

La etiología de la enfermedad y la cosmovisión Cuiva

Arelis Sumabila¹

El presente artículo examina la interpretación del pueblo Cuiva acerca del origen del mundo, su cosmología, y escatología. En este contexto se exploran las formas de vida con relación a la salud y la enfermedad, las vías que utilizan para construir la enfermedad como representación corporal del mundo externo, bien sea con respecto al amplio ambiente natural que les rodea como a las fuerzas políticas y económicas que de manera invasiva penetran sus vidas. Las tesis que presentamos se fundamentan en el trabajo etnográfico que hemos-desarrollado a lo largo de 22 años de estudio (1980 - 2002) entre las comunidades de este pueblo. En este artículo se abordan los conceptos de salud y enfermedad, enfatizando la relación entre la escatología Cuiva y la colonización occidental, esta última representada principalmente por la imposición de la cristiandad y la atracción hacia bienes de consumo, factores que en la sociedad Cuiva se traducen en formas de alienación, división y desplazamiento del poder.

Los Cuiva

El pueblo Cuiva pertenece a la familia lingüística Guahiba², se denomina a sí mismo Hiwi (gente) en el territorio venezolano y Hiwi Wamone (gente familia) en el territorio colombiano. Aunque afectados por la expansión criolla y por diversos programas gubernamentales, hasta fecha reciente sus

¹ Quiero agradecer a la antropóloga María Luisa Allais (Instituto Nacional de Estadística, INE) por sus críticas y correcciones al presente artículo, al doctor Roberto Briceño León (Laboratorio de Ciencias Sociales LACSO) y al doctor Oscar Noya (Instituto de Medicina Tropical de la Universidad Central de Venezuela), al Servicio de Salud del Arauca y al doctor Jorge San Clemente, por su soporte institucional durante mi trabajo de campo. Finalmente, al departamento de Antropología de Macquarie University (Sydney) especialmente al Doctor Paul Cohen y Christ Littleton por sus orientaciones y soporte. A su vez, quiero resaltar que esta investigación recibió financiamiento del las UNDP/ Banco Mundial/Organización Mundial de la Salud.

² La familia lingüística guahiba está compuesta por diversos subgrupos lingüísticos que incluyen a los Sikuaní, Cuiva, Yamalero o Guahibo playero, Maciguare, Macaguán, Amorua y Sirupus.

integrantes se han mantenido como cazadores y recolectores. Habitan las sabanas limítrofes entre Venezuela y Colombia. En Venezuela se encuentran localizados al suroeste de la región llanera del estado Apure, específicamente en la margen derecha del alto Capanaparo, aproximadamente a unos 30 kilómetros del pueblo de Elorza, en los asentamientos conocidos como Barranco Yopal y El Paso, desde donde se movilizan constantemente recurriendo a la instalación de campamentos temporales que ubican entre la región comprendida entre los ríos Capanaparo, Riecito, Meta, Cinaruco, Caribe, Arauca y la población de Elorza.

En Colombia se localizan al noreste de la región llanera, en el resguardo de Caño Mochuelo, ubicado en el departamento de Casanare, donde conviven con miembros de otros grupos indígenas de la misma familia Guajibo, entre ellos Amorua, Sikauni y Yamaleros. Algunos de los Cuiva de esta zona utilizan como vivienda temporal la casa indígena localizada en Cravo Norte, en el departamento del Arauca. Al igual que los Cuiva de Venezuela algunos de Colombia mantienen campamentos temporales en áreas adyacentes a los ríos Casanare, Ariporo y Meta. Esta población también ha sido afectada por la expansión criolla y por la implementación de una serie de programas gubernamentales y no gubernamentales orientados a lograr su sedentarización.

En el año 2002 la población Cuiva alcanzaba a 1050 personas, 450 en territorio venezolano y 600 en Colombia. El crecimiento demográfico de este grupo étnico se ha visto afectado en los últimos 30 años por una serie de enfermedades asociadas a las nuevas condiciones de vida impuestas a través del proceso forzado de sedentarización al que ha sido sometido. (Arcand 1972 b ; Fonval 1981; Ortiz 1984, 1985; Sanclemente 1995; Sumabila 1985, 2000).

El mundo desde la perspectiva Cuiva

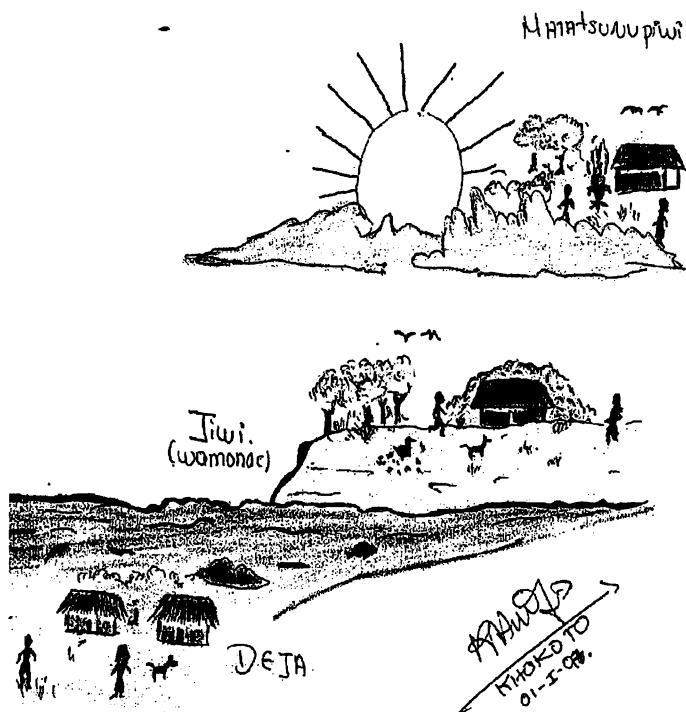
Pocas investigaciones se han realizado sobre el sistema de creencias del pueblo Cuiva (origen y escatología) así como sobre sus nociones acerca de la salud y la enfermedad. Este hecho representa una limitación cuando se pretende determinar la versión original de la etiología de la salud y la enfermedad entre los miembros de esta sociedad. La mayoría de los jóvenes Cuiva desconoce las versiones de sus abuelos al respecto, aunque algunas de sus fragmentadas historias orales demuestran tanto su comprensión acerca de la necesidad de preservar aspectos fundamentales de sus tradiciones así como su preocupación por los cambios negativos que se han venido produciendo en el entorno que, por centurias, ha constituido el ambiente natural de sus ancestros.

El sistema de creencias Cuiva se expresa a través de sus mitos de origen y destino escatológico con un discurso actual ideologizado, influenciado por la introducción de la ideología occidental. La emergencia de este nuevo

discurso, adaptado por ellos a su realidad inmediata, es el resultado de una reinterpretación de su mundo externo.

Sin embargo una marcada resistencia cultural ha impedido la total sumisión Cuiva a la visión europea del mundo. El compromiso de este pueblo con sus creencias originales se ha enfrentado largamente a las estrategias utilizadas por los colonos para someterlos, entre estas últimas destacan la accesibilidad de los misioneros al territorio nativo y la coerción que los mismos ejercen para lograr su conversión a la religión cristiana, la presencia e intervención de agencias gubernamentales, y más aún el impacto de los asentamientos permanentes de colonos y la explotación de la zona que realizan con fines económicos. Sin duda entre estos aspectos resalta la influencia de la iglesia cristiana (tanto católica como evangélica/protestante) que ha dejado sus huellas en el sistema tradicional de creencias y valores de los Cuiva. Pero, aún así, la persistencia en la creencia de que las fuerzas supranaturales determinan la muerte y la enfermedad se ha mantenido como expresión de su original sistema de creencias.

Figura 1



Los tres mundos Cuiva. Ilustración de Celso Kokoto (indígena Cuiva). Caño Mochuelo 1997

La cosmología Cuiva

La cosmología Cuiva se fundamenta en la identificación de un cosmos dividido en tres niveles horizontales superpuestos: nivel bajo (el agua), medio (la tierra), y alto (el cielo, las nubes). En cada nivel existe un ambiente de sabana y un ambiente de banco de río con elementos de la flora y la fauna llanera. La vida es posible en cada uno de estos niveles.

