

Sangre y lógica del don entre los indígenas pumé de Venezuela. Un modelo femenino del cosmos¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.09>

GEMMA OROBITG²

<https://orcid.org/0000-0002-8747-5820>

Universitat de Barcelona³, España

orobitg@ub.edu

Cómo citar este artículo: Orobítg, G. (2020). Sangre y lógica del don entre los indígenas pumé de Venezuela. Un modelo femenino del cosmos. *Tabula Rasa*, 36, 223-245.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.09>

Recibido: 23 de febrero de 2020

Aceptado: 19 de mayo de 2020

Resumen:

Este artículo examina los modos de relación dominantes entre los indígenas pumé a través de la circulación de la sangre femenina. La lógica del don interviene en las relaciones entre los seres pumé —humanos, animales y espíritus que comparten almas y sangre—, mientras que la predación domina las relaciones con los seres más extraños a la sociedad pumé —los «espíritus del paisaje de la sabana», los «espíritus de las profundidades de la tierra» y los blancos—. La mitología sustenta el lugar estructurante de lo femenino en la constitución del orden del cosmos y la circulación de la sangre queda fijada como un operador de las relaciones sociales.

Palabras clave: sangre, menstruación, parto, mitología, don, predación.

Blood and the Logic of Gift among Pumé of Venezuela. A Feminine Model of Cosmos

Abstract:

This paper examines the dominant modes of relatedness among Pumé Indians through the circulation of female blood. The logic of Gift intervenes in the relations between Pumé beings —humans, animals, and spirits sharing soul and blood—, while predation dominates their relations with other beings that are alien to Pumé society, namely the

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada en el marco de un proyecto interdisciplinario, «Proyecto Apure», coordinado por la profesora Daisy Barreto, desde la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y por el doctor Oscar Noya, desde el Instituto de Medicina Tropical de la UCV.

² Doctora en antropología y etnología por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

³ Profesora titular de antropología del Departamento de Antropología Social.



1991 - Mujer pumé preparando los karambá o cigarros rituales
Orlando Barrial

“spirits of the savanna landscape”, the “spirits of the depths of the earth”, and Whites. Mythology supports the structuring place of the feminine in the constitution of the order of cosmos and thus bleeding works as an operator of social relations.

Keywords: blood, menstruation, childbirth, mythology, Gift, predation.

Sangue e lógica do dom entre os indígenas pumé da Venezuela. Um modelo feminino do cosmos

Resumo:

Este texto examina os modos dominantes de relacionamento entre os indígenas pumé através da circulação do sangue feminino. A lógica do dom intervém nas relações entre os seres pumé –os humanos, os animais e os espíritos que compartilham almas e sangue–; enquanto a predação é dominante nas relações com os seres mais estranhos à sociedade pumé –os “espíritos da paisagem da savana”, os “espíritos das profundezas da terra” e os Brancos–. A mitologia apoia o lugar estruturante do feminino na constituição da ordem do cosmos e a circulação do sangue é fixada como operadora de relações sociais.

Palavras-chave: sangue, menstruação, parto, mitologia, presentes, predação.

Mi propósito aquí es analizar el papel que juega entre los indígenas pumé de los Llanos de Apure en Venezuela⁴ la sangre y su circulación en el establecimiento de las relaciones entre los seres. En particular, me intereso por las implicaciones que poseen la fisiología y las cualidades de las sustancias corporales de los seres en las relaciones que establecen entre sí. ¿Qué entienden los pumé por «sangre» y que propiedades le otorgan? ¿Cómo se articula ésta con el resto de los componentes de la persona, y en particular con el «alma»? ¿Cuál es la lógica que dirige la circulación de la sangre entre los seres? ¿Qué modos de relación se activan a partir de la circulación de la sangre?

⁴ Los pumé (yaruro) son un grupo indígena de aproximadamente 9.500 personas que viven en la zona de los Llanos de Apure en el sudoeste de Venezuela, en torno a cinco ejes fluviales –Arauca, Cunaviche, Riecito, Capanaparo y Cinaruco– que forman parte de la cuenca del río Orinoco. Si bien actualmente están totalmente sedentarizados, durante todo el siglo XX, una parte importante de las comunidades pumé –sobre todo en los ejes de los ríos Riecito, Capanaparo y Cinaruco– mantenía un patrón de asentamiento nómada que les permitía una subsistencia basada en la caza, la pesca, la recolección y la horticultura. La presión colonizadora en esta zona de la frontera colombo-venezolana, que se inicia en las primeras décadas del siglo XX pero se intensifica en el siglo XXI, ha reducido su territorio tradicional de movilidad, agotado los recursos para la subsistencia, aumentado los problemas ligados a la desnutrición y ha provocado la necesidad de buscar nuevas estrategias de subsistencia, en particular, la agricultura y la ganadería, sin disponer de los recursos y las ayudas gubernamentales necesarios para el óptimo desarrollo de estas nuevas estrategias. Los abusos y violencia física hacia los indígenas se han incrementado a lo largo del siglo XXI como consecuencia de los conflictos en esta zona fronteriza, sin que ningún medio de comunicación se haga eco de ello y sin que ninguna institución, nacional o internacional, intervenga en la zona a favor de los pumé. Esta es la queja de los pumé de hoy. <http://mediosindigenas.ub.edu/2019/09/04/venezuela-joven-indigena-pume-alerta-en-una-carta-abierta-al-mundo-sobre-la-grave-situacion-de-su-pueblo/>

Para poder responder a estas preguntas es necesario, tal y como argumentaré más adelante, prestar una especial atención a la experiencia y al papel social que poseen las mujeres. De hecho, mi tesis parte del supuesto de que el cuerpo femenino y sus prácticas constituyen el modelo sobre el cual se sustenta la lógica pumé acerca de la distribución de los seres del cosmos y de las relaciones entre ellos.

Desarrollo estos aspectos de la etnografía pumé, tomando como punto de partida algunas ideas sobre la sangre, bien establecidas por las etnografías sobre las culturas indígenas de las tierras bajas de América del Sur. En primer lugar, este texto parte de la idea indígena de la diferenciación entre los géneros basada en diferencias hematológicas que está ampliamente documentada en la etnografía amerindia. María Antonieta Guzmán Gallegos constata, entre los quichua canelos del Pastaza ecuatoriano, que la sangre de la mujer y la del hombre se distinguen por su contenido y color. Se trata de una distinción que equivale a la de la voluntad o fuerza de las personas que igualmente diferencia a los géneros (Guzmán Gallegos, 1997, p.57). En la etnografía de Christopher Crocker sobre los bororo del Brasil central, la diferencia de habilidades entre hombres y mujeres se explica porque estas últimas tienen más sangre que los primeros, que además la tienen más caliente, y porque los derivados de estas sangres diferenciadas, el semen y la leche materna, son igualmente distintos. También entre los bororo, las características de la sangre varían en conformidad con las distintas etapas del ciclo de vidas –niñez, juventud, edad adulta y vejez– las cuales afectan las capacidades y el comportamiento de la persona (Crocker, 1985). En su estudio comprensivo *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria en los pueblos amazónicos*, Luisa Elvira Belaunde (2008) observa que las diferencias de las cualidades de la sangre –color, consistencia, cantidad, temperatura y contenido– sustentan las diferencias de género en cuanto a conocimientos, pensamientos, deseos, capacidades para actuar y relacionarse, habilidades afectivas y espirituales (Belaunde, 2008, p.43-51). En esta línea de razonamiento, mostraré aquí cómo las diferencias hematológicas funcionan como diferenciadores biomorales de género, pero también como operadores cosmológicos que definen igualmente las diferencias y las continuidades entre todos los tipos de seres.

