

LA CATEGORIA “MAKÚ”: DE PALABRA AMERINDIA A DENOMINACIÓN PEYORATIVA

SILVIA M. VIDAL
IVIC, Venezuela

Introducción

La mayoría de los antropólogos que investigamos en el Noroeste Amazónico estamos concientes de la complejidad y diferentes significados de la palabra *makú*¹. Con esa denominación: 1) se conocen a varios grupos indígenas² de cazadores especializados que ocupan diversas zonas interfluviales entre Venezuela, Brasil y Colombia; 2) se hace referencia a una posición de rango en el sistema de jerarquías político-religiosas de los grupos Arawakos y Tukanos; 3) se describe una relación simbiótica entre grupos ribereños y selváticos (de regiones interfluviales); y 4) se denominan peyorativamente a la población indígena en contextos urbanos o semi-urbanos. Hasta ahora la complejidad y heterogeneidad del término *makú* ha generado valiosos análisis sobre su significación en los contextos de las relaciones intertribales (Ramos 1980), y su importancia en la identidad étnica cambiante (Jackson

-
1. En este trabajo se distinguirá entre *makú*(s) (o “*makú*”) y *Makú*(s). El primero, con minúsculas, se empleará para designar a la categoría arawaka o colonial, mientras que *Makú* se utilizará para referirse a la familia lingüística y grupo de etnias de la literatura etnográfica.
 2. La Familia Lingüística *Makú* está constituida por al menos seis grupos que son: 1) *Kamaa*, *Dao* o *Dow*, 2) *Hupdë*, *Húbde* o *Jupda*, 3) *Yuhup* o *Yuhúpde*, 4) *Nadëb*, *Nadëbë* o *Makú Nadëb*, 5) *Kakwa* o *Bara Makú*, y 6) *Nukak* (Loukotka 1968; Métraux 1963; Silverwood-Cope 1980; Jackson 1991).

1991), o en la cultura de frontera (Oliveira 1995). Sin embargo, poco se ha estudiado el proceso de cambio experimentado por este término. Es decir, cómo la categoría amerindia makú fue apropiada por el discurso europeo y utilizada como herramienta del diálogo de la posesión colonial (y postcolonial), hasta transformarse en un concepto para caracterizar a grupos indígenas como primitivos, inferiores y atrasados, y por lo tanto objetos de explotación económica y sujetos de dominación imperial.

En este trabajo, centrándonos en la perspectiva de los grupos Arawakos del Noroeste Amazónico (Warekena, Piapoco, Kurripako o Wakuénái, Baré y Baniva), se analizará el origen del término makú y su transformación en una categoría cultural y política del discurso colonial (y postcolonial), de las representaciones de la alteridad, y de las relaciones interétnicas en la región comprendida entre las cuencas del Alto Negro y Alto Orinoco. Esta categoría fundamentalmente se emplea para destacar las diferencias entre los grupos ribereños y los Makús, que se basan en la supuesta superioridad de los primeros sobre los segundos. Sin embargo, la comparación de las sociedades Arawakas, Tukanas y Makús evidencia tanto sus diferencias y elementos estructurales comunes, como que todos estos grupos forman parte de un complejo sistema regional de jerarquías político-religiosas que se caracteriza por el multilingüismo, la práctica de la religión del Kúwai, y variadas modalidades de relaciones interétnicas.

La apropiación de categorías indígenas y su utilización en el diálogo de la posesión colonial, no es un fenómeno exclusivo de la región amazónica, ya que desde la llegada de Colón a las islas y tierra firme del Continente Americano, los grupos indígenas han sido categorizados y representados de las más variadas maneras. Estas representaciones también se extienden a las relaciones que han mantenido entre sí las sociedades Amerindias, las cuales han sido interpretadas desde y para la perspectiva europea y basándose en las ideologías e intereses político-económicos dominantes.

Estas interpretaciones y representaciones forman parte de lo que hoy se estudia como discurso colonial o postcolonial (Seed 1991,1993; H. Vidal 1993; Mignolo 1993), y se considera que constituyen modos característicos de la civilización occidental para definir y caracterizar a la "Otridad/Alteridad" (Said 1978; Coronil 1996). El estudio del discurso colonial y postcolonial surge tanto del reconocimiento de antropólogos e historiadores sobre la utilización de técnicas literarias en la escritura de textos etnográficos e históricos, como del interés de los críticos literarios por la utilización de la

teoría antropológica y la información histórica, para crear interpretaciones diferentes de textos tradicionalmente tenidos como de "alta cultura" (Seed 1991: 181-182). Pero fundamentalmente constituye una crítica interdisciplinaria de Latinoamericanistas, Africanistas y Asianista hacia las historias coloniales por ser versiones mecánicas, homogeneizantes e inapropiadas para entender el encuentro y las relaciones entre colonizados y colonizadores.

Una de sus principales críticas se dirige a la supuesta transparencia del lenguaje (Seed 1991: 183), ya que las palabras, oraciones y frases, dependiendo del contexto, pueden tener simultáneamente varios significados e interpretaciones; a la vez, la comprensión de ese contexto también depende de la interpretación-traducción de las palabras o frases en cuestión. Con este marco de referencia, el análisis y la crítica reflexiva se dirigen hacia el idioma polisémico utilizado por conquistadores, administradores imperiales, viajeros y misioneros, y que fue empleado por los europeos como vehículo (retórica, figuras del habla y formaciones discursivas) para interpretarse, entenderse y gobernarse a sí mismos y a los pueblos colonizados de Ultramar. El estudio del marco lingüístico de la política del gobierno colonial, revela las limitaciones del discurso político europeo, y la manera en la cual el carácter polisémico de este lenguaje le permitió a los criollos apropiarlo y transformarlo en el discurso postcolonial. Este último abarca el lenguaje de los movimientos de independencia, de los nacionalismos postconquista, y su estudio implica tanto el examen de los discursos populares, la literatura de las clases altas y el panfletismo político, como el análisis de su influencia en la construcción de formas narrativas anticoloniales y nacionalistas.