Los Cuiva creen que es posible la vida en el agua (dentro de los ríos), en la tierra y en el cielo (encima de las nubes). Su cosmogonía, escatología y la explicación de ciertas enfermedades están relacionadas con esta representación. Algunos de los informantes cuando se refieren al cosmos sugieren que existen tres mundos: 1) el mundo de la gente que ya ha muerto (este mundo es básicamente aceptado e ilustrado por aquellos que han sido sometidos a intensivos procesos de evangelización), 2) el mundo fenoménico donde se desarrolla su vida y 3) el mundo de la gente "Deja" (espíritus que viven debajo del agua y que, contradictoriamente, para algunos también se encuentran en esta tierra, ya que los identifican con vecinos o con quienes le toca compartir territorio).

Por otra parte, dos de los wipagenes reconocidos en caño Mochuelo y algunos informantes ancianos señalan la existencia de cuatro mundos: 1) el mundo de los Cuiva que ya han muerto y pasaron a una tierra de abundancia donde gozan de una vida mejor, 2) el mundo de Domer o Domae (nombre a su vez utilizado para definir en términos generales la enfermedad), entidad parte animal y parte persona, que vive en las nubes y es causante directo de ciertas enfermedades, 3) el mundo fenoménico o mundo de los Cuiva en esta tierra y 4) el mundo de los Deja que se encuentra debajo del agua, en los ríos cercanos a sus comunidades, por los que ellos navegan.

La diferencia entre la versión de tres mundos y la de cuatro tiene que ver con la inclusión en esta última del mundo Dōmae, de conocimiento exclusivo y secreto de algunos ancianos que se encuentran en Venezuela como de wipagenes y ancianos localizados en Colombia.

El origen del pueblo Cuiva

La estructura de la información relativa a la cosmogonía Cuiva es común a las tres comunidades en estudio: Caño Mochuelo, El Paso y Barranco Yopal. Las historias se encuentran fragmentadas y separadas unas de las otras, y solo a través de una acuciosa investigación entre los ancianos ha sido posible, en principio, integrarlas para conformar la cosmogonía Cuiva. Las nociones acerca del origen de este pueblo probablemente han sido alteradas como resultado del contacto con misioneros y otros miembros de la sociedad occidental, lo que explica la existencia de dos versiones mitológicas sobre su origen.

Las entrevistas realizadas a diferentes informantes Cuiva pertenecientes a distintos grupos de edad muestran la existencia de dos versiones sobre el origen de este grupo étnico. La primera versión corresponde al relato de varios ancianos Cuiva de Venezuela, quienes explican que ellos provienen de un hueco en la tierra: según esta versión sus ancestros caminaban bajo la tierra y cuando decidieron salir hacia el cielo, a través de un hueco, un hombre muy gordo no cupo y el resto quedó atrapado; razón por la cual los Cuiva no pudieron subir hasta el cielo y se vieron forzados a vivir en la tierra y sufrir enfermedades.

Los Cuiva de la comunidad de Barranco Yopal mantienen que este hueco está localizado en el fundo de uno de sus vecinos, cuyas tierras les está prohibido pisar. Un antiguo capitán de Caño Mochuelo (ya fallecido) Wuayana, quien aparece como informante en la película documental 'The last of the Cuiva' elaborada por Moser, Brian y el antropólogo Canadiense Bernard Arcand confirma esta versión. Wuayana mantiene que los Cuiva se originaron de un hueco en la tierra que pasó a ser parte del territorio que hoy es propiedad de los colonos. De acuerdo con la versión de Wuayana, el hueco se encuentra localizado en territorio colombiano, en lo que es hoy el propiedad de uno de sus vecinos colonos. Estas versiones de los Cuiva de Venezuela y los de Colombia difieren en relación a la localización geográfica del "hueco" de donde proceden, esto a pesar de que los Cuiva de Venezuela y Colombia tienen relaciones directas de consanguinidad. Ahora bien lo que es común a las dos versiones es la creencia de que el "hueco" existe en un territorio que fue en otro tiempo de ellos y que ahora pertenece a los colonos.

Los Cuiva relacionan su origen y su territorio con el de algunos grupos étnicos vecinos. Según esta interpretación, cada uno de estos grupos se originó en un lugar geográfico específico procedente de debajo de la tierra y algunos de ellos viven actualmente lejos del lugar donde tuvieron origen debido a la migración y a la presencia de los criollos en la zona.

El hecho de que los Cuiva sostengan la tesis de un origen geográfico específico para cada grupo podría estar vinculado a la idea de territorialidad y a la necesidad de diferenciar un grupo étnico de otro.

La segunda versión de origen está conectada con la figura de Namón, un hombre que se crea a sí mismo, el primero que habitó las sabanas de los Cuiva, específicamente las regiones del Meta y del Capanaparo. Esta interpretación sugiere que antes de que Namón existiera no había más vida que la de la sabana. En los comienzos Namón vivía solo, en la región de los ríos Meta y Capanaparo. Él fue quien después de crearse a sí mismo creó al primer Cuiva, su hermano Jota, a quien modeló con sus manos y luego aumentó en tamaño. Una variante de esta versión según la cual Namón creó a los Cuiva después que se quitó sus pantalones y sacó a cada uno de ellos de su ano es mencionada por Coppens (Coppens, 1975).

Cuando los Cuiva de Venezuela se refieren a el origen de la tierra, específicamente al de las sabanas, señalan que éstas existían antes de que

Namón apareciera en ellas. Contrariamente, en algunas historias de los Cuiva de Colombia Namón aparece como el creador de la tierra tal como se la conoce hoy día. Al respecto Francisco Ortiz señala que, entre los Cuiva de Colombia, Namón era originalmente un pez que luego de experimentar transformaciones antropomórficas, creó a la gente a partir de un palo de madera; a esta entidad se le atribuye en primer lugar el poder de inundar la tierra con el propósito de limpiarla de los cadáveres que en ella se encuentran (Ortiz, 1986).

Namón ejerce control sobre el ambiente, facilitando la cacería, haciendo crecer las semillas y los árboles sin ningún esfuerzo; según la creencia este personaje tiende a dormir en el monte y, cuando ello ocurre, aumenta allí el número de árboles. Caza y comparte su comida con su cuñado y otros Cuiva. En la cosmogonía Namón resulta ser cuñado de la Luna, cuando ésta tomó forma de ser humano -masculino- y vivió en la tierra. La luna fue manchada por Namón quien la quemó. Luego, cuando la luna subió al cielo, cambió de sexo y tomó forma de mujer; además cambió la piel y así logró su eternidad.

Namón, a diferencia del Dios cristiano, no tiene reino, no es asumido como un espíritu. Él es el hombre que se relaciona con la creación del árbol del Yopo y, de hecho, fue el primero en consumir este alucinógeno. Los Cuiva de Barranco Yopal le atribuyen a Namón cualidades netamente masculinas. En el proceso de la creación no existe ninguna figura femenina. Namón tiene una esposa humana llamada Jawya, frente a la cual es egoísta y actúa de manera independiente sin compartir poderes con ella. Sólo él tiene el poder de crear y el poder de destruir aunque, en ciertas ocasiones, su poder puede ser limitado tal como lo demuestra la historia sobre la paloma que le robó el fuego y, por tanto, uno de sus más preciados secretos. Este hecho puso en evidencia que Namón carecía de suficiente rapidez para ejercer un control total sobre algunos animales. Tampoco dispone de poder para limitar las acciones humanas, por lo que los Cuiva pueden tomar sus propias decisiones, y no siempre quieren seguir las reglas o los dictámenes de Namón. Además, a diferencia del discurso del Dios cristiano, referido por los teólogos, Namón carece de un discurso específico y se expresa fundamentalmente a través de sus acciones.