Los pumé de Venezuela, entre quienes he trabajado⁵, consideran que hombres y mujeres representan tipos de seres distintos porque sus sangres son también distintas. Las diferencias hematológicas responden a las cualidades de frío y de

⁵ Realicé trabajo de campo en las comunidades pumé asentadas en la zona de los ríos Riecito y Capanaparo. El foco de la investigación se centró, entre 1989 y 1993, en la comunidad pumé de Riecito, en el estudio de la enfermedad y el sueño, así como sobre las prácticas rituales y la cosmología. Este trabajo se realizó en el marco de un proyecto interdisciplinario, «Proyecto Apure», coordinado por la profesora Daisy Barreto, desde la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y por el doctor Oscar Noya, desde el Instituto de Medicina Tropical de la UCV. El proyecto estaba avalado por la Dirección de Asuntos Indígenas, Ministerio de Educación de Venezuela. Entre 1999 y 2007, realicé otro período de investigación, en este caso itinerante, en las comunidades de los ríos Riecito, Capanaparo y Cinaruco, recopilando narraciones pumé sobre la historia del grupo y su relación al territorio. Esta segunda fase de trabajo de campo se realizó con la aprobación de la Asamblea del Pueblo Pumé. Sector Riecito-Capanaparo. En este texto presento observaciones realizadas a lo largo de casi veinte años de investigación sobre este grupo indígena.

calor. Las mujeres pumé tienen una sangre más fría y fluida que los hombres por causa de la menstruación y del parto, y por ello se trata de una «sangre buena». Inversamente, la sangre de los hombres es de peor calidad por causa de ser caliente, lo cual se explica por el esfuerzo que hacen durante sus actividades cotidianas, que producen una sangre espesa, oscura, más fuerte o sucia. Efectivamente, el cazador, antes de ir a cazar, debe pincharse el brazo con la punta de una manta raya⁶ para cazar con «sangre buena» y así tener buen pulso y ser capaz de flechar⁷. Si no se sangra previamente la «sangre mala», el venado y la capibara⁸, que tienen «sangre buena», no permiten ser flechados⁹. La sangre de los animales¹⁰, pero también la de los espíritus del *allá* –*oté* (dioses) y *tió* (santos)¹¹–, es igualmente valorada conforme a las categorías de frío y caliente, así como otras cualidades asociadas a ellas tales como la consistencia y el color. En efecto, según explica un chamán pumé «Los espíritus *tió* tienen sangre, son gente como nosotros...»¹². En general, la sangre de todos los espíritus del *allá* es muy fría como lo son las tierras en las que viven. Un dulce temblor, provocado por lo gélido de su sangre, contagia todo aquello que entra en contacto con estos espíritus del *allá*. Los «cantadores», que durante el ritual del *Tóhé*¹³ reciben de estos espíritus del *allá* la energía del canto, sienten un temblor que asusta a los músicos menos experimentados. Igualmente, las piedras rituales (*tió tandé*) que las almas de estos espíritus del *allá* incorporan durante el *Tóhé* son extremadamente frías, explica un «cantador», «cuando las tocas están muy frías, excesivamente frías como si tuvieras en la mano un pedazo de hielo»¹⁴. Algunos de estos «cantadores» observan que los espíritus del *allá* tiene el cuerpo translúcido, como «una botella de vidrio»¹⁵, gracias a lo cual se pueden ver claramente las venas y la sangre que circula por ellas¹⁶. Esta visión de los espíritus del *allá* desvela la centralidad de la sangre y de su circulación en la constitución de los seres.

⁶ Pumé: *buichía*. Zoo. Pez. *Potamotrygon motoro*.

⁷ Conversación con Jorge Ramón García, comunidad de Riecito, 1991.

⁸ Pumé: *chidó*. Español local: *chigüire*. Zoo. *Hydrochoerus hydrochaeris*

⁹ Conversación con César Díaz, comunidad de Riecito, 1991.

¹⁰ Las plantas tienen entre los pumé un estatus especial. Si bien no poseen alma u cualquier otra característica de humanidad sin embargo son el referente para pensar el mundo. Árboles y plantas remiten, en la mitología, a los orígenes del mundo, se crearon antes que los animales y los pumé. La noción pumé de alma (*puméthó*), incluye la referencia al mundo vegetal: *thó* significa, en lengua pumé, «árbol», «tallo», «palo».

¹¹ Utilizo la misma traducción de los pumé cuando hablan en español de los espíritus del *allá*, entre los que se establece una jerarquía bien marcada. Los *oté*, denominados «dioses», no sólo son los creadores sino también una diversidad de dueños de las tierras del *allá*, con los que los pumé, a través del sueño, la enfermedad y el ritual, mantienen una comunicación cotidiana. Los *tió*, denominados «santos», son los intermediarios entre los *oté* y los pumé.

¹² Conversación con César Díaz, comunidad de Riecito, abril 1991.

¹³ El ritual del *Tóhé* es conducido por los hombres adultos entre los que se establece un turno de canto. Desde el atardecer hasta el amanecer cantan acompañados a coro por las mujeres. En el curso de la ceremonia, a través del canto, se establece la comunicación con los seres del *allá*. Se trata de un ritual que se realiza con una frecuencia de tres a cinco veces por semana.

¹⁴ Conversación con Félix Yánez, comunidad de Riecito, junio 1992.

¹⁵ Conversación con Jesús Oliveros, comunidad de Boca Tronador, abril 1991.

¹⁶ Conversación con Jorge Ramón García, comunidad de Riecito, abril 1991.

Un segundo aspecto, central para los argumentos que presento en este texto, es la idea de que las continuidades y discontinuidades entre los seres del cosmos, están mediadas también por las cualidades de su sangre. La circulación de la sangre entre los seres produce, simultáneamente, procesos de diferenciación y de identificación. Por un lado, según he mencionado, cada tipo de ser se distingue del resto por las características de su sangre. Por otro, compartir sangre, o la prohibición de compartirla como sucede entre los guna de Panamá (Martínez Mauri, 2019, p.66), fundamenta la relación de pertenencia a un conjunto social (Orobitg, 2018, p.172). Aquí lo relevante, en el caso de los indígenas pumé, es que las cualidades de la sangre se ven permanentemente modificadas durante los intercambios sociales. En otras palabras, las cualidades específicas de la sangre para cada categoría de entes –basadas en una escala de gradaciones del muy frío al muy caliente– están en un equilibrio térmico inestable. Las características idóneas de la sangre de cada tipo de ser se recuperan, si bien provisionalmente, como resultado de un conjunto variado de prácticas en las que a menudo debe emplearse la sangre de otro tipo de seres. Así pues, existe una preocupación constante por recuperar las cualidades óptimas de la sangre. La actividad física –sobre todo por la transpiración que produce–, ciertos cuidados corporales –el sangrado y la aplicación de sangre– y la alimentación –en particular, las prescripciones y las prohibiciones alimentarias de consumo de animales de caza y pesca¹⁷– contribuyen a recuperar las cualidades de la sangre. El principio general es que las cualidades de la sangre, y las prácticas que deben realizarse para mantenerlas, configuran la identidad de los seres. En primer lugar, porque los distintos seres que pueblan el cosmos se singularizan a partir de las cualidades de su sangre, dado que ésta «hace el cuerpo». En segundo lugar, la sangre asegura que los cuerpos posean las características fisiológicas óptimas que les permitan funcionar como contenedores adecuados de las almas y así éstas pueden permanecer en ellos, identificándose y completando la persona.

En resumen, la sangre que compone los cuerpos y otorga identidad a los seres se caracteriza por la permanente inestabilidad de sus cualidades. Se trata de un desequilibrio hematológico necesario en la medida en que activa los procesos de conocimiento, de maduración individual y la sociabilidad. La circulación de la sangre entre los seres –ya sea a partir de la alimentación o de la proximidad física¹⁸– pone en funcionamiento una transformación incesante de sus cuerpos. Eduardo Viveiros de Castro (2004) mostró como las teorías de la persona en las

¹⁷ Cazar y pescar son actividades equivalentes para los pumé. Lo peces, explican los pumé, son las aves de las profundidades. Pero quizás lo más relevante es que los términos que se utilizan para la caza (*aetei*) y para la pesca (*cômui*) contiene una referencia a acciones relacionadas con la recolección de plantas, *ae-* (sacar) y *-mui* (jalar).

