

‘Mambear Coca no Es Pintarse de Verde la Boca’. Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica

Juan Álvaro Echeverri^a
Edmundo Pereira^b

Resumen: La variedad *ipadu* de *Erythroxylum coca*, una de las especies cultivadas de la planta de coca, es utilizada por un número restringido de grupos de la región amazónica. Estos grupos consumen coca en forma de un pulverizado de hojas tostadas, mezcladas con cenizas de yarumo (*Cecropia* sp.). Existe mucha literatura sobre el uso andino de la coca, pero, en comparación, muy poco sobre su contraparte amazónica. El uso de la coca en estas dos regiones es muy singular en el conjunto de Amazonia y contrasta con el uso andino de la coca, en forma de hojas secas no pulverizadas que se combinan con un agente alcalino al momento de la ingestión. Aquí nos enfocamos en el uso amazónico, exploraremos el sentido ritual y político de la expresión inserta en nuestro título “Mambear coca no es pintarse de verde la boca”, que reflejan una ideología sobre el uso de esta planta, común a toda esta región.

Palabras-clave: Coca, Ipadu, Amazonia, Usos, Ritual, Indígenas.

Hoy en día no mambeamos coca, solamente la que prepara otro la echamos
a la boca y estamos riendo, pintamos la boca de verde y decimos que
mambeamos coca.

El que mambea coca no duerme, está atento, cuida su cuerpo, cuida su
hogar. Porque mambea coca, guarda dieta, no habla.

Yo busco porque no sé; entre las tribus estoy mambeando coca, entre las
tribus estoy escuchando la Palabra.

a Universidade Nacional de Colômbia. Professor Titular no Instituto Imani/Leticia.
Email: jaecheverri@unal.edu.co <https://orcid.org/0000-0002-4627-9559>

b Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor de Antropologia Museu Nacional.
Email edmundopereira@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-9219-3537>

No estoy buscando para mí solo sino con el compañero. Esto es lo que se llama mambear, mambear coca. Esto es mambear con collar. Esto es mambear con insignia.

Entonces, nosotros en este mundo, esta planta que llamamos “coca” es un simple palo, no nos habla; ese “tabaco”, que decimos, es un simple palo. En cambio, ese [otro] tabaco [hija] nos habla, esa [otra] coca [hijo] nos habla; eso es lo que venimos estudiando.

La variedad *ipadu* de *Erythroxylum coca*, una de las especies cultivadas de la planta de coca, es utilizada por un número restringido de grupos de la región amazónica: grupos de filiación lingüística Tukano oriental, Arawak y Naduhup de la región del gran Vaupés (alto río Negro, Vaupés, Apaporis, Mirití) y grupos de filiación lingüística Wito-to, Bora y Andoque, del interfluvio Caquetá-Putumayo. Estos grupos consumen coca en forma de un pulverizado de hojas tostadas, mezcladas con cenizas de yarumo (*Cecropia* sp.). El uso de la coca en estas dos regiones es muy singular en el conjunto de Amazonia y contrasta con el uso andino de la coca, en forma de hojas secas no pulverizadas que se combinan con un agente alcalino al momento de la ingestión.

Existe mucha literatura sobre el uso andino de la coca, sobre todo en Perú y Bolivia, pero, en comparación, muy poco sobre su contraparte amazónica. Aquí nos enfocamos en el uso amazónico, con datos primarios provenientes de los grupos murui, muinane, nonuya y andoque y datos secundarios de otros grupos de la misma región y de grupos del gran Vaupés. Nos proponemos explorar el sentido ritual y político de la expresión inserta en nuestro título *Mambear coca no es pintarse de verde la boca*, ampliada en el epígrafe que le sigue, que reflejan una ideología sobre el uso de esta planta, común a toda esta región.

Mambear coca es, primero, una disciplina de conocimiento ‘masculino’ (su uso está generalmente restringido para las mujeres en edad fértil), ligada a la educación corporal y moral, y, segundo, es un vehículo de la vida social y política, expresado en su forma más clara en la institución del *mambeadero*, sitio de preparación y consumo del polvo de coca y sitio de diálogo. Ambas maneras – disciplina corporal y disciplina social – tienen un sentido fundamentalmente religioso y están

también íntimamente ligadas al consumo de tabaco (tabaco en pasta o *ambil*, en el Caquetá-Putumayo; tabaco en rapé, en el gran Vaupés). Ese sentido religioso del consumo de coca y tabaco lo manifiestan los indígenas cuando dicen que la coca ‘tiene espíritu’, que el tabaco ‘tiene espíritu’, y es por eso por lo que *mambear coca* no es meramente pintarse de verde la boca, es decir, no solo importan el consumo de la sustancia o sus efectos levemente estimulantes, sino las disciplinas corporales y sociales que se derivan de las maneras como la planta de coca es entendida y es manejada.