Namón no tiene un rol determinante sobre las fuerzas positivas y/o negativas. Funciona como el creador, responsable por la sabana, los ríos y los fenómenos naturales tales como las inundaciones o periodos de lluvia muy intensos. Vive en el ambiente terrestre, con forma humana, pero es difícil determinar en qué parte de la tierra o de las sabanas habita. Algunos Cuiva creen que Namón vive en el mundo mejor de la gente que ya ha muerto. Para ellos resulta fácil describir los elementos del ambiente que lo rodea, sin embargo es difícil determinar los lugares precisos donde habita en diferentes momentos de su historia. Un anciano Cuiva señala que a Namón le gusta caminar, cazar y moverse en la sabana, pero él tiene su propio territorio localizado en diferentes mundos, uno de ellos se encuentra aquí en esta tierra.

Según las explicaciones de los indígenas evangelizados, Namón creó a todos los seres humanos así como a la flora y a la fauna existentes en el ambiente real de los Cuiva; ésta pareciera ser una adaptación de la versión cristiana difundida entre los Cuiva por los misioneros católicos y evangélicos. Sin embargo, en la versión revisada por nosotros, Namón, en vez de ser un Dios Todopoderoso como el cristiano, es fundamentalmente un ser creador.

El uso que hacen los misioneros del apelativo Namón para referirse al Dios Cristiano es parte del manejo ideológico utilizado para atraer a los Cuiva a la conversión. Inicialmente el nombre fue introducido en historias cortas y en textos bíblicos traducidos a la lengua Cuiva y difundidos entre las comunidades en forma escrita y oral. En estos textos se utiliza además otros nombres Cuiva para identificar a los personajes que en ellos intervienen. Los Cuiva de Venezuela señalan que los de Colombia poseen un extenso repertorio de historias y oraciones de este tipo, que comparten con ellos cuando los visitan.

La nueva versión cristianizada de la figura de Namón le otorga a éste una imagen de Dios bueno que vela por todos los Cuiva, al que pueden suplicar para que los ayude a resolver sus necesidades. En Caño Mochuelo observamos que la mayoría de los Cuiva celebra la Nochebuena, y algunos de ellos se refieren al evento como la conmemoración del nacimiento del Hijo de Dios en la tierra. En esta celebración es común ofrecer canciones y oraciones al Dios cristiano (sustituyendo su nombre por el de Namón), en este sentido es el claro sinónimo del Dios cristiano de los criollos, Todopoderoso y que domina el mundo fenoménico, con poder para salvar a los Cuiva de futuros desastres y ayudarlos a encontrar el grado de prosperidad que los misioneros disfrutaban. Así, Namón conecta a los Cuiva con los criollos locales a través de la idea del Dios que, en la ideología cristiana, es el padre de los humanos.

Si Namón es el mismo Dios padre de los criollos, entonces los Cuiva y los criollos son hermanos. Los Cuiva cristianizados reconocen a Dios (Namón) como el padre de todos y de todas las cosas. Los que forman parte de la iglesia evangélica se tratan entre ellos como "hermanos" y "hermanas". Frecuentemente los Cuiva se refieren a José, un hombre integrante de la iglesia evangélica de Cravo Norte, como el hermano José, o a una joven de Elorza, llamada Omaira, como la hermana Omaira. Por esta vía, el Dios cristiano permite establecer un nuevo tipo de relación social entre quienes pertenecen a la iglesia evangélica, especialmente entre aquellas personas consideradas como las más pobres del pueblo o de algún asentamiento cercano.

A Namón no se le relaciona con el mundo de los Deja (gente que vive en el agua) o el de Domer (que vive en el cielo), en sus roles de creador y de Cuiva realiza ciertas prácticas comunes a las de su gente, como son cazar, recorrer y disfrutar de las sabanas. Namón no es el punto central en ninguna

ceremonia Cuiva, sólo forma parte de sus historias tradicionales así como de sus creencias. Sin embargo, al observar ciertas prácticas de curación entre los Cuiva de Caño Mochuelo, algunos de los wipagenes que vivieron entre misioneros cristianos y realizaron cursos de evangelización en Loma Linda (un centro de evangelización localizado en Colombia) realizaban invocaciones a Namón.

Por otra parte, en relación a Namón, Domer y los Deja, los Cuiva se consideran en desventaja, ya que son vulnerables a la enfermedad; envejecen y mueren; no experimentan cambios de la piel lo que permite que Namón, Domer y los Deja puedan regenerar y perpetuar su vida. Debido a su incapacidad para experimentar esos cambios, los Cuiva están destinados a una vida terrenal en la que les espera la muerte.

Es evidente que algunos mitos de creación recabados en Caño Mochuelo revelan una marcada similitud temática con historias bíblicas. Es frecuente encontrar allí ejemplos de sincretismo en los que imágenes y acciones bíblicas y otras propias de la cultura Cuiva se han amalgamado estableciendo así discrepancias entre las interpretaciones de los Cuiva de Venezuela (menos intervenidas) y los de Colombia. Sin embargo, entre ambos grupos se mantiene la idea de que Namón es “el creador” y que el mismo vive o vivió en las sabanas, realizando actividades de caza, pesca y recolección.

Domer y la enfermedad

El nombre Domer o Domae se deriva del término Dome que significa enfermedad o fiebre. Domer es descrito por los ancianos como una persona de piel verde, parecido a una iguana, posee una larga cola, sus manos son pequeñas y su estómago grande y abultado debido a que bebe la sangre de los muertos. A veces Domer se hace presente en el cielo, ello se aprecia cuando éste o la luna presentan un tono amarillento. Domer vive arriba, en las nubes, y es el que les envía la enfermedad. La tierra donde vive es similar a la de los Cuiva; allí también existen sabanas y ríos, pero con la diferencia de que el territorio de Domer parece no estar limitado por el tiempo y el espacio. Allí la gente no se enferma, debido a la acción regenerativa que Domer logra a través de los cambios de su piel. Domer es inmortal y, a través de sus emociones, similares a las de los seres humanos, disfruta destruyendo la vida de los Cuiva al enviarles enfermedades tales como buju (la gripe, la tos, la tuberculosis) japa (la malaria), la fiebre intermitente y algunas otras de carácter viral que pueden extenderse rápidamente a toda la comunidad.

Las nubes son, además, consideradas peligrosas debido a la convicción de que ellas “cargan” enfermedades y pueden transportar objetos sobrenaturales (en forma de semilla cristalinas) capaces de entrar en el cuerpo de una persona y enfermarla. Tanto el agua del río como sus piedras también

puede “cargar” enfermedades. Según uno de los wipagenes Cuiva de Caño Mochuelo, algunas veces el cielo se encuentra pleno de nubes que vienen de las montañas y pueden causar enfermedades a una comunidad; estas enfermedades pueden quedar en el aire que se respira o en la lluvia. Los Cuiva relacionan así el origen de las enfermedades que se ciernen sobre las comunidades, con el viento, las lluvias, las nubes y la acción directa de Domer.

Así mismo, otros elementos del mundo natural, como la luna y el sol (no así las estrellas) pueden producir enfermedades; también el viento fuerte “carga” enfermedades que matan. Esta creencia se encuentra asimismo entre los Guahibo y Sikuaní vecinos de los Cuiva de Caño Mochuelo.

Por otra parte, los ancianos Cuiva establecen conexiones entre Domer, la iguana, los fluidos y la enfermedad. Así, aunque Domer es herbívoro, bebe sangre para mantener sus fluidos; cuando bebe la sangre de una persona, lo enferma provocando desequilibrio en el cuerpo de la víctima; dicho desequilibrio se manifiesta en lo que los Cuiva reconocen como “secarse”. Creen también que el consumo de carne de iguana o de peces por parte de una mujer menstruante (húmeda) o embarazada (seca) provoca el desequilibrio de sus fluidos; esto, a su vez, puede causar enfermedad a otros miembros de su familia.