¹⁸ Philippe Mitrani ya observó como la concepción pumé del sudor está unida a la de la sangre (Mitrani, 1978, p.352), así como también la de la mirada de las mujeres, menstruantes o en período de puerperio, que produce enfermedades debilitantes de la sangre (Mitrani, 1978, p.346).

culturas indígenas americanas se caracterizan por un énfasis en la construcción corporal. En la Amazonía, indica Viveiros de Castro, lo central del cuerpo de los seres son los «afectos, inclinaciones o capacidades» que singularizan cada tipo de corporalidad, es decir los «idiomas corporales» que se expresan, sobre todo, a través de la alimentación y del adorno corporal (2004, p.61-62). La idea de corporalidad amazónica no reconoce, insiste Viveiros de Castro, la noción de «fisiologías distintivas» (2004, p.56). En Mesoamérica, como observa Pedro Pitarch (2012, p.45-46), este trabajo constante sobre el cuerpo –a través de la alimentación, la indumentaria o el gesto– hace prevalecer la plástica corporal sobre la fisiología. Entre los pumé, la construcción del cuerpo compromete la fisiología de los seres que se concreta en la necesidad permanente de equilibrar las cualidades sanguíneas. Estas cualidades tienen tanto un componente biológico como moral. Los pumé establecen una equivalencia entre «componer la sangre» y «componer el cuerpo».

El tercer y último argumento sobre el que se apoya este texto es que la sangre circula transportando conocimientos, pensamientos, memoria, creencias y habilidades a todas las partes del cuerpo. Por ejemplo, entre los candoshi del Pastaza peruano (Surrallés, 2003, p.65), los awajun del Alto Mayo en Perú (Brown, 1986), los airo-pan del Napo-Putumayo (Belaunde, 2008, p.50) y entre los yánesha de la Amazonía central peruana (Santos-Granero, 2012, p.195-196) el pensamiento y el aprendizaje se producen con el corazón. Se trata de una fórmula muy extendida en los grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas mediante la cual se expresa lo esencial de la experiencia del conocimiento. La sangre hace circular los conocimientos contenidos en el corazón y compone los cuerpos como «cuerpos que saben» (Belaunde, 2008, p.45). En este sentido, la fisiología y los procesos cognitivos son indisociables. Entre los pumé, la expresión «conocer no sólo con el alma (*pumethó*)» sino también «conocer con todo el cuerpo (*ikhará*)»¹⁹ remite al proceso ideal de conocimiento que implica los viajes y visiones del alma, así como también alude al corazón y a la sangre que son las partes del cuerpo que aseguran que la persona piense y siga viviendo, aun cuando su alma esté temporalmente ausente. En los grupos amazónicos la sangre, sintetiza Belaunde (2008, p.25), reúne «lo biológico, lo mental y lo espiritual, por lo que el manejo del flujo de la sangre en todo el ciclo de vida es un proceso constitutivo no solamente de la fertilidad sino de la salud, el trabajo, la creatividad, el bienestar, la religiosidad, la identidad personal y las relaciones interétnicas». Más específicamente, entre los pumé, la sangre se presenta como un operador ontológico en la medida en que cada tipo de ser necesita la sangre de aquellos seres distintos a ellos para mantener

¹⁹ En lengua pumé al alma se la denominan *pumethó* (*pume-* y *-tho* que significa «árbol» o «tallo de una planta»), al cuerpo se lo nombra como *ikhará* (literalmente, *i-* que significa «piel» y *-khará*, que significa «vacío, hueco»). Los pumé usan el término *ianambó* para referirse a la completitud de la persona constituida por el alma y por el cuerpo.

el cuerpo en vida y libre de enfermedad. Semejante necesidad de «componer la sangre» explica numerosas prácticas cotidianas y la orientación de las relaciones sociales; como, por ejemplo, el tipo de alimentación, el cálculo del esfuerzo físico a realizar, la participación en determinadas situaciones sociales o la prevención frente a ellas y, en general, los cuidados del propio cuerpo o del de los parientes con los que se convive.

En consecuencia, este texto se propone hacer una contribución a la etnografía amerindia sobre la «sangre» como elemento biológico-moral y operador ontológico, tomando en cuenta la tesis formulada por Philippe Descola (2005, p.423-439), sobre los modelos cognitivos dominantes que orientan las relaciones sociales. Para ello mi objetivo es identificar los «modos de relación» que rigen la circulación de la sangre de las mujeres en tres momentos de su experiencia vital: 1. el período de aislamiento durante la menstruación y después del parto; 2. El período subsiguiente de dieta dirigido a recuperar la vitalidad y recobrar las cualidades de la sangre; y 3. el momento de salida del aislamiento y de la dieta. En los dos primeros casos la mujer está en un estado que en lengua pumé se conoce como *nëri*, es decir, que «no está bien», que «es delicada» o, también, que «es peligrosa». La mujer que «está *nëri*» es apartada, sobre todo de los hombres, de los enfermos, del ritual del *Tõhé* y sus objetos rituales. En este período, que puede durar entre ocho días y un mes, la mujer es únicamente cuidada por otras mujeres lo cual produce un ámbito de cooperación exclusivamente femenino. Algunas comunidades pumé, aunque no suele ser lo habitual, disponen de una construcción algo apartada donde se recluyen las mujeres que están en este estado de *nëri*. Se dice que, antiguamente, las mujeres en este estado no podían pisar los mismos caminos que los hombres. Actualmente, lo más frecuente es que se mantengan retiradas de la vida familiar y de las actividades cotidianas en un espacio dentro del propio entorno de la casa. Durante este lapso emplean una hamaca y utensilios de uso diario exclusivos (Mitrani, 1988, p.196; Yu, 1997, p.133). Sólo las mujeres del grupo doméstico, o cualquier otra mujer emparentada con ellas, puede acercarse para proporcionarles alimentos y asegurarse de su bienestar.

Propongo utilizar *nëri* como una categoría que permite presentar en detalle la lógica del don como el modelo cognitivo dominante a partir del cual se codifican las relaciones entre los seres del cosmos y la práctica social en general. La predación, entendida como «una disposición a incorporar la alteridad humana y no-humana por el hecho de que es indispensable para la definición del sí mismo»²⁰ (Descola, 2005, p.435-436), es un modelo de relación que no es ajeno a esta realidad indígena.

²⁰ Traducción de la autora.

Sin embargo, es un estilo de relación que sólo se identifica en los intercambios que la otredad más extrema –los «espíritus del paisaje de la sabana», los «espíritus de las profundidades de la tierra» y los blancos– mantienen con los pumé. En la mitología,

la cualidad predatora asumida por algunos seres, originariamente pumé, justifica la composición actual del cosmos. Se trata, como mostraré, de una transformación producida por la actuación de los seres femeninos pumé.

Tomar la experiencia de las mujeres como modelo de referencia para pensar sobre los «modos de relación» predominantes en esta sociedad indígena tiene una justificación. Comparto el planteamiento de Beth Conklin en su análisis de los rituales de los guerreros wári (Rondônia, Brasil), cuyo objetivo es eliminar del interior de su cuerpo la sangre del enemigo asesinado y protegerse así de la muerte; estos rituales encajan dentro de la lógica de la fisiología femenina y de sus regulaciones rituales de la sangre menstrual (Conklin, 2001, p.142-143). También entre los makuna, los rituales de curación masculinos encargados de limpiar el mundo de la polución que produce el ciclo menstrual, están calcados sobre el episodio mítico de la menstruación original (Århem, Cayón, Angulo & García, 2004). En el caso de los pumé, la ritualidad entorno a la caza o las prácticas de brujería para producir enfermedades, cuyos agentes son siempre hombres, emulan la lógica fisiológica femenina y activan toda la simbología relacionada con la pérdida natural de sangre. Por ejemplo, estas prácticas reproducen la idea pumé de que la sangre que se pierde es siempre una «sangre mala» así como que la pérdida de sangre coloca a la persona en un estado ontológico en el que es capaz de visibilizar o relacionarse con toda una serie de seres del cosmos que de otra manera permanecen ocultos a los ojos de los pumé, con todo el peligro que esto entraña sobre todo si se trata de seres ávidos de sangre pumé. A la argumentación lógico-simbólica de Conklin, quiero añadir una argumentación de carácter ontológico para reforzar la idea de lo femenino como modelo de referencia a partir del cual se piensan las formas de relación entre los seres. Desde el momento de la creación del mundo –como ilustra la mitología pumé– las mujeres se encuentran en una posición de intermediación entre los dos tipos de seres que pueblan el cosmos, los pumé y los seres ávidos de sangre que atacan a los pumé. Su fisiología, su sangre en particular, coloca a las mujeres en esta posición y les otorga unas particularidades que las configuran como un tipo de ser distintos de los hombres y del resto de entes del cosmos (Orobitg, 2018).

