



## **El sistema clasificatorio de los accidentes geográficos de los mundos piaroa**

**Alexander Mansutti Rodríguez<sup>1</sup>**  
**Juan Francisco García<sup>1</sup>**

### **Introducción**

En un análisis de la toponimia piaroa (Mansutti Rodríguez y García, ms), evidenciábamos la existencia de dos niveles discursivos: uno referente al mundo cotidiano-material y otro al mundo sagrado-invisible. En este artículo nos proponemos describir y analizar el sistema clasificatorio del sistema de categorías descriptoras del paisaje piaroa, a partir de algunas categorías concretas, atendiendo a estos dos grandes niveles de realidad reconocidos por ellos.

Los Piaroa, también conocidos como Dea'ruwa y Uwotjuja, son un grupo indígena de filiación sáliva para el que la palabra hilvanada en discursos es el más poderoso instrumento creador de realidades: fue el nombre propio de las cosas el que permitió crearlas, son las propiedades de los nombres propios las que permiten curar las enfermedades, crear los bienes necesarios para la vida y vencer a los enemigos (Mansutti Rodríguez 2002; 2003a). La palabra es poder y es poderosa: poder, porque ella es fuerza en sí misma superior a otras fuerzas; poderosa, porque ella transforma al mundo y lo recrea. Los Piaroa son una de las expresiones societarias más acabadas en el uso de la palabra como instrumento de poder, utilización a la que ya han aludido Santos Granero (1986; 1994) y Descola (1988), y antes de ellos Clastres (1974). Hacer una aproximación al sistema clasificatorio de eventos geográficos es introducirse en el mundo del poder y los poderes más importantes de los Piaroa.

<sup>1</sup> Mansutti deja expresa gratitud a los Piaroa y en especial a Ramón Castillo (†) quien orientó siempre sus trabajos. Al ICAS de la Fundación La Salle, ORSTOM y el CONICIT por haber financiado y apoyado nuestros trabajos de campo en la década de los 80's y a Fundacite Guayana y la UNEG por el financiamiento de mis investigaciones durante la década de los 90's. Mansutti y García expresamos nuestra gratitud al FONACIT por el financiamiento y al Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG-UNEG) PEM-2001001746 que nos permite trabajar en las mejores condiciones.

Uno y otro no queremos dejar de lado las valiosas sugerencias de los árbitros y del editor de Antropología. Su consideración ha mejorado sustancialmente este ensayo.

## **Sistemas clasificatorios: la interdependencia de los mundos**

El rasgo más resaltante del sistema de categorías que permite pensar los accidentes geográficos según la visión de los Piaroa estriba en su capacidad de diferenciar por la palabra la existencia de dos mundos paralelos pero interrelacionados: el mundo material y el mundo invisible. Al dominio del mundo visible refieren las categorías profanas, que son de uso cotidiano y, al mundo invisible, las categorías sagradas usadas cuando se les quiere dar eficiencia evocadora.

Por un lado, tenemos un mundo material, que es visible sin necesidad de usar sustancias propiciatorias y, por el otro, el mundo invisible, el mundo de los conocimientos ancestrales *taboku*, el mundo del chamanismo *máripa* y de las trasmutaciones *iko*. Entre ambos hay puentes; ambos se influyen en su devenir, pero de ambos es el mundo invisible y su dinámica quien determina a la unidad de los dos. Se trata de un mundo dual e interrelacionado, similar al de los Makuna reportado por Arhem (1998).

El mundo invisible nos acompaña todo el tiempo y con frecuencia se expresa en el mundo visible, pero sólo es accesible a profundidad merced al poder de estimulantes como la *akurewa*, el *dadá*, el *caapi* y el *yopo*, los cuales dan la capacidad para ver lo que en él hay e interactuar con los seres que allí habitan. Es este poder, otorgado al demiurgo Wajari en los tiempos primigenios de la Creación por la bebida de la sabiduría, la *akurewa*, el que le dio las fuerzas para ver el mundo onírico de *Ānāmāin*, el mundo donde ya se encontraba pensado el diseño del mundo material que Wajari se encargaría de materializar.

Lo invisible suele tener expresiones visibles. Así, por ejemplo, el tepuy Kuawāi, conocido como el Autana en la cartografía venezolana, es reconocido sagrado porque, además de ser el indicador de un hecho fundador en los tiempos míticos, también es el *urou*, esto es: 'la casa sagrada de los espíritus de todas las plantas comestibles del conuco'. La apariencia del Kuawāi, su semejanza con una mesa que emerge 1.300 metros en medio de un valle, su figura evocadora del tronco que quedó luego de la tala de un inmenso árbol de cuyas ramas pendían todos los frutos, es sólo el cascarón de su majestuosa potencia interior. Es lo visible, la apariencia, enmarcando lo invisible, la sustancia. El Kuawāi es perfectamente visible desde el Orinoco e imponente en sus cercanías, pero su naturaleza sacra, su vientre lleno de espíritus, es sólo accesible para aquéllos que tengan las herramientas para viajar al mundo invisible.

En el mundo piaroa, lo visible y lo invisible no son representados en sistemas excluyentes de categorías. En efecto, el sistema de las categorías genéricas o profanas es englobante del de las categorías sagradas. En términos de la lógica, podríamos afirmar que todos los hechos geográficos que son designados por categorías sagradas son también designados por categorías genéricas, pero que no todo hecho nombrado por categorías genéricas tendría necesariamente una contrapartida sagrada para

designarlo. Así, toda laguna sagrada es designada con la categoría *roa'ra*, cuando se quiere destacar su condición sacra; pero ella puede ser referida como *dubora* en contextos profanos, cuando así lo indique la conveniencia comunicativa. Ahora bien, lo contrario no es siempre cierto, pues no toda laguna *dubora* es una laguna sagrada o *roa'ra*.