Domer no sólo puede causar enfermedad a las personas a través de la acción de beber su sangre, también es capaz de transmitir la enfermedad. Entre los Cuiva, la enfermedad es vista como un factor externo que puede controlar tanto sus vidas como la condición de sus cuerpos. El cuerpo es asumido como un microcosmo del universo. En el análisis de la relación cuerpo/universo se encuentran frecuentes correspondencias entre las características atribuidas al mundo natural y las propias de la fisiología y anatomía humana, entre “el mundo del cuerpo y el cuerpo del mundo”, cada uno con entidad propia, pero percibidos en una relación recíproca consustancial.

El cuerpo humano es vulnerable a los sentidos, deseos y acciones de los otros, entre los que se incluye a Domer, a los enemigos y a los espíritus de los ancestros ya muertos. Al respecto, los ancianos Cuiva señalan por ejemplo, que no se debe hablar abiertamente de Domer ya que éste podría escuchar y, por maldad, mandar una enfermedad a quien se haya atrevido a tal desafío.

Deja, Kauri y otros espíritus de las sabanas

Los Cuiva creen en la existencia de gente “Deja”, quienes, con semblanza de criollos, viven dentro del agua, en lo profundo de los ríos. Los Deja tienen la cualidad de no enfermarse, de mantenerse jóvenes, fuertes y de renovarse constantemente a través del cambio de piel, tal como lo hacen las culebras, lo que les permite rejuvenecer y permanecer exentos de la

muerte. Los Deja capturan Cuiva y los sumergen en los ríos. A través de esta elaboración mitológica racionalizan la desaparición de sus comunidades de un sinnúmero de Cuiva, algunos de ellos víctima de crímenes cometidos por colonos.

Los Deja son asumidos como brujos, como seres dotados con atributos sobrenaturales que reciben apoyo de la luna durante la noche y del sol durante el día.

Los Sáliva que viven con los Cuiva en el resguardo indígena de Caño Mochuelo y que se reconocen como miembros de la comunidad de Morichito, son considerados por algunos Cuiva como Deja. Arcand se refiere a grupos vecinos de los Cuiva como Deha (Dejas), y señala que los mismos son horticultores que viven en los asentamientos permanentes, al sur de la parte baja del río Meta. Desde su punto de vista, los Deha podrían haber sido identificados como Guahibo por Reicchel-Dolmatoff. (Arcand 1972 a, p 22)

Al momento de realizar nuestras investigaciones, los Cuiva se referían a los Sáliva como la gente Deha, sin embargo los Deha referidos por Arcand no parecen ser Sáliva, ya que estos no pertenecen a la familia lingüística Guahiba y, por tanto, no podrían haber sido identificados como tales por Reicchel-Dolmatoff. Por otra parte, si los Cuiva, cuando Arcand realizó su investigación, reconocían a Sikuanis o a Guahibo como Deha, entonces podría ser que el término Deha haya sido utilizado por aquéllos con connotaciones diferentes o que su significado haya variado en el tiempo. Nos inclinamos a pensar que denominan Deha a aquellos miembros de otros grupos étnicos, geográficamente cercanos, y de los cuales sospechan que pueden causarles daño mediante actos de brujería.

A su vez, algunos Cuiva creen que, entre los Deja que viven en la tierra, coexisten espíritus peligrosos, agresivos y muy violentos llamados Kauri. Los Kauri habitan la región del Meta en sabanas, selvas y bancos de galería; y son capaces de comerse el cuerpo de un Cuiva, excepto los pies, porque podrían estar afectados por alguna enfermedad y, por tanto, podría causarles problemas estomacales. Ortiz sugiere que los Kauri son espíritus de la jungla que por costumbre fastidian y causan daño a aquellos que atentan contra las normas sociales y ecológicas. Según él, algunos Cuiva clasifican a los Kauri como descendientes de los Caribe, entre los que incluyen a sus vecinos los Sáliva (Ortiz, 1991). Algunos de estos espíritus bestiales poseen caballos y se visten al estilo criollo. Mientras algunos Cuiva asocian a los Kauri con los Deja, otros los separan manteniendo la creencia de que los Deja viven en las profundidades de los ríos y los Kauri habitan en las sabanas. Una creencia común entre los Cuiva es la de que un espíritu Kauri, en forma de persona, vive en el área del río Meta, donde posee un hotel y un bar. La narración recabada en este sentido señala que este personaje atrae a los Cuiva ofreciéndoles comida y alcohol para luego matarlos y comerlos.

Es clara la analogía de estas historias con el sinnúmero de reportes históricos que refieren muertes violentas de los Cuiva en la región del Meta o sus cercanías, derivadas de confrontaciones con criollos que visitan la zona o que ya se encontraban asentados en ella. Son frecuentes los testimonios que narran cómo los Cuiva, en los dos siglos pasados, fueron objeto de masacres llevadas a cabo por colonos, actividad conocida como Cuivear (cazar Cuivas) y común por largo tiempo en esta zona. Uno de los incidentes más divulgados de agresión y violencia extrema hacia los Cuiva es el caso de la Rubiera (1967) en el que trabajadores del hato del mismo nombre, ofrecieron comida a un grupo de Cuiva y seguidamente los mataron.

Entre los Cuiva se cuentan historias de bestias salvajes, espíritus que atacan, matan y devoran a los indígenas. El Kauri es uno de ellos. A su vez, existe una clasificación especial de los espíritus feroces conocidos colectivamente como los Tsawekuri que pueden ser carnívoros y no carnívoros. Incluidos en el grupo de estos últimos se encuentran los Taeiwakoto, espíritus bestiales, pequeños, salvajes, con cola y dientes afilados; se les conoce como los que asustan y muerden a la gente; pero fundamentalmente son herbívoros que suelen matar a sus víctimas y abrirles la cabeza sin llegar a comérsela. Luego los Nakokuebuto, igualmente del grupo de los Tsawekuri, que comen carne, son altos y delgados y capaces de devorar a un Cuiva rápidamente, especialmente si se trata de niños. Además se encuentran los Koduwa. Otros carnívoros Tsawekuri, los Korei que provienen de los ríos, pueden flotar y crear fuertes vientos; asimismo reconocen otros espíritus bestiales con apariencia de grandes osos, de unas uñas largas que les permiten derribar árboles. Mencionan también a los Jurujuri que se esconden en huecos y atacan a los Cuiva comiéndoles los ojos y la piel; a Wako, que puede tomar forma de pájaro con dientes largos; a los Kayeri, conocidos como fieras que viven en los ríos, utilizan sombreros, crían ganado como los colonos y probablemente son familiares de los Deja.

Como se puede apreciar en la descripción de estos espíritus bestiales, algunos poseen características similares a las de los colonos, cuya presencia en su territorio asocian con la violencia. Según una de las ancianas, tiempo atrás nuevas bestias iban apareciendo en las sabanas; estas bestias vestían como los colonos y frecuentemente tenían caballos. Arcand, en su tesis doctoral sobre los Cuiva, mantiene que se refieren a algunos grupos indígenas vecinos como Kowdi; señala que los Kowdi nunca han sido vistos y que viven lejos hacia el este, cerca del banco de un río largo y que practican el canibalismo. (Arcand 1972 a, p 22). Pareciera que Arcand toma a los Kowdi como un grupo indígena real cuando, en realidad, no son más que parte del mundo mítico de los Cuiva.

En una entrevista que realizamos en el año 1996 a un hombre de la comunidad de Barranco Yopal señalaba lo siguiente.