Para desarrollar estos aspectos, he organizado el texto en tres apartados. En el primero, describo la diferencia ontológica entre mujeres y hombres centrándome en las prácticas cotidianas y rituales. Seguidamente, presento cómo estas diferencias quedan fundamentadas en una mitología que desvela la relación entre la pérdida natural de sangre, la potencia visionaria y el poder de creación y transformación del mundo. En definitiva, una mitología en la que lo femenino es el referente originario. En el tercer y último apartado, expongo las prácticas de las mujeres entorno a la sangre –tanto de la sangre menstrual como de la «sangre buena»–, de modo que la lógica del don se descubre como el modelo pumé para el funcionamiento ideal del cosmos.

Ser-estar en femenino: saberes, visiones y relaciones

Como sucede en otras sociedades indígenas de las tierras bajas de América del Sur, los pumé piensan que mujeres y hombres son tipos distintos de seres humanos. En respuesta a las preguntas de los antropólogos, hombres y mujeres suelen afirmar que ignoran todo lo referente al otro género. Dicho de otro modo, sólo las mujeres pueden hablar de las cosas de mujeres. Luisa Elvira Belaunde, por ejemplo, observa en su trabajo en las comunidades airo-pan de la Amazonia peruana: «A menudo, me daba la impresión de que cuando un hombre hablaba de cosas de mujeres, esto le transformaba en mujer y viceversa. Ser hombre es hacer y hablar de cosas de hombres; ser mujer es hacer y hablar de cosas de mujeres» (Belaunde, 2008, p.42, 23). Entre los pumé me encontré con una disposición similar. Ser mujer pumé implica adquirir y poner en práctica unos saberes, así como poseer unas habilidades de relación con los seres del cosmos, diferentes de las de los hombres. Efectivamente, todas las prácticas relativas al embarazo y al parto configuran un ámbito exclusivo de las mujeres. Únicamente las mujeres conocen las plantas que se utilizan para embarazarse o para no tener hijos. El consumo de estos «remedios» lo realizan a voluntad, sin la intervención de los maridos quienes afirman estar al margen de estos saberes y prácticas de sus esposas²¹. Las mismas mujeres pumé hablan en estos términos constatando que es el conocimiento y la voluntad personal de cada mujer la que motiva tanto los embarazos como la contracepción:

Con el primer hijo, no había parido nunca, me enfermé mucho, casi morí. Los hijos hacen enfermar. Tú también sentirás esto. Aborté algunas veces. Sólo la placenta de este tamaño. No era pumé todavía, no se había formado. A mi última hija, no la iba a tener, pero agarré un palo de *uichentho*²², me hice remedio, y me embaracé. Ahora ya me curé para no tener hijos. Me tomé una planta y me curé²³.

También el conocimiento de los usos, medicinales o alimenticios, de las plantas y tubérculos de la sabana, su recolección y procesamiento son habilidades femeninas. En los relatos de vida de las mujeres, las salidas a la sabana para recolectar se presentan como un momento de interacción entre mujeres. Las madres enseñan a sus hijas cómo y qué recolectar. Las hermanas o las primas, siendo niñas, se acompañan en las primeras salidas solas a la sabana que marcan el paso a la edad adulta de las mujeres.

²¹ Los hombres conocen la existencia de estos remedios, pero insisten, cuando se les pregunta, que son las mujeres quienes tienen un buen conocimiento de las plantas y a quien se debe preguntar.

²² Utilizan la infusión de esta planta, explican las mujeres, cuando quieren tener hijos, y la de otra planta, el *uidenthó*, como contraceptivo. La variedad de plantas es muy amplia.

²³ Conversación con mujer pumé, comunidad de Riecito, 1993.

Asimismo, en lo referente al sueño y al ritual, en particular a los viajes del alma que se activan a partir de estas acciones, las almas de las mujeres deambulan por unas tierras del *allá* distintas a las de los hombres. Incluso, después de la muerte, sus almas llegarán a unas tierras que no son las de sus esposos. Cuando algunos hombres han podido acceder en sueños, a las tierras donde habitan las almas de los muertos (*Horé Hapó dabú*) han revelado que *allá* tienen también esposa pero que no es la misma de *aquí*, pues, insisten, las almas de las mujeres van a otro lugar en ese mismo mundo de los muertos. Un chamán pumé cuenta un sueño donde explica como su alma intenta llegar a la tierra de las arañas –asociadas, en la mitología pumé, al mundo femenino²⁴–; no le dejan entrar, aunque consigue acercarse lo suficiente como para ver que se trata de un dominio de mujeres:

El otro día soñé, pero no soñé bien. Soñé con puras mujeres, así escondidito. *No puede pasar*, me dijeron. Por arriba está la tierra de ellas (señala al cielo), sí, es una tierra. Ella dijo: *Usted no va a pasar. Hasta aquí nada más puede llegar*. Yo venía bajando desde estas tierras en una cadenita y caí derecho en mi casa. De ahí ya no soñé bien... Me quedé pensando: *¡Qué bonitas mujeres!* Pero no les gustaba que yo entrara. El jefe de ellas –continúa don César– es una araña²⁵, este animalito chiquitico, como la mita («ácaro») de la palma para hacer las hamacas. Iba subiendo por un hilo hacia la tierra de las arañas. Las iba viendo ahí arriba, chiquititas. Más arriba vi que eran puras mujeres pumé, «catiras» (blancas), parejitas como en una línea. Así, mujeres bonitas, chiquiticas; pero de pata gruesa y gorda. Yo quería un papel para ver qué gente era esta gente. *¿Me dan papelito?*, les pregunté. *No le damos*, me dijeron, *para eso no le damos. Está bien*, les dije, *me voy para mi casa*. Y me vine bajando por una cadenita derecho hacia mi casa. Así, pensando, ya no soñé más²⁶.

Para los hombres pumé acceder durante el sueño o el canto a las tierras de los espíritus-mujeres puede resultar peligroso. Su alma puede ser seducida y retenida en estas tierras del *allá*, lo que implica que enferman *aquí*. Un chamán pumé manifiesta estos temores cuando explica el viaje de su alma, durante el canto del *Tóhé*, hasta las tierras de Kiberñoañí, un sapo hembra, la «sapa»²⁷, una de las primeras creadoras. Ésta intenta convencerle para que se case con su hija. El

²⁴ En aquellas culturas en las que el tejido y trenzado de las fibras vegetales es altamente valorado, observa Lévi-Strauss (1971, p.326-327), se establece, en la mitología, una asociación entre la araña y las fibras vegetales. En el caso de los pumé donde la manufactura de distintos tipos de palma (Gragson, 1992) es una actividad exclusivamente femenina, la araña está asociada al demiurgo femenino, *Kumañí*, a la que asiste en el momento de la creación del mundo.

²⁵ Pumé: *maká*.

²⁶ Conversación con César Díaz, comunidad de Riecito, julio 1992.

²⁷ Cuando hablan en español, los pumé utilizan la palabra «sapa», la hembra del sapo, para referirse a la creadora que trajo el fuego a los pumé, en un momento de la Creación en el que no había hombres, sólo habían sido creadas mujeres.

chamán consigue resistirse. Le explica a la «sapa» que no quiere enfermarse, que va a regresarse a «las tierras de su gente», nombrando a un espíritu femenino, Kumaleina –avatar contemporáneo de Poaná (la anaconda), originariamente un espíritu masculino, dueña de las aguas del diluvio–, con el que los hombres pumé –y no las mujeres– se relacionan durante el canto ritual. Desde joven, comenta el chamán después de explicar la experiencia que transcribo a continuación, había recibido de su padre la advertencia de no detenerse en las tierras de Kiberoñoañi. «Mire hijo a Kiberoñoañi, tiene que saludarla de pasada. No entre en la casa de ella. Intentará que se quede y si se queda allá, muere». Éste es el relato de su viaje siendo un chamán experimentado:

Yo no llegué allá, sólo pasé. Entonces me regresé para atrás. Kiberoñoañi dijo: *¡Sobrino quédate!*

Cesar Díaz: *Yo no me voy a quedar. Tengo miedo.*

Kiberoñoañi: *mi hija es buena.*

Cesar Díaz: *yo no quiero enamorarme de su hija. Me voy a enfermar. No quiero enamorarme.*