Sin embargo, otro aspecto importante a considerar dentro del análisis del discurso postcolonial, es el de la participación activa tanto de científicos sociales (sociólogos, antropólogos, economistas, historiadores, etc.), docentes, políticos, técnicos, burócratas, misioneros, etc., como de los miembros de los grupos indígenas de los países latinoamericanos contemporáneos (dirigentes, maestros, etc.), en la creación de nuevas concepciones del "indio", de su cultura y de su historia (Jackson 1989).

Del discurso colonial de los siglos XV-XVIII emergieron las categorías "caribes, canivas o canívaes" y "aruaco, arahuaco o arawako". Estas categorías fueron empleadas para representar a los primeros como los malos, antropófagos, salvajes, guerreros, peligrosos y enemigos del sistema colonial, mientras que a los segundos se les caracterizaba como buenos, amisto-

sos, mansos, indefensos y aliados de los europeos. Esta dicotomía “indios buenos/indios malos”, “caribe-aruaco” fue empleada para justificar tanto la esclavitud y las guerras de exterminio contra aquellos grupos etiquetados como “caribes”, como las campañas de “protección” de los grupos “mansos” o “aruacos”. A partir de estas categorías coloniales se derivaron otras como “tapuya”, “guaharibo”, “waica”, “guahibo”, y “makú” que han sido utilizadas para designar a determinados grupos indígenas como “indios salvajes” (Métraux 1963; Hulme y Whitehead 1992).

Por eso en este artículo se sugiere que para comprender los diversos significados tanto de la categoría “makú” como de la naturaleza de las relaciones interétnicas en el Noroeste Amazónico (especialmente entre los Makús y los demás grupos), el análisis y las explicaciones deben basarse en una perspectiva macro-regional e histórica que incorpore el contexto socio-económico, político y multiétnico en el cual se crean, manipulan y desarrollan las identidades y las categorías culturales.

La categoría makú

1. La categoría amerindia makú

Acerca del origen del término makú se han sugerido algunas posibilidades (Arhem 1989; Silverwood-Cope 1990; Oliveira 1995), sin embargo, “makú”³, “máaku”, “macú” o “maco” es una palabra arawaka que literalmente significa “no/sin idioma” (no habla el idioma, no habla nuestro idioma). No obstante, su significado también está relacionado con el lenguaje ritual o shamánico; es decir que, también se puede traducir como “no habla el lenguaje shamánico/sagrado”. Según Filintro Rojas (1994), un historiador Kurripako (Baniwa do Isana o Wakuénai), en el principio (*MIYAKA*) o génesis del Universo (y de la Vía Láctea y del planeta Tierra), el Ser-Espíritu Unico (sólo pensamiento) era el epicentro de la nada (no había lugar o espacio, ni tiempo), y todo estaba en silencio. Aquí ese Ser se conoce como *MAKUKU*⁴ o “silencio.” Luego, el SER-MAKUKU con su pensamiento

3. El sufijo *-ku* también está relacionado con una palabra arcaica que significa idioma sagrado o shamánico y está presente en nombres sagrados como Kúwai, Makuku y Dukuku.

4. *MAKUKU* significa: ma=sin/no; Ku-ku=hablar-idioma sagrado.

inicia la creación de toda vida, separando el tiempo y el espacio, y le "habla" al Universo. En ese momento pasa a ser *DUKUKU* y su habla, canto y/o voz (como trueno) divide al Universo en tinieblas y luz, y a la creación en seis etapas. En cada una de las etapas "habla" uno de sus hijos-espíritus-creaciones, y en la quinta se oye el *KUWAI*⁵ el amplificador del firmamento y "voz" del mundo.

Para la mayoría de los grupos Arawakos contemporáneos que ocupan el Noroeste Amazónico, makú también refiere a un individuo y/o grupo que aunque no tiene agricultura ni comunidad fija de residencia (asentamientos provisionales), ha desarrollado una alta capacidad para movilizarse por las selvas ("escondarse"), y se dedica a la cacería, la pesca y la recolección. Estas características, sin embargo, son las mismas que los Arawakos les atribuyen a las "primeras gentes," a quienes el Kúwai transformó con sus enseñanzas en los antepasados de los grupos actuales. Por eso, la categoría makú está relacionada tanto con los "antigüeros", primeros antepasados, o ancestros-fundadores de los grupos Arawakos, como con una estrategia de adaptación y sobrevivencia que han empleado los antepasados para enfrentar determinadas situaciones o procesos que han puesto en peligro la existencia de los grupos. Es decir que, algunos grupos Makús son considerados como los ancestros de determinados sibs, fratrías y grupos Arawakos. También existen historias orales que relatan que muchos sibs, fratrías y grupos Arawakos se transformaron en Mákús para poder sobrevivir al proceso colonial (Wright 1981, 1993; Hill 1983, 1993; S. Vidal 1987, 1993).

La categoría makú originalmente formaba, y aún forma, parte del complejo sistema macro-regional de jerarquías político-religiosas y que abarcaba a los grupos Arawakos, Tukanos, Makús, Witotos, Caribes, etc., del Noroeste Amazónico. Dentro de este sistema macro-regional, makú refería tanto al culto de los antepasados y la religión del Kúwai, como al lugar ocupado por un individuo o grupo en una determinada posición jerárquica y el oficio práctico-ritual asociado con este rango. En este sentido, makú puede ser tanto un individuo, subgrupo, o grupo ribereño como uno de las zonas interfluviales. A partir de este concepto y dentro del sistema macro-regional de

5. Kúwai (Kúai, Kúwe, Katsímánali, He o Yuruparí) es un héroe civilizador y transformador del orden social. A él se le atribuyen la introducción de la agricultura, de las ceremonias de iniciación de jóvenes de ambos sexos, de sociedades secretas masculinas, entre otros importantes logros culturales.

distribución de rangos, oficios y servicios rituales y seculares, se generó una compleja trama de especializaciones, guerras y alianzas, multilingüismo, exogamia, jerarquías y relaciones políticas regionales entre los grupos que han compartido una historia común e importantes aspectos de una estructura social y religiosa.