### **Las categorías geográficas del mundo material**

En la Tabla 1, se muestran algunas<sup>2</sup> de las categorías geográficas correspondientes al mundo cotidiano o profano.

El análisis de este listado completo en lo elemental, pero que no es ni pretende ser exhaustivo del conjunto de las categorías que conforman el sistema clasificatorio de accidentes geográficos piaroa, nos pone frente a algunas propiedades básicas.

En primer lugar, la existencia de dos categorías principales, *idepiyu* y *deiyu*, cuyo sufijo clasificador *-yu* nos remite a la idea de contenedor, o como dice Krute en su excelente caracterización sobre la morfosemántica piaroa (1988: 295), a "Lump, sack (roughly-textured but generally regular, three dimensional object, generally a container)". Por este afijo sufijal, ambas palabras son sinónimas, refiriendo al mismo concepto, el de espacio, desde dos de sus propiedades: en *idepiyu* el prefijo *ide-* refiere a *tierra*, mientras que en *deiyu*, el prefijo *dei-* evoca *selva*, asociación que no debe extrañarnos en un pueblo cuya vida está ligada a la selva húmeda y que se considera a sí mismo como *dea'ruwa*, es decir, 'dueño de la selva'.

Cualquiera sea el concepto de territorio, referido directamente al concepto global *idepiyu*, o al territorio selvático, relacionado con la palabra *deiyu*, éste alude a las cosas contenidas en ese escenario. El territorio, en términos piaroa, no nos habla del espacio delimitado por linderos, sino del conjunto de los elementos que forman parte de ese espacio.

Definir el territorio, no por la extensión de un contorno demarcado, sino por lo que allí se encuentra contenido, es consecuente con el imaginario de una sociedad en la que las demarcaciones territoriales rigurosas sólo cobran sentido pleno si ellas incluyen el control sobre los bienes visibles e invisibles que en ellas se encuentran y que son el resultado tanto de los esfuerzos chamánicos como del trabajo cotidiano y transformador de la gente. En la sociedad piaroa tener propiedad de la tierra es sobre todo tener control sobre los recursos.

<sup>2</sup> En este listado no hemos incluido las categorías que refieren al paisaje intervenido por capacidades humanas y donde debieran estar categorías como "patha" (conuco) y sus derivados, "resaba" (rastrojo) o los diferentes tipos de "itso'de" (maloca). Sin embargo, ello no le quita importancia a esta clase de categorías geográficas y perfectamente pudiera incluirse bajo la categoría general de "itawiyae" que refiere al entorno humano. Sin embargo, la inmadurez de nuestra reflexión al respecto nos aconseja no incluirla por los momentos. A quienes se interesen por esta categoría y sus subcategorías les recomendamos la lectura de la tesis doctoral de Zent (1992).

Tabla 1

Categorías geográficas genéricas

Categoría principal	Categorías subordinadas de primer nivel	Categorías subordinadas de segundo nivel
<i>Detyu o Idepiyu</i> <sup>3</sup> : escenario, todo lo contenido en el entorno	Morojá: cielo	<i>Jatera purinari ráuba</i> : cielo del azul de la mostacilla <i>Atetua morojá</i> : cielo de las estrellas <i>Ami rikuota</i> : cielo del sol y la luna <i>Ajtya ojua'dau morojá</i> : cielo de las nubes
	Dea: selva	<i>Detyucu</i> : selva adentro, sector <i>Kjarisa</i> : selva anegadiza, rebalsa <i>Ulejaka</i> : selva donde no llega la inundación <i>Dau mainaka</i> : vegetación parecida al rastrojo producida por la caída de un árbol grande <i>Teawajuakua</i> : monte bajito y cerrado, monte de bejucos <i>Mejeka kjako'tsasa</i> : isla boscosa en medio de la sabana <i>De'a jakua indwá</i> : bosque montado sobre un afloramiento de granito
	<i>Aje u oto</i> <sup>4</sup> : río y arroyo	<i>Wewoto</i> : río navegable <i>Pejoto</i> : río con obstáculos <i>Takuoto</i> : río profundo <i>Retoto</i> : río poco profundo <i>Rioto</i> : río grande <i>Aunkuoto</i> : río pequeño <i>Ajé chsara</i> : cañito <i>Dauwilya bochawoto</i> : río donde la fronda de los árboles no deja pasar el sol <i>Jou ajé chsara</i> : río que se seca en verano: quebrada <i>Inadujoto</i> : río lleno de piedras <i>Inakajoto</i> : río lleno de raudales <i>Ajé pua'a</i> : río de rápida corriente <i>Wtrojoto</i> : río de lenta corriente <i>Idtkuoto</i> : río negro <i>Jatuwoto</i> : río azul <i>Tuwoto</i> : río rojo <i>Teoto</i> : río blanco
	<i>Ajewitya</i> : conjunto de ríos; por analogía, cuenca	
	<i>Idose</i> : costa de río	
	<i>Abone</i> : meandro	
	<i>Abosoto</i> : desecho, atajo de río	
	<i>Däyá o ináká</i> : raudal	<i>Däyá inadu jáyá</i> : raudal con rocas <i>Däyá inawiyá julyaka</i> : raudal sin rocas <i>Däyá rawápt jayá</i> : raudal peligroso <i>Däyá rawápt jokoyá</i> : raudal fácil <i>Däyá jotpokoyá</i> : raudal permanente <i>Däyá jotparayá</i> : raudal estacional
	<i>Remá</i> : playa	
	<i>Ák'oto</i> : boca de río	
<i>Isou</i> : pozo	<i>Isou ruou</i> : pozo grande <i>Isou chichajou</i> : pozo pequeño	
<i>Detyu o Idepiyu</i> : escenario, todo lo contenido en el entorno	<i>Kjako'tsasa</i> : isla	<i>Kjako'tsasa deajasa</i> : isla cubierta con vegetación <i>Kjako'tsasa inádujosa</i> : isla de una gran piedra <i>Kjako'tsasa remajasa</i> : isla de arena <i>Kjako'tsasa jotpokosa</i> : isla permanente <i>Kjako'tsasa suadarasa</i> : isla que desaparece temporalmente <i>Kjarisa kjako'tsasa</i> : isla de rebalsa
	<i>Dubora</i> : laguna	<i>Dubora ajé otó rorá</i> : laguna asilada del río <i>Dubora ajé jayoto rorá</i> : laguna que es parte del río <i>Ajé dubora jotpokora</i> : laguna que no se seca <i>Ajé dubora jotporora</i> : laguna que se seca
	<i>Mejeka</i> : Sabana	<i>Mejeka</i> : sabana pequeña <i>Mejftá</i> : los llanos