Kiberoñoañi: *¿Le tienes miedo? Es muy bonita. Es blanquita.*

Cesar Díaz: *tengo miedo. Ya sé lo que es. No quiero vivir con ella. Me voy para mi casa lejos, para la tierra de mi gente.*

Kiberoñoañi: *¿Para dónde?*

Cesar Díaz: *me voy para el oeste.*

Kiberoñoañi: *¿A qué tierra?*

Cesar Díaz: *me voy para las tierras de Kumaleina.*

Kiberoñoañi: *¿Por qué te gusta más allá?*

Cesar Díaz: *allá tengo una casa buena.*

Kiberoñoañi: *Esta es mi casa. Yo soy la primera creadora. Yo traje el fuego. El zamuro²⁸ come crudo. Tú también fueras así. Como come el zamuro tú comerías crudo²⁹.*

Por su parte, en los cantos rituales femeninos se expresan las relaciones que las mujeres mantienen con el mundo de los espíritus del *allá*, en particular, con los «dioses» (*oté*) y los «santos» (*tió*). Sus visiones de las tierras del *allá* y de las tierras de los pumé, *aquí*, son distintas de las de los hombres. Las almas de los hombres, cuando viajan a las tierras del *allá* descubren una diversidad de espíritus

²⁸ Buitre negro americano. Pumé: *mokhé*. Zoo. Ave: *Coragyps atratus*.

²⁹ Conversación con César Díaz, Riecito, marzo 1993.

masculinos (*oté*) que viven una vida social idéntica a la de los humanos pumé, aunque caracterizada por su corrección y belleza. Las almas de las mujeres, durante sus viajes a las tierras del *allá*, observan el contraste entre la belleza y abundancia de las tierras del *allá* frente a la pobreza y la necesidad en la que viven *aquí* en las comunidades pumé (Orobitg, 2015, pp.137-138). También, son distintos los espíritus con los que principalmente interactúan durante sus visiones, soñando o cantando³⁰. El destino de las almas de las mujeres durante el sueño y el canto ritual femenino es, casi sin excepción, las tierras de la Creadora, *Kumañí*. Por otro lado, y a diferencia de los hombres, la iniciación visionaria de las mujeres se activa a partir de un episodio de agresión física violenta perpetrada, durante las salidas para recolectar plantas y tubérculos en la sabana, por los «espíritus del paisaje de la sabana» (*yaruká*) o los «espíritus de las profundidades de la tierra» (*enanyëremé*), seres peligrosos, ligados a la enfermedad y a otras manifestaciones diversas de predación hacia los pumé. Aunque no sea habitual, las mujeres pumé pueden casarse y tener descendencia con estos seres predadores de sangre pumé. En otro texto he podido describir con detalle estas uniones (Orobitg, 2018, pp.181-185). Su análisis permite insistir en la posición de mediación de las mujeres pumé para pensar las relaciones entre las dos categorías de seres que conviven en el cosmos. Por un lado, los seres pumé: humanos, animales y espíritus que comparten almas y sangre, estableciendo entre ellos una relación de continuidad y de identidad constantemente actualizada. Por otro lado, los seres carroñeros y sanguinarios con quienes no sólo no se comparten almas y sangre, sino que ponen en peligro la circulación de las almas; es decir, la vida de los pumé (Orobitg, 2018).

Mitología y mujeres pumé

Las diferencias entre hombres y mujeres se dan también en las narraciones míticas. Una anciana pumé³¹ me relató varias versiones de un episodio mítico inédito, pues las compilaciones anteriores de mitos pumé de lingüistas y antropólogos tuvieron como interlocutores únicamente hombres (Obregón Muñoz, Castillo & Díaz Pozo, 1987, 1993; Wilbert & Simoneau, 1990). El suceso tiene lugar al principio de los tiempos cuando, la Creadora trató que únicamente fueran creadas mujeres: ¡Que sólo sean creadas mujeres! – dijo Kumañí. Ici Aí, el *trickster*, el principio antagonista que disputa con la Creadora el orden final del mundo, estuvo, en un primer momento, de acuerdo en que así fuera. Sin embargo, el dueño de los zamuros (buitre negro americano), uno de los seres carroñeros a los que Ici

³⁰ Tradicionalmente, el único canto de las mujeres pumé es un llanto solitario realizado desde una hamaca totalmente oculta por las telas que la cubren desde la cabeza a los pies. El llanto de la «hermana menor sentada en una hamaca», que así se denomina, se realiza de día o de noche. Durante su llanto, sólo es asistida por su esposo o por un hijo quienes le encienden los cigarrillos necesarios para la realización del canto. Desde inicios del siglo XXI emerge un nuevo canto femenino incorporado al ritual del *Töhé*.

³¹ Ramona Yáñez, comunidad de Riecito, 1992, 1993.

Ai había creado, exigió que fueran hechos también los hombres, cuya misión sería embarbasca el agua para que los zamuros y otras aves carroñeras pudieran alimentarse de los peces muertos que flotan sobre la superficie del agua después de haber sido envenenada. Así contaba el mito esta anciana pumé:

Fue Ici Aí quien sacó primero a los seres carroñeros. El zamuro [buitre negro americano], que era pumé al principio, dijo: ¡Que no sean creadas sólo mujeres! Así podré buscar el *rastro del pescado cuando embarbasquen; que salgan varones también*. Dijo que se embarbascara: ¡*Quiero que sean hombres!* Las mujeres no embarbascan. Los hombres embarbascan porque así dijeron. Sólo eso fue lo que oí bien. Si no, hubieran creado sólo mujeres en el principio. Así decían³².

El mito presenta esta composición del mundo, al inicio de los tiempos, cuando sólo las mujeres convivían con el conjunto de seres carroñeros, ávidos de sangre pumé, apestosos y predadores, antagonistas de los pumé, que ponen constantemente en peligro su supervivencia (Orobitg, 2018, pp.186-188). Aunque en el momento de la creación del mundo el zamuro y otros carroñeros eran pumé. Sólo posteriormente se transformarán en esta otra categoría de seres, a través de cuyos cuerpos los «espíritus del paisaje de la sabana» agreden a los pumé (Orobitg, 2018, pp.177-180).

La mitología pumé entrelaza una serie de episodios que presentan a unos seres femeninos que van componiendo el mundo y actuando sobre él a través de gestos, prácticas y habilidades específicas de las mujeres pumé. En la siguiente historia, la práctica femenina de decorarse mutuamente el cuerpo con resina –una vez se ha tenido la primera menstruación– para acudir al ritual del *Tôhé*, explica las diferencias específicas entre dos tipos de tortugas que los pumé consumen:

Le decían a la galápaga³³ (tortuga gigante del río Orinoco) si sabía untarle la resina a la morrocuya³⁴ (tortuga de patas rojas). La morrocuya no servía para untarle la resina a la galápaga; pero la galápaga si sabía. Por eso la morrocuya es pintadita. Ellas eran de los primeros pumé [...]. *Me has untado resina pero no quedó bonito. ¡No me has maquillado bien! Yo sí te he maquillado bien*. Así le hablaba en el pasado la galápaga a la morrocuya³⁵.

Otra competencia de las mujeres, el procesamiento y la preparación de los alimentos, está presente en uno de los episodios centrales de la mitología pumé. La historia mítica retiene el momento en el que la «sapa», Kiberonoañí, creada por

³² Mito contado por Ramona Yánez, comunidad de Riecito, enero 1992.

³³ Pumé: *ciridamé*. Zoo. Quelonios. *Podocnemis expansa*.

Tortuga arrau o tortuga gigante del río Orinoco que vive en los grandes ríos y lagunas del río Amazonas y del Orinoco.

³⁴ Pumé: *gëdamé*. Zoo. Quelonios. *Geochelone carbonaria*. Tortuga con las escamas de las patas y de la cabeza, así como el centro de las del caparazón, con algunos tonos amarillo-rojizos.

³⁵ Mito contado por Ramona Yánez, febrero-marzo 1993.