2. “Makú” como categoría colonial

Desde los primeros viajes de Colón se forjó en el discurso colonial una tipología para representar a las poblaciones indígenas: 1) “caribes” o belicosos y enemigos, 2) “arauacos”, o mansos y aliados, y 3) “esclavos e inferiores” o belicosos y enemigos, pero perseguidos por los “canívaes” o caribes (Colón 1985a, 1985b; Pané 1974). El origen de makú como categoría del discurso colonial está estrechamente relacionado a esta tipología.

Inicialmente se empezó a utilizar la dicotomía “caribe-aruaco” para distinguir entre los indios “caribes, bravos, bárbaros, guerreros, antropófagos, esclavistas” y los indios “arauacos o tainos, mansos, indefensos, esclavos”. Colón (1985b), apropiándose de la categoría “caniva o caribe” de los indígenas Tainos, fue el primero en emplearla en su Carta a Luis Santángel⁶. En ella, el Almirante afirmaba no sólo que los Canivas eran “tenidos” por los demás indígenas como feroces, antropófagos, ladrones y esclavistas, sino que los otros indios no-Canivas eran demasiado “cobardes” (Colón 1985b: 227).

Posteriormente, en la actual República Dominicana, Colón y sus hombres se enfrentaron a los *Ciguayos* (otro grupo Arawako de las Antillas Mayores, diferente a los llamados Tainos), quienes no eran canivas ni cobardes, pero sí estaban armados y eran enemigos de los “Caribes” de otras islas antillanas y de tierra firme (Colón 1985b; Pané 1974). De hecho el primer enfrentamiento bélico entre europeos y amerindios ocurrido en América se produjo precisamente porque los Ciguayos fueron etiquetados como “caribes” (Colón 1985a: 187-189). Estos indios también eran denominados como *Macorixes*⁷ por los Tainos, y además como no eran mansos o aliados

6. Esta Carta de Colón fue traducida al latín y fue el documento más leído de toda Europa en 1493 y años posteriores (Hulme y Whitehead 1992: 9).

7. Probablemente *Macorixe* también es una categoría arawaka antillana, con significados similares a los de la categoría makú entre los Arawakos del Noroeste Amazónico (ver Pané 1974).

de los europeos, contribuyeron a formular el tercer tipo de indios: salvajes, feroces, e inferiores a los Tainos (quienes son tenidos como más desarrollados), pero que son atacados y esclavizados por los "caribes", y por ende sujetos del "rescate" y de la esclavitud a manos de los europeos.

Durante el Siglo XVI en varias regiones de Suramérica, como las costas de Venezuela y Brasil, se continuó justificando el exterminio y/o la esclavitud de la población amerindia argumentando la práctica de la antropofagia y el salvajismo (Vespucio 1992: 72), e incluso se llegó a categorizar como "esclavos" a los prisioneros de guerra o víctimas de una supuesta antropofagia ritual (Staden 1992: 190). Para el período comprendido entre los Siglos XVI y XVII, se empleó la dicotomía indios "mansos" e indios "tapuyos" o "bravos" para esclavizar o eliminar a los grupos amerindios rebeldes (Cardim 1992: 218). A fines del Siglo XVII y durante el XVIII, en la región de la cuenca del Río Negro los grupos Arawakos y los "Yauapery" eran categorizados como indios "caribes", y se les describía como bravos y antropófagos, a quienes se podía comprar o rescatar esclavos o makús (Furtado 1906; Koch-Grünberg 1995, T. I: 57; Sampaio 1825; Vidal 1993).

Las primeras menciones de la categoría y grupos Makús del Noroeste Amazónico datan del Siglo XVIII (Szentmartonyi 1753 en Wright 1981; Sampaio 1825; Bovadilla 1954). A partir de ese período, en las fuentes históricas, etnohistóricas y etnográficas los individuos y los grupos son definidos como makús en base a la "presencia" de un conjunto de características que se les atribuyen. Hemos dividido estas características en nueve agrupaciones que incluimos a continuación:

1) selváticos y/o salvajes (Daniel 1916a: 352; Spruce 1908: 277-278; Métraux 1963: 862);

2) nómadas sin residencia fija, aldeas o casas (Daniel 1916a: 352; Spruce 1908: 344-345; Sampaio 1825: 80; Baena 1886: 286; Koch-Grünberg 1995, T. I: 50-51, 56-57; Métraux 1963: 865);

3) sin agricultura, sólo viven de la naturaleza (frutos silvestres) y la cacería, fabrican curare, cestas e intercambian con los indios ribereños o más desarrollados (Baena 1886: 278; Sampaio 1825: 80; Koch-Grünberg 1995, T. I: 56-57; Steward 1963: 143; Métraux 1963: 865-866); sus ali-

mentos los comen crudos o poco cocidos (Baena 1886: 278; Sampaio 1825: 80);

4) ladrones (Sampaio 1825: 80; Baena 1886: 278; Koch-Grünberg 1995, T. I: 57);

5) miserables y despreciados por los otros indios más desarrollados (Sampaio 1825: 80; Spruce 1908: 344-345; Koch-Grünberg 1995, T. I: 56-57; Rice 1934: 20-21; Métraux 1963: 865-866);

6) temerosos, débiles, pusilánimes, fugitivos que viven escondidos o escapan a las selvas (Arriaga y Solano 1954: 264; Bovadilla 1954: 306; Koch-Grünberg 1995, T. I: 56-57; Métraux 1963: 866);