Tabla 1 (Continuación)

Categoría principal	Categorías subordinadas de primer nivel	Categorías subordinadas de segundo nivel
		<i>Ināsajaka</i> : sabana de granzón <i>Mejeka Isakua</i> : sabana que no se inunda <i>Mejeka ajiya ákuaká</i> : sabana anegadiza
	<i>Ináwá</i> : montaña con afloramiento de granito	<i>Riáwá</i> : montaña alta <i>Chícháwá</i> : montaña baja <i>Karebajáwá</i> : montaña redonda en la punta <i>Ido'dá</i> : montaña con forma de tepuy <i>Ináwá Juachara Jáwá</i> : montaña puntiaguda
	<i>Mua'ká</i> : montaña cubierta de vegetación	
	<i>Ináwíya</i> : conjunto de montañas; por analogía serranía	
	<i>Siobu</i> : divisoria de aguas	
	<i>Pamaropja</i> : valle	
	<i>Itso'de</i> : casa	
	<i>Idora</i> : refugio en montaña	
	<i>Itawiyá</i> : conjunto de casas pueblo	
<i>Detyu</i> o <i>Ideptyu</i> : escenario, paisaje, todo lo contenido en el entorno	Maná: camino	Tabó maná: camino viejo, antiguo. Por analogía, camino principal Maná jareama: camino nuevo. Por analogía, camino secundario Mejckana maná: camino sabanero Dea maná: camino selvático Ináwána maná: camino montañero
	Pijá neña'a: subterráneo	

<sup>3</sup> Zent (1992) nos dice que *ideptyu* refiere al 'lugar donde alguien vive', a 'la comunidad' o al 'área de vida'; mientras que el vocablo *detyu*, por su parte, nos indica 'regiones', como 'cuencas'. Nuestros informantes no niegan estas significaciones, lo cual nos indica que estamos frente a términos polisémicos. Sin embargo, lo que nos permite fortalecer nuestra posición es que en los textos donde los Piaroa han tenido necesidad de hablar sobre 'territorio', han usado sistemáticamente la palabra *ideptyu*; tal como es el caso, por ejemplo, de la versión en lengua piaroa del "Manual de Cultura Uwo'tjuja", cuyas labores tuvimos el honor de coordinar (Morales et al. 1997). La palabra *detyu*, por su parte, es muy utilizada para referirse a 'grandes regiones'. Así, en el 1er. Congreso Piaroa (Mansutti Rodríguez 1986), cuando se discutió la división político-territorial del territorio étnico, la palabra utilizada en la sectorización interna del territorio era *detyu*. Aun cuando, en este caso, *detyu* es una categoría subordinada de *ideptyu*, nosotros decidimos ponerla en la tabla al mismo nivel porque en el habla convencional una puede sustituir a la otra sin que se afecte el sentido de la frase.

<sup>4</sup> El sufijo *-oto* aparece con mayor peso para construir significaciones asociadas a las corrientes de agua. Quizás, presuimos que el afijo sufijal *-oto* es un morfema antiguo y *-aje* es una incorporación posterior.

Este punto es importante tenerlo presente, pues cuando hablemos de las responsabilidades de los chamanes en relación con el mantenimiento de un territorio, ello significa que hablaremos de la reproducción de los elementos que hacen significativo al territorio mismo y no de un pedazo de tierra inerte, representable en un mapa.

En segundo lugar, tenemos la existencia de más de una categoría para designar hechos que en español designaríamos con una sola: tal es el caso de *mua'kä* e *inäwä*, que refieren ambas a dos tipos diferentes de montañas, la primera arbolada y la segunda rocosa, sin que haya una tercera categoría que refiriera a todos los tipos de montañas, es decir, una categoría genérica que pudiera englobar a ambas. Como se puede observar en la Tabla 1, las dos palabras aluden a dos referentes diferentes: montaña con vegetación (*muä'ka*) frente a montaña con abundantes afloramientos de granito (*inäwä*). La traducción literal sería 'montaña boscosa' para *muä'ka* y 'montaña pedregosa' para *inäwä*.

Esta situación de duplicación categorial también podemos ilustrarla con los elementos lingüísticos *oto* y *ajé*, pues ambas categorías refieren a las corrientes superficiales de agua continua, sólo que en contraste con el ejemplo anterior, no hay diferencia entre el significado de una y de otra. Aquí hipotetizamos que *oto* es una palabra de origen anterior a *ajé*, pues ella es de uso común en las áreas donde suponemos se encontraban los Piaroa más antiguos: el medio y alto Cuao.