Kumañí, consigue arrebatarle el fuego al zamuro (buitre negro americano) que desde entonces debe comer crudo. Inversamente, desde ese momento, las mujeres pueden cocinar los alimentos y todos sus parientes comer cocido y calentarse. Esta es la historia tal como la cuentan dos ancianas pumé:

El zamuro junto con el gabán huesito³⁶ [cigüeña de cabeza pelada o cigüeña del Llano] estaban haciendo un fuego, frotando con dos palos. La «sapa» los vio. La «sapita» decía que iba a buscar el tizón pero no se animaba. La empujaron al río varias veces hasta que la «sapa» fue a buscar el tizón³⁷ [...]. Ella cargó el fuego. Llevaba un tronco ardiendo. Corría llevando el fuego. No había fuego. Se hubieran quedado así ya en el principio. Huyó nadando, llevando el fuego. No le querían dar el fuego. No le habían dado el fuego. Se veía el rojo del fuego. Iba corriendo por el agua. No se lo habían dado y lo tomó en la boca, al principio. El fuego, en el principio. Estaba oscureciendo cuando ella nadaba por el río. Se veía el rojo del fuego. ¡Ves, ahora todos se calientan con el fuego! ¿Cómo van a poder cocinar las mujeres pumé? No van a poder calentar, no tienen fuego. Ella le pedía al zamuro y a otros seres carroñeros y le negaban el fuego. Al principio, a la «sapa». Entonces una brasa saltó y ella la agarró y se fue nadando por el agua [...]. Las hijas de la tierra se hubieran quedado sin poder calentar. La «sapa» nadaba por el río llevando la brasa en la boca. ¡Así es abuela – le animaban – *así es como tiene que hacerlo. Si no le dan el fuego, quítaselo!*³⁸

En la mitología pumé, la creación del mundo es un momento en que el conviven dos tipos de seres. Por un lado, los seres femeninos, cuerpos que menstrúan –el indicativo de ello es que los animales que representan a este tipo de seres en el mito tienen sus pieles o caparazones decorados, emulando las pinturas corporales que las mujeres lucen, después de la menstruación–. Por otro lado, el segundo tipo de seres pumé son masculinos y aparecen habitualmente en el mito representados por animales carroñeros como el zamuro u otras aves de apariencia similar, sin plumas en algunas partes del cuerpo y con plumajes oscuros.

El episodio mítico de la «sapa» es central en lo que se refiere a la distribución final de los seres del cosmos. Al robar el fuego a los primeros seres masculinos los antagoniza, transformándolos en seres que deberán siempre comer crudo. En este momento, dejan de ser pumé para integrar otra categoría de seres. A partir de este episodio y de su desenlace, como ya he mostrado, los seres carroñeros demandan al principio creador masculino, Ici Aí, que cree a los hombres que cazarán, produciendo así el alimento para esta nueva categoría de seres.

³⁶ Pumé: hoé. Zoo. Ave: *Mycteria americana*.

³⁷ Mito contado por Calixta Fernández, comunidad de Los Pozones, agosto 2006.

³⁸ Mito contado por Ramona Yáñez, comunidad de Recito, marzo 1993.

Siguiendo con la mitología de los orígenes, la potencia transformadora de las visiones femeninas interviene para dar forma definitiva al mundo. Los eventos a los que se refiere la siguiente historia mítica tuvieron lugar cuando la Creadora sólo había creado a las mujeres que parían por el dedo pulgar³⁹. En las distintas

³⁹La reproducción, originariamente, parece identificarse con la de los árboles y las plantas, que para los pumé fueron los primeros en ser creados (Orobitg, 2018, p.176).

versiones del mito, la Creadora o alguna de sus hijas, sueñan durante la menstruación o en el período del puerperio –cuando las mujeres deben

evitar soñar debido a la creencia en que sus visiones provocan enfermedades—. En el sueño, el sol aparece para iluminar el mundo imponiéndose a la oscuridad que caracteriza el tiempo de los orígenes. «Es porque has soñado durante la menstruación», le explica la Creadora Kumañí a su hija, en la siguiente versión:

Antes de que este mundo existiera, no había sol. El sol que brilla ahora para nosotros no existía. Entonces una hija de la Creadora tuvo su menstruación mientras ella estaba sobre la arena junto a una laguna. Ella dijo a su madre:

hija: *he soñado que el sol aparecía.*

Creadora: *Es porque has soñado durante la menstruación.*

hija: *sí madre*

Creadora: *el sol aparecerá*

Y el sol sobre el agua cristalina, como en nuestros días, apareció por el Este con sus rayos brillantes. La muchacha exclamó:

hija: *madre, está pasando realmente. El sol está apareciendo.*

Fue así que en un principio sucedió con el sol. (Wilbert & Simoneau, 1990, p.22)

En otra versión de este mito aflora el modo en que las potentes visiones de las mujeres, ya sea durante la menstruación o en el período de puerperio, no sólo transforman el mundo, sino que producen el conocimiento para actuar sobre él, un conocimiento compartido entre mujeres. En este caso, se trata de la práctica de sangrarse la lengua, y distribuir su sangre, después de la dieta que debe seguir toda mujer durante la menstruación y después del parto. Kumañí, la Creadora experimenta las consecuencias de soñar estando recién parida y comparte sus dudas y aprendizajes con otra mujer-espíritu. Esta es la versión:

En el principio del mundo Kumañí estaba encinta de Hachava, hijo de ella. No lo tenía en el vientre, sino en el dedo pulgar. Tiempo después de dar a luz a Hachava, ella soñaba cuando no había sol. Había pura tiniebla, no existía el sol.

Kumañí: *He soñado una cosa así* –le decía a la otra Creadora que vive al Este – *Tal vez he soñado con algo malo. Me parecía que salía el sol por el este. En mi sueño veía salir el sol. No comprendemos, vivimos inocentes en el principio de la creación.*

Un día después que ella soñara así, salió el sol con colores resplandecientes.

Kumañí: *Está saliendo el sol que yo soñaba.*

Recién había dado a luz a Hachava. Ella estuvo en cinta en el dedo pulgar, no en el vientre. Así soñó Kumañí con el sol.

Kumañí: *No existe el sol y he soñado que he visto salir el sol. ¿Qué habré soñado estando recién parida? No sabemos* – decía.

Así fue que salió el sol por primera vez, *amarivá*, el sol mismo, como le decimos. Después que tuvo el sueño, la Creadora vio el sol cuando salía.

Creadora del este: *tienes que ensartarte la lengua* – le dijo a Kumañí.

Para que las hijas terrenales siguieran el ejemplo, ella se ensartó la lengua con una puya de manta raya⁴⁰, y soplaba su sangre por todos lados. Ahora las mujeres del mundo, después de dar a luz, tienen que soplar igual como ella lo hizo al principio⁴¹. (Obregón Muñoz, Castillo & Díaz Pozo, 1986, p.44-46)

El mito establece pues, una relación estrecha entre la pérdida de sangre, las visiones y la composición del cosmos. Por una parte, el mito permite aquello que la práctica cotidiana reprime por considerarlo peligroso: la capacidad visionaria de las mujeres inherente a su propia fisiología. Por otra parte, vincula de forma evidente las transformaciones que producen estas visiones femeninas con la sangre y con elementos excesivamente calientes y de color rojo, en particular el fuego y el sol⁴² naciente y poniente. La mujer, durante e inmediatamente después de perder naturalmente sangre, está muy caliente, situándose en uno de los extremos de la escala de gradación del frío y el caliente a partir de la cual se caracteriza la sangre y, de esta manera, la singularidad de los tipos de seres. En el otro extremo de esta gradación, se sitúan los espíritus del *allá*, protectores de los pumé, seres excesivamente fríos. La sangre de la mujer cuando está excesivamente caliente puede transmitir este calor a otros seres pumé sólo con la mirada. Si al

⁴⁰ La manta raya del Orinoco (*Potamotrygon motoro*) tiene la piel decorada como todas las especies animales relacionadas con lo femenino en la mitología pumé. Se trata de una asociación generalizada, concluye Claude Lévi-Strauss: «En las dos Américas, consecuentemente, se observa la misma asociación de la Raya, por un lado, con los órganos femeninos de la generación –matriz- y placenta- y, por otro lado, con objetos manufacturados como la piragua, la casa, el peinado que en distinta medida, tienen una función de envoltura y protección, y de lo que sabemos, muchas poblaciones indígenas de América del Sur los conciben efectivamente como símbolos uterinos» (Lévi-Strauss, 1971, p.493) [traducción de la autora].

⁴¹ Mito contado por Ramón Prada.