7) esclavos, sirvientes o son esclavizados por los grupos indígenas más desarrollados (Caribes, Arawakos, Tukanos) para explotarlos o para venderlos a los no-indígenas (Bovadilla 1954: 306; Spruce 1908: 344-345; Koch-Grünberg 1995, T. I: 56-57; Métraux 1963: 866);

8) grupos primitivos que viven en la edad de la piedra, o tribus marginales que representan un pueblo antiguo, un sustrato cultural o una raza de indígenas muy anterior a las otras sociedades tribales más desarrolladas las cuales sistemáticamente los han ido exterminando o asimilando (Koch-Grünberg 1995, T. I: 52; Rice 1934: 21; Zerries 1995: 22; Steward 1963: 143; Métraux 1963: 865);

9) hay dos clases de Makús, los mansos los cuales son los asociados con la esclavitud y servilismo (Spruce 1908: 344-345; Koch-Grünberg 1995, T. I: 50-52, 56-57; Métraux 1963: 865), y los bravos que no sólo asustan y atacan a los indios ribereños aldeados y a los poblados criollos (Gurjão 1896: 191; Spruce 1908: 277; Koch-Grünberg 1995, T. I: 50-51; Métraux 1963: 866) sino que son un poco más desarrollados que los otros Makús pues tienen pueblos con casas y agricultura incipiente (Métraux 1963: 866).

Ramos (1980: 142) señala que el término makú también ha sido aplicado a los “waika” y “xiriana”, dos subgrupos Yanomami. Métraux (1963: 862), a su vez, indica que los términos makú, “tapuya” y “guaharibo” constituyen designaciones para “cualquier indio salvaje”. La categoría “tapuya”, originalmente era una denominación tupí para designar a poblaciones que no eran o no hablaban idiomas tupís; posteriormente, esta categoría fue apropiada por los europeos para denominar aquellos grupos amerindios que divergían en lengua y cultura de los indios Tupís (Neto 1992: 301), a los cuales se les caracterizaba como indios salvajes, bravos o bárbaros, noma-

das sin casas, sin agricultura, cazadores, comedores de carne cruda, ladrones, antropófagos, guerreros, traicioneros, feroces, esclavos, sirvientes o esclavizados por sus vecinos indígenas más desarrollados (Staden 1992: 190; Souza 1992: 192; Cardim 1992: 218; Ferreira 1894: 18-19, 116; Barreto 1898: 44; Daniel 1916b: 480; Spruce 1908: 280-281).

"Guaharibo" o "wajáriwa" es un término empleado por los Barés (Arawakos) y otros indígenas del Alto Orinoco, para denominar a los Yanomami. Sin embargo, Hamilton Rice (1934: 27-28) empleó esa categoría para describir a los Yanomamis como indios de selva merodeadores (nómadas), antropófagos, comedores de alimentos crudos (cacería) y frutas silvestres, guerreros que fabrican curare, pero que no cultivan, ni tienen perros. Otro de los grupos considerados como makú fueron los "guahibos", quienes para el Siglo XVIII fueron descritos como seres brutos que viven errantes sin casas, no siembran y se alimentan de la cacería y de frutos silvestres que pueden atrapar (Arriaga y Solano 1954: 264).

Estas similitudes en las características atribuidas a los indígenas denominados como makús, tapuyas, waikas, guahibos y guaharibos, indican que esos términos constituyen los usos locales de categorías políticas y coloniales que han sido empleadas para justificar el proceso sistemático de esclavitud y explotación, de expropiación de recursos y tierras, y de exterminio de determinadas poblaciones amerindias. Tanto la existencia de estas similitudes como la revisión de las fuentes históricas tempranas también me permiten sugerir que es muy probable que estas denominaciones locales, y específicamente la de makú, se deriven de las categorías coloniales tempranas. Es decir, que ha sido una constante del colonialismo europeo y del discurso de la posesión colonial, el apropiarse de categorías indígenas, para redefinirlas y utilizarlas en la justificación de los intereses político-económicos imperiales.

Se puede afirmar que las categorías coloniales como makú, caribe y aruaco, entre otras, han estado asociadas con los siguientes intereses económicos y políticos de las potencias coloniales: 1) la existencia y explotación de recursos estratégicos (por ejemplo, minas de oro); 2) el control de las redes amerindias de comercio e intercambio de tierra firme y entre ésta y las Antillas (Colon 1985a, 1985b; Hulme y Whitehead 1992); y 3) el surgimiento, la consolidación y las ganancias de instituciones tales como la encomienda, el repartimiento, el rescate o resgate, las guerras justas y las "entradas" o "descimentos".

3. "Makú" como categoría interétnica postcolonial

La categoría interétnica makú emerge de la combinación de la categoría colonial, la categoría amerindia y la influencia de la literatura de exploradores, misioneros y antropólogos en el contexto de la formación y consolidación de la cultura de frontera (Oliveira 1995) en el Noroeste Amazónico.

Entre los grupos Arawakos, Tukanos y Makús relaciones interétnicas están moldeadas y se fundamentan en los modelos e ideologías que surgen de las creencias y rituales sagrados del Kúwai, las posiciones de rango (y los oficios a ellas relacionadas) y las historias orales y otras formas de conocimientos indígenas. También influye de manera determinante la dinámica de las relaciones de estos indígenas con las autoridades civiles, militares y eclesiásticas de los estados-nacionales en los que se ubican sus territorios. Igualmente inciden la interacción y los conflictos entre los diversos grupos étnicos indígenas y criollos locales.

En la literatura antropológica hasta finales de la década de los años 1970s, sólo se enfatizaban la interacción entre indígenas y poco se estudiaban las relaciones de los Makús, Arawakos y Tukanos con los no-indígenas y sus instituciones (Steward 1963; Métraux 1963; Koch-Grünberg 1995; C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979). El criterio más común era considerar a los Makús como indios marginales, explotados o esclavizados por los grupos ribereños, y que su cultura era distinta de la de los otros amerindios debido a las diferencias existentes entre los ecosistemas ribereños y los interfluviales.