La tercera propiedad es que la lengua piaroa puede ser reiterativa, a nivel léxico-semántico, permitiendo que se use, al mismo tiempo y en una misma frase, un sufijo que designe al accidente geográfico y el sustantivo que también lo denomina. Ello se da bajo dos modalidades. En la primera se combina un sustantivo y un sufijo que tienen coincidencias semánticas, pero que no comparten ninguna coincidencia fonética que permita asociarlos. Por la segunda, se combina un sustantivo y un sufijo que tienen coincidencias semánticas y fonéticas. Para el primer caso, véase el caso de la raíz sufijal *-oto* y el sustantivo *ajé*, significando tanto uno como el otro 'caño' o 'río'. Para el segundo caso puede producirse la reiteración usando dos partículas, generalmente un sustantivo y un sufijo, en la que el sufijo es parte del sustantivo produciéndose de esta manera la referencia reiterada a un mismo hecho geográfico. Así, por ejemplo, una laguna que no se seca es llamada *ajé dubora joipokora*, significando 'laguna' tanto el sufijo *-ra* al final de *joipokora* como *dubora*, que es un sustantivo que tiene también al final el sufijo *-ra*. Esta segunda modalidad de reiteración en la misma frase también se da en el caso del sustantivo *däyä* y el sufijo *-yä*, del sustantivo *inäkä* y el sufijo *-kä*, ambos usados para designar 'raudal', y del sustantivo *kjako'tsasa* y el sufijo *-sa* para nombrar 'las islas'.

Con *ajé* y *-oto* nos encontramos con que producimos la reiteración por la similitud de significados la cual crea repetición de sentido al ser usados ambos, por ejemplo, para designar con la categoría *ajé pejoto* a un río con obstáculos. Sin embargo, tenemos que *-oto* es un morfema inseparable

porque no puede ser usado solo, como una palabra, y siempre aparece como sufijo. Por su lado, *ajé* puede emplearse como morfema (*ajé-*) y como palabra (*ajé*), porque el mismo es un vocablo, pudiéndose usar solo, como sustantivo asociado a frases o como un seudoprefijo, ejemplificado en el caso de *ajewiya*. En otras palabras, desde la morfología se tiene que *-oto* es una raíz sufijal y *ajé-* un seudoprefijo; mientras que desde la lexicología sólo *ajé* es una palabra. En el caso de este último elemento lingüístico piaroa estamos frente a un procedimiento de formación de palabra llamado derivación, por el cual uno de los elementos puede aparecer en forma libre en la lengua. Siendo así, la unidad léxica *ajé* tiene dos funciones significativas diferentes pues no se trata de dos piezas léxicas.

Por último, una tercera modalidad de reiteración léxica nos la ofrece el sustantivo *ināwä* y el sufijo *-wä*, cuyo uso simultáneo en una misma frase, aun cuando ocurre, no se considera elegante. Así, por ejemplo, decir *riāwä ināwä* no es considerado correcto, ya que con *riāwä* es suficiente para dar significación a la categoría 'montaña alta'. En este caso, se considera inadecuado lo que venía siendo un hábito para *dubora* y el sufijo *-ra*, para *däyä* y el sufijo *-yä*, para *kjakotsasa* y el sufijo *-sa* y, en general, para muchas de las categorías geográficas. Resumiendo nuestra exposición, la lengua piaroa permite la reiteración de dos maneras: una, usando en un mismo co-texto el sustantivo que designa a un fenómeno geográfico determinado y su sufijo derivado, como en *-yä* de *däyä*. La otra, combinando un sustantivo como *ajé* y un sufijo como *-oto*, incorporado este último en una palabra que evoca la representación de una clase particular de río, gracias a la presencia de otro morfema que adjetiva a *-oto*. La única excepción a la regla de reiteración que conocemos es la del sufijo *-wä* y su sustantivo *ināwä*, en la que la reiteración, aun cuando usada, es considerada poco oportuna y adecuada por los hablantes.

La cuarta propiedad es que el sistema clasificatorio puede ser tan extenso como adjetivos contrastados existan y sean adecuados para caracterizar a un accidente geográfico<sup>5</sup>. Así, hay un sistema de clasificación de los ríos atendiendo al color de sus aguas, a su condición de navegable o no, o a la presencia o no de raudales, por citar algunos ejemplos. La incorporación de morfemas que adjetivan al sustantivo o su asociación con adjetivos calificativos nos dan múltiples combinaciones que refieren a ordenamientos que atienden a tantos criterios específicos como atributos se considere significativo destacar. Este es un atributo común a cualquier lengua.

<sup>5</sup> Como es sabido, el adjetivo tiene en cualquier lengua la función de distinguir elementos de una misma clase. En este sentido, la lengua piaroa es igual a todas las lenguas. Pero aquí -como en cualquier lengua aglutinante- no se trata de una mera diferenciación pragmasemántica ocasional (usada en un momento dado por un hablante cualquier), sino que la distinción entre, por ejemplo, un río navegable y otro no-navegable, está registrada en el sistema lingüístico mismo de la lengua. Lo discursivo está inserto en el sistema morfológico-léxico de la lengua piaroa. La economía lingüística sistémica es, ante todo, economía discursiva.

Finalmente, destaca la riqueza del desarrollo del sistema de categorías que refiere al mundo visible de la superficie y el firmamento, mientras que lo subterráneo se muestra pobre. Si lo comparamos con las categorías que clasifican los escenarios sagrados (Tabla 2), encontramos un desarrollo mayor del sistema clasificatorio de los eventos geográficos subterráneos, sin que ello implique un desmejoramiento de la complejidad categorial en la superficie.

Hay que destacar otro hecho que muestra la Tabla 1. Como se dijo, el territorio es una noción que no surge por la delimitación, sino por el contenido. Esta noción nos remite, entonces, a una concepción relacional del espacio. Las nociones que implican, por ejemplo *ināwā* y *muä'ka*, se producen por las oposiciones referenciales; hay una dependencia entre las diferentes categorías para adquirir su significado. El Piaroa tiene un dominio de su espacio y, por ende, de la localización, merced al conocimiento del firmamento, el horizonte y la superficie inmediata.