⁴² El fuego y el sol forman parte de una misma categoría.

calor de esta mirada se le suma que los hombres y los recién nacidos son seres de por sí calientes, pueden quedar en un estado de enfermedad del que sólo se sale recibiendo sangre de seres más fríos, como los espíritus del *allá*, ciertos animales o de las mismas mujeres cuando han recuperado la cualidad fría que singulariza su sangre y su identidad.

Igualmente, la narración mítica no sólo vincula los tres elementos, el fuego –el sol (luz)– la sangre, que son asociados a lo femenino, sino que presenta estas categorías en oposición a otras que significan su ausencia: fuego/agua –sol(luz)/oscuridad– sangre fluyendo (húmedo)/seco. Estas categorías de ausencia están asociadas a los primeros seres masculinos pumé, los que se transformarán en predadores que necesitan sangre hasta el punto que su avidez de sangre los define como seres.

La convivencia originaria de los seres femeninos pumé con los que se convirtieron en la otra categoría de seres del cosmos –caracterizados por su naturaleza predadora– es constantemente actualizada cuando las mujeres pumé menstrúan o después del parto.

La sangre de las mujeres y la lógica del don

En una perspectiva pumé, las mujeres tienen naturalmente, por su fisiología, «sangre buena» dado que es una sangre más fría que la de los hombres. Esto se debe sobre todo a que, en contraste con los hombres, las mujeres pierden naturalmente la «sangre mala» durante la menstruación y el parto. La pérdida espontánea de «sangre mala», así como el sangrado y distribución de la «sangre buena» después del período de «dieta» –tras la menstruación y el parto–, es un buen ejemplo de cómo la sangre circula entre los seres del cosmos.

Lo que sugiero es que la circulación de la sangre entre los seres responde a una lógica generalizada del don que se caracteriza por un «modo de relación», tal como lo define Philippe Descola (2005, p. 429), basado en la unilateralidad, es decir, en «un gesto de dirección única que consiste en abandonar una cosa a alguien sin esperar otra compensación que el reconocimiento eventual del destinatario»⁴³. Dar, tomar e intercambiar, pero también compartir, son las distintas variantes que configuran esta lógica del don las cuales «implican el movimiento de un valor entre dos términos del mismo estatus ontológico, uno de ellos puede contener este valor y ser absorbido por el otro hasta hacerlo desaparecer» (Descola, 2005, pp.426, 433)⁴⁴.

Volvamos a la experiencia de la menstruación y el parto de las mujeres pumé. En estos momentos del ciclo de vida la mujer pierde naturalmente la «sangre mala», producida por el esfuerzo de las propias actividades femeninas. Esta sangre

⁴³ Traducción de la autora.

⁴⁴ Traducción de la autora.

oscura, coagulada y con mal olor, atrae a este conjunto de seres, entre los que se cuentan principalmente los

«espíritus del paisaje de la sabana» (*yaruká*) y los «espíritus de las profundidades de la tierra» (*enandiëremé*), que necesitan –pues está en su naturaleza– consumir sangre, que si no es obtenida de otro modo se hace enfermando a los pumé⁴⁵. La menstruación es el momento en el cual las mujeres y estos espíritus predadores, que «son gente, pero no gente pumé», se visibilizan mutuamente, es decir, entran en relación. La mirada⁴⁶, tanto de estas mujeres menstruantes como la de los espíritus predadores, produce enfermedad y muerte. Por esta razón, en esos momentos de pérdida espontánea de sangre, las mujeres, como hemos visto, se apartan de la comunidad en espacios en los que participan únicamente mujeres. Las mujeres son muy conscientes del poder de su mirada y sus visiones en estos momentos de pérdida de sangre, y expresan una gran responsabilidad para con sus parientes y su comunidad. Reconocen que es mejor apartarse y cubrirse el rostro para no mirar a nadie con el objeto de no soñar, por el riesgo a poder enfermarlo (Orobitg, 1999, pp.80-81).

Volvamos sobre la «sangre mala», coagulada y de olor fuerte, como la sangre menstrual o la que se pierde en el parto, que demandan estos seres predadores y que las mujeres ofrecen para mantener el orden del cosmos tal como fue creado originalmente y asegurando así la pervivencia de los seres pumé (Orobitg, 2018, p.180). También los hombres antes de salir a la sabana a cazar, pero también siempre que se sienten debilitados por el esfuerzo, se sangran el brazo para expulsar esta «sangre mala». Este sangrado –como las hemorragias naturales de las mujeres– les permite mantener el equilibrio de las cualidades de su sangre que debe ser caliente pero no en exceso. Por lo demás, me atrevería a sugerir que con estos sangrados –que toman como modelo el sangrado femenino– buscan no sólo mantener el orden del cosmos, sino también, teniendo en cuenta algunas referencias de los pumé, tratan de integrar –aunque sin conseguirlo de todo y enfatizando así las diferencias– a estos seres predadores en una lógica del don. De hecho, la relación de predación que mantienen los «espíritus del paisaje de la sabana» y los «espíritus de las profundidades» preocupa mucho a los pumé. La frase recurrente en las conversaciones según la cual los pumé no se están extinguiendo por causa de los abusos de los blancos sino de las acciones de los

⁴⁵ La enfermedad causada por los *yaruká* actúa coagulando la sangre de la persona alrededor de un objeto (i.e. hueso, piedra o pedazo de vidrio) que estos «espíritus del paisaje de la sabana» le han lanzado mientras caminaba distraídamente sin sospechar de su presencia. De manera similar actúan los «espíritus de las profundidades de la tierra» (*enandiëremé*). Normalmente es el sueño de una mujer en dieta por la menstruación o después del parto, que causa que el alma de la persona soñada abandone su cuerpo, dejando un vacío que será ocupado por este espíritu que va devorando al enfermo desde dentro hasta causarle la muerte. Durante este proceso, la persona ya no es ella –explican los pumé– sino que se transforma en este ser predador que ha ocupado su cuerpo. Se cuenta que la persona cambia la voz, el temperamento, los gustos alimentarios y se vuelve muy demandante y exigente. La presencia del *enandiëremé*, que come la sangre y la carne de la persona, es un indicio claro de que el enfermo va a morir.

⁴⁶ El peligro de la mirada femenina en el momento de la menstruación es algo constatado, aunque insuficientemente analizado en las culturas indígenas de las tierras bajas sudamericanas. Los estudios de Luisa Elvira Belaunde (2008) o el trabajo de Karen Shiratori (2018), avanzan en esta línea.

«espíritus del paisaje de la sabana», expresa esta inquietud. Sin embargo, en algunas historias y en los sueños los «espíritus del paisaje de la sabana», los «espíritus de las profundidades» y los blancos (*nivé*) aparecen como seres intercambiables, quizás porque todos ellos son pensados como categorías de gente distintas a los pumé y porque se les atribuye algunas similitudes en cuanto a su aspecto y comportamiento (Orobitg, 2018, pp. 172-173). Empero, otro aspecto que identifica a estos tres tipos de seres es su modo de relación con los pumé. Los pumé se quejan constantemente de la actitud de los blancos, pues a pesar de darles todo lo que piden (i.e. votos en las elecciones, participación en los proyectos de desarrollo, donación de sangre a los doctores que vienen de Caracas⁴⁷, así como dejar que se instalen en los territorios que los creadores hicieron para los pumé), los blancos, avariciosos, no comparten lo que tienen con los pumé, como deben hacer todos los seres pumé. Tal apreciación les asemeja a los seres de naturaleza predatora.

Efectivamente, siguiendo con la lógica del don como modo de relación dominante que identifica a los seres pumé, durante la dieta que siguen las mujeres menstruales y recién paridas, éstas toman la sangre de otros seres pumé con el objetivo de transformar su sangre debilitada, excesivamente caliente («sangre mala») en «sangre buena», como la que normalmente tienen las mujeres y que las identifica como un tipo específico de seres. Para ello cumplen, durante la dieta, una serie de estrictas prescripciones alimentarias. Durante este período la mujer no puede ingerir nada que intensifique, por similitud, las cualidades de la «sangre mala» y por esta razón no come, ni puede oler, ningún tipo de pescado u otros animales que tengan mal olor o un olor fuerte, como el venado. Tampoco puede comer todas aquellas aves que tienen un aspecto similar a las carroñeras, como es el caso del gabán huesito (cigüeña de cabeza pelada)⁴⁸. Le resulta prohibido comer miel porque se marea, enloquece, y el bebé corre el mismo riesgo. De hecho, los insectos, sobre todo los ponzoñosos, son identificados con los «espíritus del paisaje de la sabana». Tampoco puede consumir frutos dulces que son los preferidos de los «espíritus de las profundidades de la tierra», cuando se apoderan del cuerpo de una persona pumé para devorarlo desde dentro. Y de ningún modo se puede comer frijol o maíz en este estado, porque pueden perder los dientes. Por el contrario, debe consumir una serie de animales caracterizados, en su mayoría, por tener una piel pintada y colorida, identificada en la mitología con los seres femeninos. De las aves, se recomienda el consumo de la garza paleta⁴⁹. Entre los animales terrestres, la iguana y la capibara tienen efectos beneficiosos para la vitalidad de la sangre femenina debilitada.