Estas características se basan tanto en modelo elaborado para definir a las culturas de "Selva Tropical" (entidades autocontenidas, atemporales), como en los datos aportados por etnólogos como Koch-Grünberg y Nimuendajú sobre las condiciones de vida de los Makús y los otros grupos para principios del presente siglo. A pesar de que se menciona la marginalidad y explotación de los Makús, sin embargo, tanto Nimuendajú como Koch-Grünberg (Koch-Grünberg 1995; Silverwood-Cope 1990) sólo mencionan pocos casos o ejemplos de la supuesta esclavitud, y no aportan evidencias para demostrar la naturaleza de tal servidumbre. Además para el momento en que Koch-Grünberg estaba recolectando sus datos (1903-1905), la entera región estaba bajo el dominio de la economía del caucho y de la explotación más inhumana de la población indígena.

No obstante, estudios antropológicos recientes han reorientado sus interpretaciones y han empleado otros criterios para definir las relaciones entre los Makús y otros grupos indígenas (Ramos 1980; Jackson 1983; Ahrem 1989; Silverwood-Cope 1990; Chernela 1993). Estas pueden resumirse de la siguiente manera:

1) la interacción entre los indios ribereños y selváticos ha sido variadamente calificada como desigual, asimétrica, de dominación, de servilismo, de esclavitud, simbiótica, o de patrón-cliente; y

2) los Makús son los que controlan la interacción entre ellos y los indios ribereños debido a que ellos son los que inician los vínculos y los que en última instancia rompen las relaciones con sus socios, huyendo a las selvas.

También se ha señalado la influencia de las relaciones entre los indios ribereños y los criollos locales en la apropiación de estos últimos de la categoría makú. Es decir, que las opiniones y conceptos emitidos por los indios ribereños han servido para respaldar las características económicas, humanas y socioculturales atribuidas a los Makús en la región del Noroeste Amazónico. Los indígenas ribereños que han influido las definiciones de los Makús, generalmente son indios de misión, cuyos padres y abuelos estuvieron insertos en el sistema esclavista del caucho, y el modelo que toman estos indígenas es el que han implantado las misiones; en dicho esquema se considera que los indios ribereños están más próximos a la "civilización."

Para ilustrar incluimos algunas características y definiciones contemporáneas recogidas en poblaciones (criollos e indígenas) de las zonas del Vaupés y Alto Negro y atribuidas a los grupos Makús:

Los Makús son "seres miserables que precisan mejorar sus condiciones de vida y además esclavizados por los indios ribereños que ya disfrutaban de las ventajas de la civilización y son más adelantados" (comunicación personal de un misionero salesiano; en Ramos 1980: 138); los Makús "son pacíficos, de buena naturaleza, curiosos, sensibles, felices, amistosos e indefensos" (definiciones sobre los Nukak tomadas en Calamar, Guaviare, Colombia, un poblado criollo con poco contacto con indígenas; en Jackson 1991: 2); los Makús "son caníbales, comedores de carne cruda, ladrones, no se bañan, no usan ropa, tienen bajo nivel de desarrollo mental y son como niños" (pobladores de Mitú, Vaupés, Colombia, hablando sobre los mismos indígenas Nukak; en Jackson 1991: 9); los Makús "son indios salvajes que no tienen casas, no practican la agricultura y viven nómadas en las selvas"

(definiciones tomadas de colonos y comerciante criollos; en Ahrem 1989: 9).

También se ha mencionado que la adopción de la categoría colonial makú ha generado en algunos grupos indígenas graves problemas de identidad, ya que esa categoría está estrechamente relacionada con las definiciones locales de la indianidad. La mayoría de los autores que han realizado estudios entre los Tukanos, coinciden en señalar que la interacción entre ellos y los Makús se caracteriza por la ambigüedad con que fluctúa la separación entre el "otro" categóricamente "otro" y el "otro" visto en términos de la identificación e incorporación en el "sí mismo" (Hugh-Jones 1979; Jackson 1983, 1991; Chernela 1993). Para los Tukanos, sus relaciones con los Makús (a pesar de las variaciones locales y regionales) se fundamentan en las representaciones que ellos han construido de estos últimos, las cuales incluyen el considerarlos como casi-gente, de baja posición jerárquica (o Tukanos de reciente factura) y servidores/sirvientes (Jackson 1983, 1991). No obstante, se ha señalado que dentro del sistema jerárquico de los Tukanos existe una complementariedad en el dominio político-económico entre los rangos de "jefe" y de "servidor" (Hugh-Jones 1979: 56-57), la cual puede deberse a que para los Tukanos servir no es un signo de inferioridad, sino el privilegio de alguien con algo que ha hecho, con algo que dar, de un anfitrión con sus huéspedes (Jackson 1983: 58). Sin embargo, en los contextos interétnicos, que incluyen a los no-indígenas, tanto los Makús como los sibs Tukanos de menor jerarquía son rechazados y menospreciados.

Por eso consideramos que, además del etnocentrismo Tukano, este sesgo peyorativo hacia los Makús se debe a la utilización (y popularización) de la categoría colonial makú en la escala de las representaciones; es decir que, los Tukanos estarían ocupando una posición intermedia oscilando entre los no-indígenas y los Makús, quienes estarían en el otro extremo simbolizando lo "hiper-indio" (Jackson 1991). Según Jackson (1991: 26), dada la semejanza entre las actitudes de los Tukanos del Vaupés hacia los Makús y las de los blancos hacia los indios, el rechazo y el menosprecio de los Tukanos hacia los Makús significan un rechazo parcial, aunque muy doloroso, de la mismidad o del sí mismo⁸.