### **Las categorías geográficas del mundo invisible**

Veamos, a continuación, cómo se comportan las categorías geográficas sagradas:

Las categorías sagradas, a diferencia de la mayor parte de las del mundo visible, fundan sus criterios de contraste en atributos que no siempre generan rasgos físicos que pueden ser percibidos. Con frecuencia, no hay físicamente nada que permita diferenciar un paraíso de los Wirö de uno de los Piaroa, o una casa montañosa de espíritus de báquiros, de otra montaña que sea almacén de almas de otra clase de animales.

Así, en el caso de los paraísos, tanto el Parakä como el Parakä Wirö son macizos montañosos de grandes dimensiones que fungen de divisores de agua de grandes cuencas, pero lo que hace a uno y otro ser el lugar donde van a reposar las almas de los ojos *iare* de los fallecidos piaroa o wirö respectivamente, es el sitio donde se encuentran ubicados: en pleno corazón del territorio tradicional del *tjotjamu* o grupo de adscripción al que le sirve de paraíso. Tal racionalidad es la que explica que el paraíso de los Ature no sea un gran macizo, sino las pequeñas montañas del raudal homónimo.

En el caso de las casas de los espíritus de los animales, la relación que determina su potencial como almacén de almas viene dada por el mito fundador: si Wajari la nombró y en el nombre le asignó la misión de ser almacén de espíritus de recursos, esa montaña será, en consecuencia, sagrada, independientemente de su forma y ubicación, o de la presencia o no de afloramientos de granito. La palabra tiene poder creador (Mansutti Rodríguez 2002).

No hay tampoco ninguna norma que nos indique claramente por qué alguna montaña es el hogar de los *reyo* y otra de los *äwetja*, o de Chejeru.

Tabla 2  
Categorías geográficas sagradas

Categoría principal	Categorías subordinadas de primer nivel	Categorías subordinadas de segundo nivel	Categorías subordinadas de tercer nivel
Pijá fuyiyina, o también Awetja iko moro: mundo invisible y mundo de transmutación		<i>De'a deiyu</i> : Seiva donde hay almacén de almas de arañas <i>áuká</i>	
		<i>Ro'oto</i> : Río sagrado	
		<i>Poitijana</i> : Piedra madre de las almas de los peces	
		<i>Roára</i> : Laguna sagrada	<i>Tuduboriyu</i> : Las lagunas más sagradas
		<i>Ito'sde</i> : Casa	<i>Wajari itso'de</i> : Casa de Wajari <i>Chejeru itso'de</i> : casa de Chejeru <i>Buo'ka itso'de</i> : Casa de Buo'ka <i>Kuemoi itso'de</i> : Casa de Kuemoi <i>Yáwi itso'de</i> : Casa de Tigre
	<i>Máripa deiyu</i> : Bosque chamánico	<i>Roá'wá</i> : Montaña sagrada de granito	<i>Ukwo'owá</i> : Las montañas sagradas más importantes
		<i>Roá'ká</i> : Montaña sagrada cubierta de vegetación	
		<i>Roá'yá</i> : Salto o raudal sagrado	<i>Waweyá</i> : Raudal grande, trampa. Sagrada
		<i>Roá'ka</i> : Sabana sagrada	
		<i>Roach'sa</i> : Iela sagrada	
	<i>Waare pejora</i> : Cementerio en abrigo rocoso de montaña		
	<i>Tjuja watome</i> : Cementerio moderno		
	<i>Wanabi</i> : Sitio donde salen las aguas que corren por los ríos subterráneos		
	<i>Rejuode</i> : Cabecera, fuente del río		
	<i>Tjianawome</i> : Interior de montaña o serranía donde se acumulan las almas de los ojos de los diferentes grupos de filiación; por analogía, paraíso	<i>Diyaruwa tjianawome</i> (Jewawá) <i>Mabaya tjianawome</i> (Paruawá) <i>Wiró tjianawome</i> (Wiró Paraká) <i>Máipuri tjianawome</i> (Wiró Paraká) <i>Híwi tjianawome</i> (Jarewé) <i>Aturi tjianawome</i> (Waweyá) <i>Curripacu, Puinavi y Piapoco tjianawome</i> (Pjyutsu Pareyáwi en el Inirida y en el Guaviare el Yaje Kanamu)	
	Subterráneo		
Pijá fuyiyina, o también Awetja iko moro: mundo invisible y mundo de transmutación	Pijá neña'a	<i>Urou</i> : Casa sagrada de los espíritus de una o varias clases de sercs vivos	<i>Ime urou</i> : Casa de báquiros <i>Pjiyu urou</i> : Casa de pájaros <i>Kuawá urou</i> : Casa de comidas vegetales <i>Áká urou</i> : Casa de serpientes <i>Awetja urou</i> : Casa de diablos <i>Reyo urou</i> : Casa del salvaje <i>Mará Reyo urou</i> : Casa del dueño <i>Márimu urou</i> : Casa de márimu
		<i>Ajékara</i> : Ríos subterráneos	
		<i>Ajékara</i> : Ríos subterráneos	

Sin embargo, ello no impide que los Piaroa tengan, como lo tienen los pueblos de la Nueva Guinea descritos por Gell (1995), capacidad para discernir en el paisaje indicadores de la naturaleza de los hechos geográficos, indicadores que están más allá de lo puramente geomorfológico. En consecuencia, sus sistemas de clasificación de los escenarios geográficos involucran con frecuencia pequeños detalles, como petroglifos o ruidos que son confirmación de la naturaleza sagrada del accidente en cuestión.

Tanto en estos paisajes, llenos de señales, como en aquellos casos donde no hay atributos visibles o audibles, la condición sagrada se ve legitimada por el relato del gesto de la Creación, condición que se actualiza cada vez que se cantan los rezos donde ese nombre sagrado aparece.