Mi tío ...que vive en Caño Mochuelo me dijo -¡mira! estos Sáliva son realmente Kauri. Cuando le ofrezcan un cigarrillo no lo acepte. Ellos también practican la brujería. Ellos comen gente. Tienen bastantes vacas, cultivan la tierra y comen pescado. El Kauri solamente come el cuerpo de la gente, pero no se come los pies. Kauri busca gente en la sabana. Estos vienen de la región del río Meta. La mujer de Suárez estaba embarazada, el Kauri la atacó y se la comió. Ellos se comen todo, excepto los pies. Se comieron hasta el pupú de esta mujer. La atacaron con un palo y luego la cocinaron y la quemaron todita. Ellos se comen el corazón, la barriga, todo, lo único que no se comen son los pies. El Kauri dice que la carne de humano es como el pescado. El Kauri no respeta a nadie. Cuando la abuela de éstos se muere, se la reparten entre ellos y se la comen. Si tienen hijos, niñitos gordos, también se los comen. Se comen a sus propios hijos. Yo soy un indio, pero no como gente. Esto no es respeto. El Kauri no entierra a sus abuelas. Si su mamá se muere, cortan su cuerpo en pedazos y se los reparten entre ellos. Cuando los niñitos son flacos, no se los comen. Cuando nosotros andábamos en taparrabos, años atrás, aquí había unos Kauri en una canoa cerca de la casa del hato la Rubiera (el abuelo de mi padrastro vio la canoa). Estaban comiéndose un gabán crudo. Los Cuiva los siguieron y vieron que cargaban poncho. También cargaban Sebo³ para matar gente. Un día una vieja Kauri cargaban muchos niños, cerca de cien, porque éstos tienen la carne tiernita. Los Kauri también saben brujearnos. Yo no sé cuándo o dónde hacen las brujerías, sólo sé que las hacen. Ellos no pueden hablar Cuiva, solamente hablan español. Yo los he visitados solamente una vez en mi vida en Colombia (Machari Marchal 1996).

Esta historia parece estar relacionada con la presencia de colonos que mataban y cazaban Cuiva en esta área. Es evidente que entre algunos Cuiva se ha producido una reinterpretación de la realidad según la cual existen Kauri en la zona, cuya ferocidad es similar a la del hombre criollo (devorador de Cuiva). Las características físicas y el tipo de bienes y posesiones atribuidas a los Kauri son similares a los de los criollos. Pero sin duda, la violencia es el elemento central que los relaciona.

Se muestra claramente la relación entre el proceso de colonización que han experimentando los Cuiva, en el que se les ha venido imponiendo un nuevo orden social, y el proceso de simbolización de figuras de poder y terror

³ Sebo, para los Cuiva, es una especie de talismán protector que también puede servir para matar a otros. Este es un polvo que se obtiene de rayar los dientes del chigüire o capibara (*Rodent-Hydrocchaerts hidrochoerus*).

incorporadas a su mundo mitológico como parte de un pasado que se hace presente.

Las historias sobre los Kayeri y el Kauri ilustran claramente la representación del poder invasivo y predatorio de los colonos quienes, a través de sus acciones, se convirtieron en verdaderos devoradores y usurpadores de la realidad Cuiva.

Con el arribo y establecimiento de los colonos una nueva bestia con características humanas aparece reemplazando a las anteriores que tenían forma de animales. En las entrevistas realizadas, uno de los ancianos Cuiva señalaba que, con la deforestación de las zonas de los bancos de río y en general de las de mayor vegetación, muchos de los espíritus bestiales han desaparecido y desde entonces el Kauri se parece cada vez más a los criollos que viven en la zona (Nacue 1996).

Brujería, vecinos y nuevas enfermedades

Entre los Cuiva la brujería es percibida como la primera causa de enfermedad transmitida a través de acciones específicas dirigidas por sus posibles enemigos humanos. Al mismo tiempo, se excluye la idea de la transmisión de enfermedades a través del contacto entre los cuerpos de las personas.

De acuerdo con esta interpretación, la principal estrategia utilizada en revancha o venganza de vecinos (quienes van estando cada vez más próximos como consecuencia de la reducción de sus territorios, ocasionada por la intervención de los criollos) es la práctica de la brujería, impulsada por envidia u oposición (especialmente después de algún incidente o conflicto social entre los miembros de un mismo grupo).

Los Yaruro, los Saliva, los Amorua y los Sikuaní son considerados por los Cuiva como enemigos potenciales capaces de enviarles enfermedades. Los Cuiva creen que la mayoría de los rituales Yaruro (Pumé) conllevan alguna forma de brujería que los puede dañar. Por el contrario, los Yaruro no creen que los Cuiva practiquen la brujería, sino que algunas veces pasan y dejan enfermedades en el aire (Francisco Viejo 1991). Es interesante conocer un relato Cuiva acerca de la enfermedad y la muerte:

Un día mi tío fue y visitó a los Yaruro y les robo una yuca. Unos meses después se puso flaquito y murió. Jefe Tumeraya, que también era un hombre sano, visitó a los Yaruro de los Galápagos en el río Capanaparo y después de su visita se puso flaquito; su cuerpo se puso como el de un niño y su voz también. Después murió (Hico, Brigida 1996).

Los Cuiva creen que una de las formas más comunes de vengarse de los Yaruro (Pumé) es mandarles una enfermedad o bien hacer que un animal los

ataque y los mate. Pero no sólo los Yaruro pueden enviarles una enfermedad, los Sáliva, a quienes identifican con la cultura criolla, también pueden ser causantes de la enfermedad, seguida por una muerte que pareciera ser natural, pero que, en realidad, no lo es. Un joven de Caño Mochuelo señala la muerte de su hermano de la siguiente forma.

Él fue a comprar un refresco en la comunidad Sáliva y le dio sus lentes y su sombrero a un Sáliva que estaba envidioso. Después de esto se enfermó y murió. Nosotros lo llevamos al hospital a Bucaramanga, pero se murió. La enfermedad no era bien conocida por los criollos, debido a que ésta era una brujería (Selso Kokoto 1997).

A través de algunas de las historias sobre brujería, narradas por los Cuiva de Caño Mochuelo, encontramos que hay casos de muerte y enfermedad (diagnosticados en el hospital de Arauca como casos de cáncer⁴) que son consideradas por ellos como de reciente introducción, producto de la brujería. A ello debe añadirse que la brujería es asociada con ciertas prácticas de los brujos de otros grupos vecinos. Representa una manera de elaborar e interpretar la aparición de nuevas enfermedades.

La brujería se presenta así como una forma de explicación de nuevas enfermedades. Los Cuiva creen que cuando los Yaruro (Pumé) practican Tohe⁵, el curador puede enviarles una enfermedad utilizando la maraca; ello se realiza a través del sonido de las pequeñas piedras que se encuentran dentro del instrumento al que atribuyen poderes mágicos; asimismo creen que el constante cantar del Tohe puede estar lleno de malevolencia. Es común la creencia de que los Pumé pueden ponerlos en peligro enviándoles tigres y culebras así como otros seres fantásticos como el de la mujer del garabato que lleva un palo con el cual puede atacar y matar Cuiva. Estas figuras pueden ser producidas por las maracas de los Yaruro, y pueden acabar con la vida, la salud y el espíritu de los Cuiva.

También asocian la brujería con la presencia y el alcance de productos occidentales. Entre los indígenas hay quienes pueden obtener estos productos a través de algún ingreso. Y los que no cuentan con los medios para adquirirlos usan su brujería en contra de los que sí pueden obtenerlos. Es así como la brujería viene a ser una forma de compensación social, una forma de poder que controla la distribución de bienes materiales. En el caso de los Cuiva, la brujería parece incrementarse a partir de prácticas

⁴ Servicio de Salud del Arauca, Hospital de Arauca. Reporte Médico de pacientes Cuiva suministrado por el Dr. Jorge Echeverry, Jefe del Servicio de Salud del Arauca, Departamento del Arauca, 5 de junio de 1996.

⁵ Es una ceremonia practicada por los Yaruro donde se llevan a cabo rituales de curación, entre otros.

capitalistas de compra y venta de productos.

Ahora bien, entre los Cuiva la responsabilidad de la práctica curativa recae en el wipagén o brujo local quien, utilizando sus técnicas terapéuticas y sus poderes personales, nutre los cuerpos y los espíritus de sus compañeros de comunidad y los salva de las enfermedades enviadas por sus vecinos.