8. Jackson (1991: 33) en la Nota Final 18 cita un ejemplo tomado de Ezio Ponzo, en el cual se indica que en los dibujos hechos por Tukanos del Alto Negro en Brasil, los Tukanos

Los Arawakos relacionados e integrados al sistema de fratrías con exogamia lingüística de los Tukanos (Ej.: Tarianas), comparten los mismos criterios y ambigüedades que sus cuñados y parientes sobre los Makús. Esto también es válido para algunos individuos pertenecientes a grupos Arawakos (Banivas, Warekenas, Barés, Piapocos) que viven en centros urbanos o semi-urbanos y cerca de las misiones, en donde existen intensas relaciones entre indígenas y criollos. Pero para otros individuos y grupos Arawakos como los Banivas, Warekenas y Kurripakos de las cuencas del alto Guainía y alto Orinoco, los criterios con que se representan a los Makús y sus relaciones con ellos varían. Para estos Arawakos, los Makús son potenciales cuñados, socios comerciales y aliados, parientes de sus antepasados (antiguos Arawakos que ahora son Makús), o "retratos vivientes de los que eran sus antepasados (es decir que, ellos conservan las costumbres de los ancestros).

También hay que destacar que algunos grupos Tukanos y la mayoría de los Arawakos comparten con los Makús el culto o religión del Kúwai. Para los Arawakos compartir con los Makús la religión del Kúwai es un hecho vital, pues consideran que ellos y los Makús son los únicos indios que todavía conocen y se desplazan por los *Caminos del Kúwai*⁹. Los Caminos del Kúwai constituyen no sólo un poderoso marcador de la indianidad, sino que en casos extremos significan la diferencia entre el exterminio y la sobrevivencia de individuos y grupos. Para los Arawakos, alrededor de la religión del Kúwai y el sistema de fiestas rituales asociados a la misma, se construyen y transforman las identidades y éstas continuamente nutren y le dan coherencia al sistema regional de jerarquías político-religiosas que organiza a los grupos en el Noroeste Amazónico; y ésto incluye a los criollos con los cuales están vinculados por exogamia o relaciones comerciales.

Por otra parte, Silverwood-Cope (1990) ha señalado que los Makús son los que al final controlan las relaciones entre ellos y los grupos ribereños,

"buenos" y "atractivos" están trajeados como los no-indígenas, mientras que a los "salvajes" Makús se les viste a la usanza de los Tukanos tradicionales, utilizando sus ropajes rituales con plumas y pinturas corporales.

9. Los Caminos del Kúwai además de abarcar formas complejas de conocimientos ancestrales, constituyen una red de caminos fluviales, terrestres y fluvioterrestres que fueron construidos por el Kúwai y su tropa. Estos caminos conectan importantes cuencas y regiones de Suramérica.

ya que ellos son los que evalúan, buscan o evaden el contacto con los no-Makús. También se ha indicado que actualmente algunos grupos Makús han adoptado el estilo de vida de los Tukanos y Arawakos en las comunidades cercanas a asentamientos criollos y misiones. Ramos (1980: 169) señala que los Makús asimilados a los grupos ribereños presentan actitudes de superioridad con respecto a l resto de sus parientes; esta actitud de los Makús hacia sus parientes es muy similar a la observada en los grupos ribereños con respecto a los Makús, y la autora considera que ambos casos son el resultado de la acción misionera salesiana¹⁰. En ese contexto, los grupos ribereños son considerados como "más civilizados" porque hablan mejor el idioma europeo, visten ropas, tienen conucos más grandes y conocen mejor el río.

Por todo lo expuesto, considero que los Makús fundamentan tanto su participación en el sistema de jerarquías que comparten con los demás poblaciones indígenas, como su control sobre sus relaciones con los grupos ribereños, en su profundo conocimiento de las selvas, su estilo de vida y su participación en la religión del Kúwai.

Conclusiones

Si bien cada imperio colonial (español, portugués, inglés, etc.) exhibió rasgos distintivos, todos ellos comparten la creación del objeto de sus imperios a través de sus diferentes idiomas y variadas practicas discursivas; es decir, la recreación y representación de los territorios y grupos conquistados (Seed 1993). Estas creaciones y representaciones fueron adoptadas por las sociedades postcoloniales y fueron reforzadas por exploradores y científicos.

10. En la literatura antropológica sobre el Noroeste Amazónico, constantemente se hace referencia al importante rol que desde las primeras décadas de este siglo han jugado las misiones, y en especial las misiones salesianas, en la popularización de "makú" como categoría peyorativa y discriminatoria, así como en la atribución de una pretendida superioridad de los grupos ribereños sobre los de las zonas interfluviales (c.f., Ramos 1980; Jackson 1983, 1991; Chernela 1993; Oliveira 1995). Sin embargo, considero que la complejidad de este tema no sólo requiere de más investigación de campo y bibliográfica, sino de discutirse en un artículo aparte.

Coronil (1996) denomina "Occidentalismo" a esas modalidades coloniales de discurso y representación. Según este autor, el proceso de construcción de las identidades colectivas en el Occidentalismo se distingue porque las representaciones están unidas a la dominación efectiva de Occidente. Sin embargo, Coronil (: 78) también señala que si bien existe una relación importante entre poder y conocimiento, la dominación de los pueblos no-occidentales siempre es parcial y tiene lugar a través de procesos de transculturación que también transforman al Occidente. Es decir, que si bien la dominación colonial y el Occidentalismo influyeron en las relaciones interétnicas y en la (re-)construcción de las sociedades no-occidentales, todo este proceso a su vez generó y moldeó a las sociedades criollas.

En este artículo hemos visto que la categoría colonial makú constituye una modalidad local o regional de occidentalismo que ha influido en la construcción de las identidades de indígenas y criollos por igual. El proceso ha sido muy dinámico porque las categorías indígenas han sido apropiadas por los europeos, pero igualmente han hecho los indígenas con las categorías europeas. En este diálogo, intercambio y confrontación de categorías se han basado las relaciones interétnicas del Noroeste Amazónico.