Llama la atención que hay un mayor desarrollo relativo del nivel subterráneo en el mundo de lo sagrado, lo cual contrasta con la pobreza de las categorías profanas. Ello puede estar asociado con dos factores: por un lado, lo subterráneo es poco aprovechado como fuente de recursos en la vida cotidiana y, por el otro, está vigente una concepción de lo visible como concha que esconde sustancias vitales en su interior. Lo que hace sagrada a una montaña no es su forma externa, sino lo que guarda en sus entrañas.

Una vez que se pasa al nivel superficial, que es el nivel de los ríos, la selva y las sabanas, nos encontramos con una tendencia a replicar las categorías de los más importantes fenómenos profanos, a cuyo sufijo clasificador se le agrega el morfema prefijal *ro-* que significa 'sagrado'. Así tenemos, por ejemplo, que los ríos sagrados se denominan *ro'oto*; las montañas cubiertas de vegetación, que son sagradas, son denominadas *roa'kä*; las montañas sagradas con afloramientos de granito se denominan *roa'wä*; y a las lagunas sagradas se les designa *roa'ra*.

Cuando dos clases de accidentes geográficos son designados con el mismo sufijo clasificador, por ejemplo *-kä*, que refiere a la presencia de lajas graníticas y que se usa para *mua'kä* ('montaña cubierta de vegetación') y para *inäkä* ('raudal'), se acude entonces al uso de la reiteración, combinando el sustantivo y su sufijo clasificador, para aclarar las ambigüedades que se pudieran presentar por el uso de un sufijo polisémico. Así ocurre en:

*roa'kä Warepa mua'kä*

una frase que alude a la condición sagrada de una montaña llamada Warepa. La traducción literal de las tres palabras es:

*roa'kä* = sagrada montaña cubierta de vegetación

*Warepa* = veneno

*mua'kä* = montaña cubierta de vegetación

Al reiterar el significado de montaña presente en *mua'kä* y en el morfema *-kä* de *roa'kä*, desaparece la ambigüedad que podría hacer confundir la montaña Warepa con un raudal sagrado del mismo nombre, si sólo se hubiera usado la categoría *roa'kä*. *Mua'kä* permite precisar que *roa'kä* alude a montaña y no a raudal.

En general, nos encontramos con un sistema de categorías en el que los contrastes se construyen combinando criterios físicos, que son transversalmente cruzados por uno estrictamente simbólico que sobredetermina a los primeros: entre los criterios físicos más frecuentes se encuentran la

naturaleza acuosa o terrestre de la discontinuidad, su elevación sobre la superficie y el nivel ocupado, tomando como referencia la tierra que se pisa, por encima de la tierra que se pisa y abajo de la tierra que se pisa, su función social, las características del suelo, el número de accidentes de una misma clase que lo constituyen y el lugar relativo que ocupan frente a otros accidentes; mientras que el elemento simbólico que los determina es la condición sagrada o profana que depende de un gesto fundador primario.

Las condiciones de sagrado y de profano son dependientes de una experiencia cultural normalizada, entendida ésta como un conjunto de hechos y eventos vigentes en la memoria del grupo que les da significación, los legitima, los explica y orienta las prácticas sociales asociadas a ellas. Aquello que podemos intervenir sin temor, porque así lo dictan los decires y hábitos del grupo, sería lo más profano; aquello, cuya intervención nos está vedada o rigurosamente reglamentada, sería lo más sagrado.

Otra constatación que surge del análisis de los datos en torno a lo sagrado y lo genérico o profano, es el hecho de que las categorías profanas y que evocan con frecuencia la representación de accidentes geográficos indiferentes al sistema de lo sagrado, como *dubora*, *inäwä*, *mua'kä*, pueden ser usadas para referir hechos sagrados: así, por ejemplo, la montaña Poami es 'la casa del mono negro', llamado *Wita* por los Piaroa. Esta elevación es una montaña sagrada, como otras muchas de las que abundan en el territorio, pero no hay, sin embargo, ningún inconveniente para que ella sea llamada "Poami *inäwä*" en conversaciones informales. Ello nos indica que todo hecho sagrado puede ser nombrado en contextos profanos y que las categorías profanas pueden aludir a los eventos sagrados. Sin embargo, en el contexto del rito y el rezo, los nombres profanos no pueden ser utilizados para evocar a lo sagrado. Podemos decir que todo lo sagrado tiene ribetes profanos pero que en contextos de rigor sagrado lo canónico es usar términos sagrados. Entonces, se puede concluir que lo sagrado está presente siempre, invade la vida cotidiana; mientras que lo contrario no es cierto: las palabras profanas no se usan en el rezo.

El uso de los términos que designan lo sagrado de un accidente geográfico es más restrictivo que el uso de los que refieren a realidades profanas. No se anda por allí diciendo a todo el que pasa que tal o cual montaña es sagrada; la condición de sagrado adquiere su plenitud cuando ella se expresa con los términos adecuados en el contexto discursivo indicado: el del rito.

La combinación de criterios para describir los hechos geográficos nos permite encontrar la lógica ordenadora del sistema clasificatorio piaroa de las grandes discontinuidades del espacio. Las categorías que resultan de la combinación de estos criterios permiten representar al universo bajo la forma de un *continuum* de oposiciones sucesivas (Lévi-Strauss 1962).