Salud y enfermedad: cuerpo seco y cuerpo mojado

Según los Cuiva las fluctuaciones o cambios del cuerpo humano están determinados por el equilibrio de sus fluidos internos. En este sentido, el equilibrio entre lo seco y lo mojado determina la condición de salud.

Cuando alguien sufre en extremo, la condición de “seco” o “mojado” podría causarle la muerte. Arcand señala que, desde la perspectiva de los Cuiva de Colombia, estos estados quedan ilustrados por el caso de fiebre en el que los individuos están secos y el de la diarrea en el que los individuos están húmedos. Ambas situaciones están asociadas a desequilibrios del cuerpo humano y, por tanto, a la enfermedad. A pesar de que Arcand señala que el binomio seco/mojado está claramente definido entre los Cuiva, durante el largo periodo de trabajo de campo no encontramos, entre el grupo de Venezuela, una asociación tan clara y precisa. Sin embargo advertimos que establecen una clara diferenciación entre los fluidos del cuerpo de acuerdo a su espesor, y que el exceso o disminución de los mismos se asocia con enfermedades o estados de desequilibrio físico.

Entre los Cuiva y algunos de los Guajibo de la zona de la Orinoquía y de los llanos colombovenezolanos existe la creencia de que cuando una mujer está menstruando (está asutane, huele mal) puede causar enfermedad a sí misma, a su esposo, hijos o a cualquier otro familiar cercano, esto si no sigue ciertas restricciones, entre ellas: la de comer pescado sin que alguien acreditado “lo rece”, esto en razón a la similitud entre el olor del pescado y la sangre menstrual, debido a que las escamas de los peces pueden entrar en el cuerpo de alguno de los miembros de su familia causándoles enfermedad; tampoco debe bañarse en el río pues la sangre puede atraer a algún animal que podría atacarla, o bien llamar la atención de los Deja, que son capaces de llevársela a su mundo dentro del agua y matarla; asimismo no debe tener relaciones sexuales con ningún hombre ya que la sangre menstrual lo podría enfermar. Por otra parte durante la menstruación la mujer y su marido no pueden comer nada dulce, incluidas la miel y las frutas; tal como lo señala Arcand, los Cuiva establecen una clara relación entre lo dulce, la mujer menstruante y la transmisión de enfermedades (Arcand 1978 p. 3-4).

Cuando una adolescente experimenta su primera menstruación, el hecho se celebra con una ceremonia. La familia hace los arreglos para la fiesta y, en cuanto los integrantes de la comunidad se enteran de la situación de la joven, acuden a su casa. Las mujeres le quitan sartenes, ollas, platos y

vestidos porque consideran que, a partir de ese momento, la muchacha pasa a la condición de adulta y como tal le toca trabajar duro para obtener sus propios utensilios domésticos. Significa que debe pensar en las nuevas responsabilidades que se le imponen que tienen que ver, fundamentalmente, con conseguir marido y establecer una nueva familia.

En esta ocasión algunos de los participantes se pintan la cara; la muchacha también se pinta la cara; a veces, se pinta además otras partes del cuerpo como las piernas. Los miembros de la familia hacen chistes, especialmente la madre y familiares del sexo femenino (bromas referidas a embarazos o alumbramientos). Las mujeres preparan cantidad de comida. Las ancianas Cuiva insisten en que, según la forma tradicional de iniciación, la muchacha (especialmente en Colombia donde cultivan la yuca) debe rayar mañoco todo el día hasta que se canse, la intención es que aprenda a trabajar duro. Además debe mantenerse en un pequeño cuarto, alejada de la gente. Algunas ancianas consideran que, actualmente, las jóvenes son propensas a distraerse; por eso no realizan trabajos duros como ellas lo hicieron en el pasado.

Uno de los hombres perteneciente al grupo familiar, usualmente el padre de la muchacha, el abuelo o algún tío debidamente calificado, debe “rezar” la comida que se repartirá en la fiesta. La comida se “reza” de la manera siguiente:

Que la sangre de la menstruación se seque como lo hace la hoja del Kerewiru⁶ (se repite dos veces)

Que los Ainowi⁷ que viven en el río se vayan (se repite cuatro veces)

Que el pilón suene (se repite dos veces)

Que la sangre de la menstruación se seque (se repite tres veces) (Colina Tabsi 1996)

La oración funciona como un agente protector contra la posibilidad de que los presentes y “descendientes” de la muchacha contraigan enfermedades a través de la exposición a la menstruación. Esta oración protege a los descendientes de la muchacha antes y después del nacimiento, garantiza que los niños nazcan sanos y no mueran. Se reza la comida porque se trata de carne de animales, entre ellos pescado, neutralizando así cualquier elemento que produzca enfermedad. Después de la oración, la comida es distribuida entre los invitados; estos llegan a la casa de la muchacha con sus platos y vasos vacíos para recibir la comida y la bebida. El ritual de la

⁶ Kerewiru es el nombre Cuiva para la planta *Arrabidaea chica* usada por los Cuiva para pintar tanto su artesanía, como su cuerpo y para protegerse de ciertos espíritus. El color que se obtiene de la hoja del Kerewiru es rojo y se asemeja al color de la sangre menstrual.

⁷ Ainowi es un espíritu bestial que vive debajo del agua de los ríos.

comida, que envuelve el principio social de compartir, es seguido por el baile colectivo amenizado por cantadores (dirigidos por el padre de la muchacha u otra autoridad masculina de la familia) que se relevan cada cierto tiempo.

De acuerdo al sistema de creencias tradicional, durante el posparto la mujer también está "asutane" y, por tanto, no debe consumir pescado indiscriminadamente; sólo puede comer el pescado pequeño que se encuentra en la orilla de los ríos y que ha sido rezado (caso de los Cuiva de Colombia). Esto en virtud de la creencia de que el pez pequeño no nada hondo en los ríos y no tiene contacto con seres que envían enfermedades; además, sus escamas son tan pequeñas que no puede causar daño a nadie.

Una joven de 17 años, de la comunidad Cuiva de Caño Mochuelo, que se reconoce cristiana y que, por varios años, vivió con misioneras evangélicas en Bucaramanga, señalaba que, cuando dió a luz y durante los diez días siguientes al parto, no comió pescado ni ninguna otra carne; solamente comió arroz y otros alimentos; tampoco consumió miel, ni frutas dulces ni maíz. Al respecto dice: "Yo no comí nada que viniera del río y no me bañé en el río, porque los animales que hay dentro del río me pueden enfermar". Asimismo señaló que su esposo tampoco se bañó en el río durante este tiempo ni comió dulce, pescado o carne; fue de cacería, pero no comió la carne; tampoco tomó café debido a que le gustaba con azúcar. La joven agrega que mantener estas restricciones fue difícil para ella y para su esposo: la no observancia de las prohibiciones podía enfermar a los niños. Añade que no quiere más niños. Finalmente señala que su madre tampoco no lavó su ropa en el río con sangre de la menstruación (Kanchauri 1996).

La menstruación de las mujeres frecuentemente es asociada (particularmente en Caño Mochuelo) con la posibilidad de atraer animales, especialmente el miuto (*Leptotyphlops*) conocido también como culebra ciega o cieguita, reptil que según los Cuiva puede penetrar en el cuerpo de las personas. El miuto persigue a las mujeres menstruantes y entra por su vagina, luego la mujer empieza a tener dolores y después de un tiempo muere. Por esta razón las mujeres Cuiva no se sientan directamente en el suelo cuando están menstruando (Rosalba 1996). Una mujer adulta y su joven hija describen que un día entraron a su casa y encontraron un miuto de color rosado; estaba escondido en un área oscura de la casa; el miuto buscaba una posible víctima para extraerle sangre. Usualmente, cuando el miuto se esconde así es que anda en busca de un niño o niña. Lo que también es bien sabido por los Cuiva es que este tipo de culebras tiene como hábitat áreas oscuras y que se alimentan de pequeños insectos como hormigas y termitas, insectos fáciles de encontrar dentro del nuevo modelo de casa de los Cuiva.