⁴⁷ Hablando de los doctores que recogieron muestras de sangre para un estudio de salud, un adulto pumé explica cómo sacaron sangre a muchos pumé, lo cual le hace pensar que los blancos necesitan la sangre buena de los pumé, pero, insiste, no dieron nada a cambio: «sacaron sangre, unos tubos llenitos. Al viejito también y no le dieron nada, a Pepe con todo y mujer. En todas las comunidades sacaron sangre. Y no trajeron nada. A mí me sacaron cuatro tubitos. ¡Será que tengo la sangre buena!», comunidad de Riecito, agosto 1992.

⁴⁸ Pumé: hoé. Zoo. Ave: *Mycteria americana*.

⁴⁹ Pumé: uidiará. Zoo. Ave: *Ajaia ajajá*.

Después de la dieta, cuando a través del consumo de determinados animales la sangre debilitada de la mujer se ha transformado en «sangre buena», ésta se sangrará para compartir su sangre renovada con parientes cercanos a los que puede haber afectado con su mirada o con sus sueños, a pesar de todas las precauciones y el aislamiento. «Salimos de la dieta soplando con la sangre de la lengua», explican las mujeres pumé. Para ello debe prepararse la punta de la manta raya con la que se perfora la lengua de la mujer. Cuando se le quita a la manta raya la punta de la cola con un machete, ésta debe quedar viva o de lo contrario podrían morir las personas que reciben la sangre. Además, la punta debe lavarse por ambos lados, con el tallo y el vástago del topocho (plátano)⁵⁰ para que quede libre de todo veneno. Finalmente se restriega por la arena para que la punta quede sin ponzoña. Entonces la mujer se atraviesa la lengua por la parte derecha y la «sangre buena» que brota es escupida sobre su esposo, familiares cercanos y, si acaba de parir, sobre el bebé, untándola por todo el cuerpo⁵¹. Se deja así hasta que la sangre seca se desprende sola. Dado que la sangre, cumplida la dieta, está fría, con ella puede ayudar a los que han quedado debilitados por exceso de calor⁵². Esto que hace la mujer salida de la dieta, igualmente lo puede hacer el hombre, si está sano, cuando alguien cercano está debilitado. «Esta es la costumbre de los viejos de antes –explica un hombre pumé– los ancianos saben cuándo se tiene que echar sangre o el ‘cantador’ lo dice durante el *Tóhé*».

Conclusiones

En el caso pumé, las sustancias corporales, en particular la «sangre», se presenta como un elemento bio-moral que completa la persona y que constituye la identidad de los tipos de seres que componen el cosmos (mujeres, hombres, animales y espíritus). Las características de la sangre –temperatura, color, consistencia y cantidad– diferencian cada tipo de ser, dado que transmiten los conocimientos, comportamientos y las habilidades que los caracterizan. Sin embargo, en el curso de las relaciones sociales estas cualidades sanguíneas se ven continuamente modificadas. Para estabilizar estas cualidades, los pumé organizan sus actividades cotidianas calculando el esfuerzo físico a realizar y las situaciones sociales en las que se implican. Así pues, todos los seres necesitan la sangre de otros seres, que incorporan a través de la alimentación, la proximidad física y la aplicación de sangre sobre algunas partes del cuerpo.

La lógica del don -dar, tomar, intercambiar y compartir– explica la mayor parte de los comportamientos relativos a la circulación de la sangre y al mantenimiento de sus características óptimas que aseguran la singularidad de los cuerpos y

⁵⁰ Pumé: *paratyná*. Bot. *Musa paradisiaca*.

⁵¹ Conversación con Jorge Ramón García, comunidad de Riecito, abril 1991.

⁵² Conversaciones con Jorge Ramón García y César Díaz, comunidad de Riecito, abril 1991.

de los seres. Únicamente los seres no pumé, ávidos de sangre, operan dentro de una lógica de predación, propia del mito que los pumé son, en definitiva, conscientes que no pueden modificar porque así quedó dispuesto el cosmos en el momento de la creación. Aun así, pueden «contener», para utilizar la expresión pumé, la predación tal y como hacen las mujeres cuando pierden, componen y comparten su sangre –durante y después de la menstruación y el parto– a favor de la pervivencia del mundo.

Referencias

Århem, K., Cayón, L., Angulo, G. & García, M. (2004). *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes sobre la gente del agua*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Belaunde, L.E. (2008). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAAP.

Brown, M. (1986). *Tsewa's gift. Magic and Meaning in Amazonian Society*. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press.

Conklin, B. (2001). Women's Blood, Warriors'. Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia. En Th. A. Gregor & D. Tuzin (Eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of Comparative Method*, (pp.141-171). Berkeley: University of California Press.

Crocker, J. C. (1985). *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

Descola, P. (2005). *Par delà de la nature et la Culture*. Paris: Gallimard.

Gragson, T. (1992). The Use of Palma by the Pume Indians of Southwestern Venezuela. *Principes*, 36(3), 133-142. <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/M6D00028.pdf>

Guzmán Gallegos, M.A. (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonia ecuatoriana*. Quito: Abya Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1067&context=abya_yala

Lévi-Strauss, C. (1971). *L'Homme Nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon.

Martínez Mauri, M. (2019). What makes the Guna *dule*? Reflections on the interiority and physicality of people, humans and non-humanas. *The Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*, 24(1), 52-69. <https://doi.org/10.1111/jlca.12310>

Mitrani, P. (1988). Los pumé (yaruro). En W. Coppens (Ed.), *Los aborígenes de Venezuela*, Volumen III (pp.147-213). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales / Monte Ávila.

- Mitrani, P. (1978). Salud y enfermedad en la concepción yaruro: ensayo de antropología médica. *Montalbán*, 8, 329-390.
- Obregón Muñoz, H.; Castillo, C. & Díaz Pozo, J. (1986). *Las palabras de la Creadora*. Maracaibo: UPEMAR.
- Obregón Muñoz, H. & Díaz Pozo, J. (1993). *La diosa del pulgar preñado. Narrativas yarunas*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Orobitg, G. (2018). Mujeres en el origen. Una distribución pumé de los seres del cosmos (Venezuela), *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 169-188
- Orobitg, G. (2015). Lamento ritual de las mujeres pumé. Un ensayo sobre emotividad y política. En M. Gutiérrez Estévez & A. Surrallés (Eds.). *Retóricas de los sentimientos. Etnografías amerindias*, (pp.125-152). Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Orobitg, G. (1999). El cuerpo como lenguaje. La posesión como lenguaje del género entre los indígenas pumé de los Llanos de Apure (Venezuela). *Ankulegui: gizarte antropologia aldizkaria, Extra 0*, 71-82.
- Pitarch, P. (2012). The Two Maya Bodies: An Elementary Theory of Tzeltal Personhood. *Ethnos. Journal of Anthropology*, 77(1), 93-114. <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.590217>
- Santos-Granero, F. (2012). Beinghood and People-making in Native Amazonia. A constructional approach with perspectival coda. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 181-211. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.010>
- Shiratori, K. (2018). *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi, Media Punus, AM* (tesis doctoral). PPGAS, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Surrallés, A. (2003). *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Viveiros de Castro, E. (2004) [1996]. Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.). *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-80). Copenhague: IWGIA.
- Wilbert, J. & Simoneau, K. (Eds.). (1990). *Folk Literature of The Yaruro Indians*. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications, University of California.
- Yu, P. (1997). *Hungry Lighting. Notes of a Woman Anthropologist in Venezuela*. Albuquerque: University of New Mexico Press.