Tabla 3

Diferenciadores de las clases de montañas

Clase de montaña	Definición	Características
<i>Ināwā</i>	Montaña con afloramientos de granito	Superficial, sagrada o profana, afloramientos notables de granito, desprovistos de vegetación arbórea
<i>Mua'kā</i>	Montaña sin afloramiento de granito y recubierta de bosque	Superficial, sagrada o profana, sin afloramientos notables de granito y cubierta de bosques
<i>Urou</i>	Casa-Almacén de los espíritus de los animales	Subterránea, sagrada, con o sin afloramientos de granito
<i>Roawā</i>	Montaña granítica sagrada que debe ser tratada con restricciones	Superficial, sagrada, con afloramientos
<i>Roakā</i>	Montaña boscosa sagrada que debe ser tratada con restricciones	Superficial, sagrada, boscosa y sin afloramientos de granito
<i>Ukuowā</i>	Montaña muy importante	Superficial, importante en la jerarquía de lo sagrado
<i>Turuwode</i>	Casa-Almacén principal	Subterránea, sagrada, importante en la jerarquía de las casas-almacén de espíritus

**Ejemplificación: el sistema discursivo de las montañas**

Veamos cómo funciona el sistema en el caso de las montañas. En la Tabla 3 presentamos las diferencias entre el sistema de montañas.

Las categorías de *ināwā*, *mua'kā*, *urou*, *roawā* y *ukuowā* refieren todas a las montañas o a atributos significativos de ellas. Como indica la Tabla 3, *ināwā* refiere a las montañas que tienen afloramientos rocosos importantes y están desprovistas de vegetación arbórea en buena parte de ellas; *mua'kā* remite a las montañas totalmente recubiertas de vegetación arbórea en las que no hay grandes lajas afloradas; *urou* designa al escenario habitado de aquellas montañas que guardan a los espíritus de los animales y vegetales que forman parte de la vida del Piaroa y de los seres que le son benefactores; *roawā* apela a las montañas sagradas que, a consecuencia de su condición, están prohibidas a la mirada del viajero y, por último, *ukuowā* designa a las montañas sagradas más importantes. Además, entre los *urou* están los

*turuwode*, que son aquellos corazones de montañas considerados como los almacenes principales de una clase de animales o vegetales.

En este grupo de categorías podemos encontrar un orden que contrasta, primero, a *ināwä* y *mua'kä*, ambas categorías genéricas, que pertenecen al dominio de la ciencia de lo concreto, es decir del mundo que se percibe con los sentidos, con *urou*, *ukuo'owä* y *rouwä*, todas ellas sagradas, y pertenecientes al dominio de la ciencia teórica, ciencia cuyo rigor y legitimidad se sostiene más en orden del discurso del mito fundador que en las pruebas que pueden aportar los sentidos para verificar sus afirmaciones. Siendo montañas, todas son elevadas, pero *ināwä*, *mua'kä*, *roawä*, *roukä* y *okuo'owä* son superficiales; mientras que *urou* y *turuwode* son subterráneas en la elevación.

Del análisis de la Tabla 3 podemos discernir que todo lo que tiene que ver con montañas es seco y elevado, casi siempre superficial y eventualmente sagrado, a excepción de los *urou* y *turuwode*, que son subterráneos, pues refieren a una propiedad del corazón de la montaña. Así, si excluimos a *urou* y *turuwode* del análisis, para referirnos sólo a las categorías que caracterizan lo visible, entonces *ināwä*, *mua'kä*, *roawä*, *roa'kä* y *ukuo'owä* nos designan a todas las clases de montañas, es decir secas, elevadas y superficiales. De ellas, las dos primeras categorías son de lo profano, y las tres últimas, en contraparte, de lo sagrado.

Cuando *urou*, que significa 'casa', se asocia a cualquiera de las otras cuatro categorías, nos refiere a la calidad que le aporta al accidente geográfico evocado el tener llena sus entrañas con espíritus de otros seres, de animales o de vegetales.

Las *turuwode* son las *urou* más importantes. Ellos son los almacenes principales de almas. *Turuwode*, una palabra compuesta del calificativo *tu-* y el sustantivo *ruwode*, es una metáfora que señala la importancia máxima del lugar pues el *ruwode* o 'casa del jefe' es un sitio sagrado donde viven las voces sagradas del Warime, cuyo disfrute está vedado a las mujeres y niños no iniciados (Mansutti Rodríguez 2006). Al decir que una montaña es el *ruwode* de los *urou*, estamos diciendo que es 'la jefa de la gestación y materialización de los recursos'.

## **A manera de cierre**

En otros trabajos (Mansutti Rodríguez 1998; 2002; 2003b) hemos demostrado que el mundo *piaroa* es un mundo cultivado por las artes de la cultura. Ello incluye tanto el mundo transformado por el trabajo físico *piaroa* como el mundo que es transformado por las fuerzas culturales del chamanismo que lo crearon y lo gestionan. Lo que transformamos con las manos es sólo posible porque el chamanismo crea y recrea constantemente el mundo a ser transformado. En estas circunstancias, el chamán actúa como un gerente que administra recursos infinitos (los espíritus de los recursos animales y vegetales que reposan en los *urou*) con herramientas

chamánicas de eficiencia limitada, lo cual convierte lo infinito en finito, herramientas que además deben contrarrestar la destrucción promovida con otras herramientas similares manejadas por chamanes que envidian el éxito y la prosperidad de los exitosos. En general, todo chamán se considera exitoso y por tanto susceptible de ser agredido por otros chamanes (Mansutti Rodríguez 2003b). Esta gerencia tiene como objetivo manejar las fuerzas que hacen prolífico al mundo material y mantener a su comunidad sana y libre de las agresiones.

El chamán accede al mundo invisible donde todos los espíritus de los recursos están protegidos y almacenados para sacarlos, fecundarlos con su semen mágico, multiplicarlos y materializarlos, pero no lo hace de manera ingenua. En tanto que gerente, está obligado a pensar lo que requiere cada uno de los actores de la "organización" para suplirlo. De esta manera, él no sólo se preocupa en producir alimentos para su gente, sino también en producir alimentos para sus alimentos: así, por ejemplo, a los báquiros les hace fructificar las frutas que requieren para alimentarse, lo mismo que a las lapas, los monos y los venados y todas las presas que son importantes en su dieta. Junto a ello se ocupa de mantener controlada la salida de los animales peligrosos para todos como las serpientes y los jaguares (*Felix onca*). A los peces, también les cuida las fuentes de sus alimentos. Además, tiene la obligación de "administrar" el acceso a los animales que ha materializado. Así, por ejemplo, los *ruwa* "dueños de báquiros" deben autorizar a los Piaroa que no son dueños para que puedan cazarlos en sus dominios pues un dueño de báquiros es el propietario y responsable de aquéllos que se encuentran en su territorio.