La escatología Cuiva

La creencia en la vida después de la muerte es común entre los Cuiva. Algunos creen que después de morir se irán a otro mundo; un mundo de

eterna felicidad donde todos tienen acceso a abundante comida, automóviles, pequeños aviones, casas hermosas con paredes de vidrio, grandes avenidas con pisos como espejos, ciudades esplendorosamente iluminadas, además de una gran variedad y cantidad de animales de sabana, abundantes tierras y buena salud.

Algunos de los Cuiva cristianos creen que cuando se mueran van a un mundo mejor donde gozan de todos los elementos materiales que no están a su alcance en esta vida. Sin embargo también allí imaginan su vida tradicional de cazadores y recolectores de las sabanas, disfrutando de buenas comidas tradicionales, buen maíz, buen pescado, etc. En ese mundo, de la eterna felicidad y del eterno equilibrio, el ambiente es similar al del mundo fenoménico de los Cuiva, sólo que reina la abundancia.

Ninguno de los que vive en ese otro mundo se enferma; es la tierra de la gente saludable, donde sólo viven Cuiva; allí no hay criollos, ni siquiera aquellos que se han casado o viven y tiene hijos con algún Cuiva; es la tierra celestial a donde el wipagén o brujo viaja para consultar a los muertos.

La interpretación que hacen los Cuiva del "otro mundo" no incluye ningún lugar distinto al reino del cielo, de la abundancia y la felicidad, tal como podría ser el purgatorio o el infierno para los católicos.

El mundo celestial es idealizado como una mezcla del mundo Cuiva con el mundo occidental. Un mundo compensatorio, de libertad, accesible a los indígenas a través de la muerte. Representa el fin de sus vidas de miseria en el mundo actual.

Nuestra experiencia entre comunidades Yaruro o Pumé, vecinas de los Cuiva, apunta a que también este grupo alude a ese otro mundo. Gemma Orobight Canal ilustra la descripción que hace el curador Yaruro acerca del otro mundo como una tierra bonita donde los Pumé que ya han muerto viven con diferentes tipos de comodidades (Orobight Canal 1998).

Los Cuiva dicen que Wipagén es el que les informa de cómo es el otro mundo y también sobre Dome y Deja.

Otra versión bastante generalizada entre los Cuiva de Venezuela señala que, cuando los Cuiva mueren, se convierten en criollos y empiezan de nuevo a vivir en este mundo terrenal bajo condiciones diferentes. Resulta una creencia contradictoria, pero compensadora ante la realidad que la sociedad externa les ha impuesto. En tal sentido, piensan que un Cuiva recién fallecido ha reencarnado en un nuevo hombre o mujer que aparece repentinamente en el pueblo o poblado criollo más cercano, a quien se le reconoce algún atributo similar al de la persona muerta. Al morir, pues, un Cuiva se convierte en Wuajauche (criollo, blanco, extranjero). Poco tiempo después (días o semanas), los indígenas reportarán que han estado en contacto o han visto a alguien diferente en el pueblo o en algunos de los hatos cercanos, señalando que en la nueva persona se encuentra parte del Cuiva fallecido.

Esta creencia podría tener sus raíces en el mito según el cual Namón (el creador de los Cuiva), al orinarse camino a su casa, provocó el embarazo de

una lombriz; pocos minutos después se percató de que un niño le seguía y lo llamaba papá, pero Namón no podía reconocer al niño como su hijo y lo hirió mortalmente. A pesar de esto, el niño sobrevivió. Namón lo llevó a su casa y ordenó a su esposa cuidarlo. Tiempo después, el niño demandó a Namón que trabajara para él en actividades propias de un hato; Namón trabajaba duro para su hijo quien, luego de esclavizarlo, acabó matándolo. Después dejó su casa y se convirtió en el primer criollo. La explicación de este fenómeno apela a la venganza del hijo cortado en pedazos, lo que ocasiona que, cuando mueren, los Cuiva se conviertan en criollos (Pancho Lua 1997; Yeri, 1996). Historias tradicionales como éstas no sólo se refieren al origen de los criollos según los Cuiva sino también a la dualidad Cuiva / Criollo y a la relación histórica entre ambos.

Otra creencia paralela y compatible con la primera es la de que, cuando un Cuiva muere, la mitad de su espíritu retorna a la forma Cuiva y la otra mitad se convierte en criollo. Un anciano Cuiva que haya muerto retornará a la tierra en forma de un viejo criollo y una mujer embarazada que muera retornará en forma de una mujer criolla embarazada que dará a luz un niño criollo. Estas versiones demuestran la existencia de dos interpretaciones con elementos similares en las que se asocia el mundo Cuiva al mundo de los criollos.

Los Cuiva vinculan íntimamente sus características físicas con sus características personales. Las características físicas y mentales, combinadas de manera particular en la persona, son parte de los atributos de su espíritu. Así, la identidad de un individuo se mantiene, incluso, después de su muerte. Cuando un Cuiva muere, él o ella puede ser identificado por la apariencia que toma como criollo y por las características personales que persisten y que permiten diferenciarlo de las demás personas de su comunidad.

Ahora bien, encontramos aquí un complejo fenómeno de escisión, según el cual, cuando un Cuiva muere, cuerpo y pensamiento se fragmentan y van a diferentes espacios. El cuerpo del Cuiva se queda en esta tierra y se convierte en Wuajauche -el hombre blanco- y la mente o pensamiento -poseedora del conocimiento Cuiva- se va al "mundo mejor".

Una mujer de la comunidad Cuiva del Paso que, junto con su familia, mantuvo contacto con misioneros católicos por un largo periodo, señala que, cuando un Cuiva muere, su espíritu se convierte en Wuajauche (criollo), pero sus ojos, su lengua y su pensamiento van a la tierra de la felicidad donde contará con bastantes recursos y comodidades. Esa es la tierra a donde van los Cuiva que han muerto (María Ramona Waijene, 1993).

Bibliografía

- Arcand, Joseph Bernard.,
1972a A Contribution to Cuiva Ethnography, Dissertation submitted for the Ph.D., Faculty of Archaeology and Anthropology, University of Cambridge.
1978 'Making Love is like Eating Honey or Sweet Fruit. It Causes Cavities: Essay on Cuiva Symbolism', in: Yearbook of Symbolic Anthropology, ed. by E. Schwimmer, vol 1 London: publisher, pp.1-10 .
- Coppens, Walter
1975 Los Cuiva de San Esteban de Capanaparo. Monografía N° 19. Caracas: editorial Sucre.
- Fonval, Françoise
1981 Los Problemas de Etnodesarrollo de una población India de América del Sur. El Caso de los Cuiva de Venezuela. Organización de las Naciones Unidas Para la Educación, La Ciencia y la Cultura (Reunión de Expertos sobre el Etnodesarrollo y el Etnocidio en América Latina, San José de Costa Rica 7-12 de Diciembre, pp.1-14, p.6.
- Moser, Brian and Bernard Arcand
1971 The Last of the Cuiva, 65mm. Documentary film. 'Disappearing World' series, Granada Television, Manchester.
- Orobítg Canal Gemma
1998 Le Pume: et Leurs Revêts, Amsterdam: Editions des Archives contemporaries.
- Ortiz, Gómez Francisco
1984 Evolución Sanitaria de la Comunidad Cuiba de Mochuelo. Trabajo presentado a la primera Reunión sobre Atención Médica Investigación, Social y Medicina Tradicional en Arauca, Colombia. Documento no publicado, pp. 1-10.
1985 Condiciones de Salud y Medicina Tradicional entre los Cuibas de Mochuelo. Informe presentado ante el Congreso de Medicina Indígena, Arauca, pp. 31-57 (mimeo) .
1986 La Escritura Contra la Tradición Oral. Cuadernos de Antropología, 9: 1-54.
1991 Relatos Cuiba de Caño Mochuelo. Expedición Botánica-Colciencias, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1943 La Cultura Material de los Indios Guahibo. Revista del Instituto Etnológico Nacional, volumen I, N° 2 9: 437-506. Bogotá (BICAN).