La compleja heterogeneidad y diversidad de pueblos y culturas que coexisten en el Noroeste Amazónico ha incidido en las relaciones interétnicas de esa región y en la ambigüedad de las categorías y representaciones de la Alteridad. Imbuidas del discurso colonial se generaron esquemas de interpretación y representación de las sociedades Makús y de sus relaciones con los pueblos ribereños. En la mayoría de estos esquemas aun persisten enfoques simplistas e interpretaciones parciales, los cuales se deben a que por mucho tiempo, la producción antropológica sobre la región se había dedicado al estudio profundo de un grupo en particular, o al de un tópico o proceso específico en varios grupos de una misma familia lingüística. Sin embargo, los pocos estudios que han empleado un enfoque regional y centrado el análisis en las complejas relaciones multiétnicas han arrojado interesantes resultados. En efecto, Jackson (1991) destaca la estrecha relación que existe entre el término makú y los procesos de reproducción de las identidades étnicas; también la autora subraya la ambigüedad de esa categoría tanto entre indígenas como entre no-indígenas. Ramos (1980: 171)¹¹, por su

11. En otro trabajo de Ramos (1995) se documenta otro caso de relaciones complejas que también han sido mal interpretadas: Sanumás y Ye'kuanas. Arvelo-Jiménez (1996: 227)

parte, demuestra las similitudes existentes entre el esquema con el que se caracteriza a las estructuras de clases y de relaciones de dominación en las sociedades nacionales latinoamericanas, y el que se ha empleado para describir las interacciones intertribales entre los Makús y los indios ribereños. Oliveira (1995) analiza a la región del Noroeste Amazónico como una “compleja cultura de frontera” debido a que la conforman tanto formaciones socioculturales particulares que revelan sistemas simbólicos y cognoscitivos específicos, como actores sociales que incluyen a los diferentes pueblos indígenas y a los misioneros, funcionarios civiles y militares de los estados-nacionales, trabajadores de diversos orígenes, etc..

Por eso en este artículo queremos sugerir que la verdadera comprensión de la naturaleza de las relaciones interétnicas en el Noroeste Amazónico, y especialmente la de la interacción entre los Makús y los demás grupos, debe basarse en una perspectiva macro-regional que incorpore el contexto socio-económico, político, multilingüe y multiétnico en el cual se crean, manipulan y desarrollan las identidades y las categorías. Hoy por hoy, entre la crisis sociopolítica, económica y estructural y los procesos de integración que experimenta Suramérica, el análisis del sistema macro-regional o compleja cultura de frontera del Noroeste Amazónico (criollos, indígenas, negros, etc., de Venezuela, Brasil y Colombia) constituye un campo de estudio por derecho propio, el cual aportaría importantes lecciones y soluciones a los países involucrados, acerca de los procesos de creación, recreación y transformación de las identidades, en los que a veces se experimentan vivencias muy dolorosas.

afirma que las acusaciones contra los Ye'kuanas por la supuesta esclavitud y explotación a la que someten a los Sanumás, son magistralmente desmentidas en el trabajo de Ramos. Esta autora aporta la percepción de los propios Sanumás sobre sus relaciones con los Ye'kuanas, los servicios que se prestan unos a otros y alianzas que inexorablemente los vinculan.

BIBLIOGRAFIA

- AHREM, Kaj. 1989. Makú, the Makuna and the Guiana System: Transformations of social structure in Northern Lowland South America. *Ethnos* 54 (1-2): 4-22.
- ARRIAGA, Fr. Julian de y Josef Solano. 1954 [1771]. "Viage del Excmo. Señor D. Josef Solano Marques del Socorro en la provincia de Guayana; Siendo Capitan de la Real Armada, y comisionado por Estado con D. Josef de Iturriaga Jefe de escuadra, D. Eugenio de Alvarado Marques de Tovedoso; Coronel de Infanteria y D. Antonio de Urrutia Capitan de Navio, para efectuar los acordados limites de los Dominio del rey Fidelisimo, en la parte Septentrional de la America Meridional". In *Reluciones Geográficas de Venezuela (1767-68)* (D. Altolaguirre y Duvale, comp.). Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República. pp. 243-288.
- ARVELO-JIMENEZ, Nelly. 1996. Sanumá Memories: La Inmolación de la Cultura Afable. *Anuário Antropológico* 95: 225-229.
- BAENA, Coronel Antonio Ladislau Monteiro. 1886. Observações ou Notas Ilustrativas Dos Primeiros Três Capítulos Da Parte Segunda Do Thesouro Descoberto No Rio Amazonas. *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Tomo V, No 19: 275-311. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmeert & C.
- BARRETO, Domingos Alves Moniz. 1898. Plano Sobre a Civilização dos Índios do Brazil. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Tomo XIX: 33-91. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- BOVADILLA, Francisco de. 1954. "Copia de carta dirigida a C. Jose Solano por el Alférez Don Francisco de Bovadilla, comisionado al reconocimiento del alto Orinoco". In *Reluciones Geográficas de la Gobernación de Venezuela (1767-68)* (D. Angel de Altolaguirre y Duvale, comp.). Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República. pp. 305-317.
- CARDIM, Fernão. 1992 [1625]. "De la Diversidad de Naciones y Lenguas". In *La Fundación de Brasil. Testimonios 1550-1700* (Darcy Ribeiro y Carlos de Araújo Moreira Neto, comp.). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Tomo 185: 216-219.
- CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Northwest Amazon: A sense of place*. Austin: University of Texas Press.
- COLON, Cristóbal. 1985a. "Diario De A Bordo". In *Cristóbal Colón: Diario de a bordo* (Luis Arranz, ed.). Madrid: Historia 16. pp.69-216.
- _____. 1985b. "Carta de Colón a Luis de Santángel. 15 de febrero-14 de marzo de 1493". In *Cristóbal Colón: Diario de a bordo* (Luis Arranz, ed.). Madrid: Historia 16. pp. 219-229.
- CORONIL, Fernando. 1996. Beyond Occidentalism: Towards non-imperial geographical categories. *Cultural Anthropology* 11(1): 51-87.
- DANIEL, João, S.J. 1916a. Thesouro Descoberto no Maximo Rio Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Tomo II: 329-374. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