El sistema de categorías geográficas genera un sistema de paisajes. Cada categoría está asociada a atributos reconocidos. Un *urow* es siempre una montaña sagrada; un *tjurou* es siempre una de las montañas más sagradas. Ambas categorías generan gestos: el viajero no puede voltearse a ver un *urow* y mucho menos un *tjurou* pues ello le puede acarrear desgracias. Peor aún, no debe mencionar sus nombres sagrados pues tal gesto generaría las peores desgracias. Tenemos, de esta manera, un sistema de categorías que permiten pensar y regular el comportamiento frente a los hechos geográficos que son significativos para los Piaroa y ello desde un orden que da mayor peso en la jerarquía a los escenarios sagrados.

Las palabras terminan produciendo eventos y la agregación de estos elementos produce paisajes frente a los cuales se estipulan comportamientos. Los paisajes son concebidos como atributos del entorno que son definidos por la cultura y que permiten clasificarlos y diferenciarlos. Es un sistema que luce bien desarrollado y útil para generar actitudes regidas por lo chamánico frente a los fenómenos cuya representación evoca.

## Resumen

*La sociedad piaroa es una sociedad de la palabra. Con la palabra hecha discurso, los Piaroa crean y recrean la realidad, interviniéndola y transformándola. En este ensayo vamos a evaluar el sistema de categorías geográficas piaroa, especialmente los dos subsistemas que aluden (1) al mundo visible y (2) al mundo invisible; constataremos la manera cómo se construyen las palabras, analizaremos el sistema de jerarquías que de ambos subsistemas se desprende y veremos que tales sistemas son útiles para que el chamán pueda cumplir eficientemente su rol de gerente de la selva.*

## Abstract

*With the word made discourse the Piaroa create and recreate reality by changing and transforming the same. In this work we will: evaluate the system of Piaroa geographic categories, specifically the two systems that allude to (1) the physical and (2) the metaphysical worlds; establish the manner through which words are construed; analyze the system of hierarchy that emerge from both systems and to see that these systems are useful for the shaman in order to efficiently play-out his role as the forest administrator.*

## Bibliografía

- Arhem, Kaj  
1998      Makuna: Portrait of an Amazonian people. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- Clastres, Pierre  
1974      La Société contre l'État. Paris: Éditions de Minuit.
- Descola, Philippe  
1988      La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue Française de Sciences Politiques* 38 (5): 818-827.
- Gell, Alfred  
1995      The Language of the Forest. Landscape and Phonological Iconism in Umeda, en E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape. Perspective on Place and Space*. Oxford, Clarendon Press; 232-254.
- Krute, Lawrence Dana.  
1988      Piaroa Nominal Morphosemantics. New York: Columbia University. Tesis de Ph.D.
- Lévi-Strauss, Claude  
1962      La pensée sauvage. Paris: Librairie Plon.
- Mansutti Rodríguez, Alexander  
1986      Integración política y cambio social: los Congresos Piaroa. *Boletín Antropológico* 10: 63-75.

- 1998           Meñeruwas y empresarios: ambiente y desarrollo en tierras piaroas (Meñeruwas and managers: environment and development in piaroa's land) Pp. 199-204. En: R. J. Carrillo (Compilador), *Memorias del IV Congreso Interamericano sobre el Medio Ambiente*, realizado en Caracas, Venezuela, entre el 8 y 11 de diciembre de 1997. Colección Simposia. Editorial Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- 2002           Le parcours des créatures de Wajari: Socialisation du milieu naturel, système régional et migrations chez les Piaroa du Venezuela. Paris: EHESS. Tesis doctoral.
- 2003a          Recreación de la ancestralidad y actualización de la recreación: La representación fecundadora y el Warime. En: *Acts of the Conference "Image, Performance and Representation of American Shamanic Societies"*, C. Alès, J. Chiappino & M. Harris, Editores. Pp. 77-94. St. Andrews: Universidad de St. Andrews, Escocia, Reino Unido.
- 2003b          Piaroa: Los guerreros del mundo invisible. *Antropológica* 99-100: 97-116.
- 2006           Warime: La fiesta. Flautas, tropas y poder en el noroeste amazónico. Ciudad Bolívar: Fondo Editorial UNEG.
- Mansutti Rodríguez, Alexander y Juan Francisco García  
S.f.            Los nombres propios geográficos: la toponimia piaroa. Ciudad Bolívar, ms.
- Morales, Severiano; Jesús Caballero, Laureano Castillo y Alexander Mansutti  
1997          Así somos los Uwotjuja. Caracas: UNICEF Venezuela.
- Santos Granero, Fernando  
1986          Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *Man* 21: 657-679.
- 1994          El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú. Quito: Abya-Yala.
- Zent, Stanford (Rhode)  
1992          Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cua River Wôthiha: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organisation. New York: Columbia University. Tesis de Ph.D.

---

Universidad Nacional Experimental de Guayana-Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG-UNEG). Casa de las Doce Ventanas, Prol. Calle Venezuela, Casco Histórico, Ciudad Bolívar 8001-A. Apartado Postal 16. Venezuela.  
E-mail: alexmansutti@cantv.net

---

Universidad Nacional Experimental de Guayana, Proyecto de Carrera en Educación Integral, Sede Jardín Botánico, avenida 5 de julio, Ciudad Bolívar, Venezuela.  
E-mail: jufrave@yahoo.com

---