Sanclemente, Jorge Humberto

- 1995 Informe Parcial de Tesis: Estudio Cross-Sectional de hepatitis B en dos Poblaciones Indígenas del Resguardo Caño Mochuelo, Arauca, Colombia. Mimeo, no publicado.
- 1996 Servicio de Salud del Arauca. Hospital de Arauca. Reporte médico de pacientes Cuiva. Mimeo, no publicado.

Sumabila Arelis

- 1985 Reconstrucción Etnohistórica de los Cuiva en los Siglos XVI y XVII. Tesis de grado para optar el título de antropóloga. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela.
- 2000 Percepcao e Prevencao de Malaria entre os Cuivas da Venezuela. En: Doencas Endemicas Abordagens Sociais, Culturais e Comportamentais. Rita Barradas Barata and Roberto Briceño León editors. Fundacao Oswaldo Cruz, Grafica Ltda., Río de Janeiro.

Informantes

-

Colina Tabsi. Oración a la comida. Grabado durante la primera menstruación de su nieta, 1996.

Colina Tabsi. Caño Mochuelo, 1991, 1993.

Dara, comunicación personal. Caño Mochuelo, 1996, 1997.

Fari, comunicación personal. Cano Mochuelo, 1996, 1997.

Hico Brígida, comunicación personal. Hato Karabali, 1996.

Kanchauri, comunicación personal. Caño Mochuelo, 1996, 1997, 2002.

Machari Marchal, entrevista oral. Barranco Yopal, 1987, 1988, 1993, 1996, 2001.

Nacue. Barranco Yopal, 1986, 1990, 1993, 1996, 1997.

Francisco Viejo. Riecito, 1990, 1991.

Pancho Lua. Barranco Yopal, 1983, 1993, 1997, 2001.

Rosalba. Caño Mochuelo, 1996, 1997, 2002.

Selso Kokoto. Caño Mochuelo, 1996, 1997.

Yeri. Caño Mochuelo, 1990, 1991, 1993, 1996, 1997.

Wajjene María Ramona. El Galpón 1993, 1996.

Resumen

Este artículo examina la interpretación de los Cuiva acerca del origen del mundo, su cosmología y escatología. Aquí se exploran las formas de vida con relación a la salud y la enfermedad, las vías que utilizan para construir la enfermedad como representación corporal del mundo externo, bien sea con respecto al amplio ambiente natural que les rodea como también a las fuerzas

políticas y económicas que de manera intrusiva penetran sus vidas. En este artículo se abordan los conceptos de salud y enfermedad, enfatizando la relación entre la escatología Cuiva y la colonización occidental, esta última representada principalmente por la imposición de los valores cristianos y la atracción hacia bienes de consumo, factores que en la sociedad Cuiva se traducen en formas de alienación, división y desplazamiento de poder.

Abstract

This article will examine Cuiva world view, cosmology, perception of origins (cosmogony) and eschatology. In this context I will explore the Cuiva way of life in relation to health and illness, that is, the way they construct illness in terms of the embodiment of the external world, in some respects the wider encompassing natural environment and in other respects the political and economic forces that intrude rapaciously into their lives. I will also emphasise how Cuiva eschatology relates to aspects of Western colonial civilisation (Christianity and commodities) in a way that is at once alienating and fragmenting, on the one hand, and vicariously empowering, on the other.

Macquarie University, Anthropology Department. Sydney
E-mail: Arelis.Sumabila@scmp.mq.edu.au

Bibliografía

- Arcand, Joseph Bernard.,
1972a A Contribution to Cuiva Ethnography, Dissertation submitted for the Ph.D., Faculty of Archaeology and Anthropology, University of Cambridge.
1978 'Making Love is like Eating Honey or Sweet Fruit. It Causes Cavities: Essay on Cuiva Symbolism', in: Yearbook of Symbolic Anthropology, ed. by E. Schwimmer, vol 1 London: publisher, pp.1-10 .
- Coppens, Walter
1975 Los Cuiva de San Esteban de Capanaparo. Monografía N° 19. Caracas: editorial Sucre.
- Fonval, Françoise
1981 Los Problemas de Etnodesarrollo de una población India de América del Sur. El Caso de los Cuiva de Venezuela. Organización de las Naciones Unidas Para la Educación, La Ciencia y la Cultura (Reunión de Expertos sobre el Etnodesarrollo y el Etnocidio en América Latina, San José de Costa Rica 7-12 de Diciembre, pp.1-14, p.6.
- Moser, Brian and Bernard Arcand
1971 The Last of the Cuiva, 65mm. Documentary film. 'Disappearing World' series, Granada Television, Manchester.
- Orobitg Canal Gemma
1998 Le Pume: et Leurs Revêts, Amsterdam: Editions des Archives contemporaries.
- Ortiz, Gómez Francisco
1984 Evolución Sanitaria de la Comunidad Cuiba de Mochuelo. Trabajo presentado a la primera Reunión sobre Atención Médica Investigación, Social y Medicina Tradicional en Arauca, Colombia. Documento no publicado, pp. 1-10.
1985 Condiciones de Salud y Medicina Tradicional entre los Cuibas de Mochuelo. Informe presentado ante el Congreso de Medicina Indígena, Arauca, pp. 31-57 (mimeo) .
1986 La Escritura Contra la Tradición Oral. Cuadernos de Antropología, 9: 1-54.
1991 Relatos Cuiba de Caño Mochuelo. Expedición Botánica-Colciencias, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1943 La Cultura Material de los Indios Guahibo. Revista del Instituto Etnológico Nacional, volumen I, N° 2 9: 437-506. Bogotá (BICAN).

Sanclemente, Jorge Humberto

- 1995 Informe Parcial de Tesis: Estudio Cross-Sectional de hepatitis B en dos Poblaciones Indígenas del Resguardo Caño Mochuelo, Arauca, Colombia. Mimeo, no publicado.
- 1996 Servicio de Salud del Arauca. Hospital de Arauca. Reporte médico de pacientes Cuiva. Mimeo, no publicado.

Sumabila Arelis

- 1985 Reconstrucción Etnohistórica de los Cuiva en los Siglos XVI y XVII. Tesis de grado para optar el título de antropóloga. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela.
- 2000 Percepcao e Prevencao de Malaria entre os Cuivas da Venezuela. En: Doencas Endemicas Abordagens Sociais, Culturais e Comportamentais. Rita Barradas Barata and Roberto Briceño León editors. Fundacao Oswaldo Cruz, Grafica Ltda., Río de Janeiro.

Informantes

-

Colina Tabsi. Oración a la comida. Grabado durante la primera menstruación de su nieta, 1996.

Colina Tabsi. Caño Mochuelo, 1991, 1993.

Dara, comunicación personal. Caño Mochuelo, 1996, 1997.

Fari, comunicación personal. Cano Mochuelo, 1996, 1997.

Hico Brígida, comunicación personal. Hato Karabali, 1996.

Kanchauri, comunicación personal. Caño Mochuelo, 1996, 1997, 2002.

Machari Marchal, entrevista oral. Barranco Yopal, 1987, 1988, 1993, 1996, 2001.

Nacue. Barranco Yopal, 1986, 1990, 1993, 1996, 1997.

Francisco Viejo. Riecito, 1990, 1991.

Pancho Lua. Barranco Yopal, 1983, 1993, 1997, 2001.

Rosalba. Caño Mochuelo, 1996, 1997, 2002.

Selso Kokoto. Caño Mochuelo, 1996, 1997.

Yeri. Caño Mochuelo, 1990, 1991, 1993, 1996, 1997.

Wajjene María Ramona. El Galpón 1993, 1996.

Resumen

Este artículo examina la interpretación de los Cuiva acerca del origen del mundo, su cosmología y escatología. Aquí se exploran las formas de vida con relación a la salud y la enfermedad, las vías que utilizan para construir la enfermedad como representación corporal del mundo externo, bien sea con respecto al amplio ambiente natural que les rodea como también a las fuerzas