- _____. 1916b. Parte Segunda do Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II: 459-512. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- FERREIRA, João de Souza. 1894. America Abreviada. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LVII, Parte I: 5-150. Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil.
- FURTADO, Francisco Xavier Mendoca. 1906. Viagem que fez o Illm. Sr. ..., do Conselho Da Sua Magestade Fidelissima, commendador de Santa Marinha de Mattas de Lobos na Ordem de Christo, Governador e capitão general do maranhao, etc. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LXVII, Parte I: 251-337. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- GURJÃO, Hilario Maximiano Antunes. 1896. Descrição Da Viagem feita desde a cidade da Barra do Rio Negro pelo rio do mesmo nome. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XVIII: 183-196. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- HILL, Jonathan D. 1983. *Wakuenai Society: A processual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela*. Doctoral Thesis. Indiana University.
- _____. 1993. *Keepers of the Sacred Chants: The poetics of ritual power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HULME, Peter y Neil L. Whitehead. 1992. "Introduction". In *Wild Magesty: Encounters with Caribs from Columbus to the present day* (P. Hulme y N. L. Whitehead, eds.). Oxford: Clareston Press. pp. 1-16.
- JACKSON, Jean E. 1983. *The Fish People: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1989. Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies? *Dialectical Anthropology* 14(2): 127-143.
- _____. 1991. *Hostile Encounters between Nukak and Tukanoans and Changing Ethnic Identity in the Vaupés, Colombia*. Paper given in session on "Voices of Oppression: De-Mythologizing the Political Culture of Coercion and Terror in Latin America". Latin American Studies Association XVI International Congress. Washington, D.C.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1995. *Dos Años entre los Indios*. Vols. 1 y 2. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- LOUKOTKA, Cestmir. 1968. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: Latin American Center, University of California Press.
- METRAUX, Alfred. 1963. "The Hunting and Gathering Tribes of the Rio Negro Basin". In *Handbook of South American Indians* (J. H. Steward, ed.). New York: Cooper Square Publishers Inc. Vol 3: 861-867.

LA CATEGORIA "MAKÚ"

- MIGNOLO, Walter. 1993. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural critique or academic colonialism? *Latin American Research Review* 28(3): 120-134.
- NETO, Carlos de Araújo Moreira. 1992. "Comentarios". In *La Fundación de Brasil. Testimonios 1550-1700* (Darcy Ribeiro y Carlos de Araújo Moreira Neto, comp.). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Tomo 185.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. 1995. *O Mundo Transformado. Um Estudo da "Cultura de Fronteira" no Alto Rio Negro*. Belém-Pará: PR/MCT/CNPq, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- PANE, Fray Ramón. 1974. *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios* (J.J. Arrom, ed.). México: Siglo XXI.
- RAMOS, Alcida R. 1980. *Hieraquia e Simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec.
- _____. 1995. *Sanumá Memories. Yanomami Ethnography in Times of Crisis*. Madison: University of Wisconsin Press.
- RICE, A. Hamilton. 1934. *El Río Negro (Amazonas) y sus grandes afluentes de la Guayana Brasileña*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- ROJAS, Filinto. *El MIYAKA o Principio: Conocimiento Kurripako*. M.s.
- SAID, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. 1825. *Diário da viagem que em visita, e Correição das povoações da capitania do S. José do rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da Mesma ... no anno 1774 e 1775*. Lisboa: Typographia da Academia.
- SEED, Patricia. 1991. Colonial and Postcolonial Discourse. *Latin American Research Review* 26(3): 181-200.
- _____. 1993. More Colonial and Postcolonial Discourses. *Latin American Research Review* 28(3): 146-152.
- SILVERWOOD-COPE, Peter L. 1990. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Universidade de Brasília.
- SPRUCE, Richard. 1908. *Notes of a Botanist on the Amazon & Andes* (A. R. Wallace, ed.). London: McMillan and Co., Limited. Vols I y II.
- STADEN, Hans. 1992 [1557]. "El Héroe Canibal". In *La Fundación de Brasil. Testimonios 1550-1700* (Darcy Ribeiro y Carlos de Araújo Moreira Neto, comp.). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Tomo 185: 185-191.
- STEWART, Julian H. 1963. *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- SOUZA, Gabriel Soares de. 1992 [1587]. "Carácter y Costumbre de los Indios Aimorés". In *La Fundación de Brasil. Testimonios 1550-1700* (Darcy Ribeiro y Carlos de Araújo Moreira Neto, comp.). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Tomo 185: 191-193.
- VESPUCIO, Américo. 1992. "Carta Mundus Novus (1503)". In *La Fundación de Brasil. Testimonios 1550-1700* (Darcy Ribeiro y Carlos de Araújo Moreira Neto, comp.). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Tomo 185: 67-74.
- VIDAL, Hernán. 1993. The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A perspective from literary criticism. *Latin American Research Review* 28(3): 113-119.
- VIDAL, Silvia M. 1987. *El Modelo del Proceso Migratorio Prehispánico de los Piupoco: Hipótesis y evidencias*. Tesis de Maestría. Caracas. CEA-IVIC.

SILVIA M. VIDAL

- _____. 1993. *Reconstrucción de los Procesos de Etnogénesis y de Reproducción Social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)*. Tesis Doctoral. Caracas. CEA-IVIC.
- WRIGHT, Robin. 1981. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Doctoral Dissertation. Ann Arbor: University of Michigan Microfilm.
- _____. 1993. Pursuing the Spirit: Semantic construction in Hohodene Kalidzamai chants for initiation. *Amerindia* 18: 1-39.
- ZERRIES, Otto. 1995. "Theodor Koch-Grünberg: Su Vida y Su Obra". In *Dos Años entre Los Indios* (Theodor Koch-Grünberg). Volumen I: 19-31. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.