Los datos históricos y etnológicos que presentamos en nuestro artículo en portugués (Echeverri y Pereira 2005) nos sugieren que el manejo de la coca se expandió desde los Andes hasta las tierras bajas orientales, posiblemente en tiempos poscolombinos, primero hasta la región del alto Amazonas y más recientemente (es probable que sucediera no antes del siglo XIX) hasta el norte del río Putumayo. La expansión amazónica de la coca implicó el surgimiento de una nueva variedad de *E. coca*, la variedad *ipadu*, e importantes modificaciones tecnológicas en su procesamiento. A pesar de ser una adquisición relativamente reciente, la coca se incorporó en la mitología de los grupos que la emplean.

Este es el tema que exploramos en la primera sección de este artículo (*la coca en los mitos: esposa o hermano*), donde discutimos algunos relatos míticos de los uitoto y muinane (del interfluvio Caquetá-Putumayo) y de los yucuna y barasana (del norte del Caquetá). La comparación de estos relatos nos revela modos diferentes de representar la coca, que pueden tal vez señalar una frontera entre dos complejos culturales, al norte y al sur del Caquetá. Al sur, la coca es representada como una mujer que debe ser seducida; al norte, la coca es el cuerpo de un hombre consanguíneo (hermano, tío). Los relatos del norte del Caquetá enfatizan la adquisición de la planta y su expresión visible en los campos del cultivo o chagras; al contrario, al sur de este río, el énfasis recae en la adquisición del proceso técnico de su preparación.

En la segunda sección (*Hacer coca*), abordamos el procesamiento

de la coca en polvo en el marco de su teoría corporal y moral. Este sistema de conocimiento se revela sobre todo en los ‘consejos’ o preceptos relativos al manejo de la planta y en los pasos de su transformación (cosechar, tostar, pilar, obtener cenizas y cernir). El producto de este proceso, la coca en polvo es lo que se mambear, es decir, lo que se consume y se comparte. En la tercera sección (*Mambear coca*) introducimos el uso social de la coca en el ámbito del espacio ritual llamado *mambeadero*. En el *mambeadero* un hombre se sienta y habla por lo menos de tres asuntos: 1. defenderse y cazar; 2. enfriar y curar; y 3. ofrecer y dialogar. La discusión de estos asuntos nos revela que el mameo de coca amazónico constituye una verdadera ‘cultura’, punto principal sobre el cual queremos tratar en este artículo.

La coca en los mitos: esposa o hermano

Ningún indígena admitiría nuestra afirmación de que la coca y su forma de procesamiento hayan sido adquiridas de otros grupos en tiempos no muy remotos. Al contrario, la coca, junto con el tabaco, la yuca, la piña, los tubérculos y los frutales, están en la fundación misma de la sociedad y la identidad masculina y femenina de estos grupos. Los mitos o relatos sobre la coca, más que revelarnos sus “orígenes” en términos comparables con los datos historiográficos, nos muestran como el uso y significado de esta planta ha sido construido en el conjunto de las prácticas agrícolas, técnicas, culinarias y sociales de los grupos del Caquetá-Putumayo y gran Vaupés. En los relatos de los primeros, la coca es pensada en términos de relaciones de afinidad (la coca es una mujer de otra gente: una esposa); en los relatos del gran Vaupés, la coca es el cuerpo de un hombre del mismo linaje: un hermano.

Coca esposa

En dos relatos murui sobre el origen de la coca, esta planta es representada como una mujer que tiene un padre. La adquisición de la coca por otros es un cortejo a esa mujer; por lo tanto, un aspecto

central de esa adquisición es el de las relaciones de un hombre con su futuro suegro – relaciones no exentas de peligro. En una historia narrada por Hermes Ortiz, un joven murui de San Rafael (río Caraparán), esa mujer-mata de coca es la hija de Juma *La garza*. Juma “era el único que manejaba la verdadera mata de coca [...]”. Quien descubriese como endulzar la coca se casaría con ella”. Muchos jóvenes intentaban, pues querían casarse con esa mujer, pero fallaban porque el procedimiento estaba lleno de trampas: el cocal no tenía matas de coca, sino de rastrojo; si lograban convertir el rastrojo en coca, el canasto nunca se llenaba; y así, todos los jóvenes fracasaban. Narra Hermes:

Aparece entonces Nuiomare, que significa “el espíritu que contiene el agua”. Él tenía *uaizaikai* (espíritu que va enfriando). Nuiomare tenía un espíritu que le avisaba. Ya era un enviado. Habló con Juma y ni miró a su hija, fue directo a coger coca con el canastico. Llegando allá, sólo vio matas silvestres. El espíritu le avisó que había oración. Aun sabiendo, Nuiomare regresó para preguntar a Juma. Los que más saben son los que más investigan; hay que preguntar. Dijo Nuiomare: “Volví, no vi nada”. Juma entonces le contó la oración.

“Coja la mata con esas palabras y sacuda”, dijo Juma. Nuiomare se hacía el bobo. Comenzó a raspar [las hojas] pero el canastico no se llenaba. Él apretaba las hojas en el fondo del canasto y ellas se hundían. El espíritu le dijo: “¡Cuidado! Ahí está la oración. Saque la primera rama de abajo y en esa rama hay que rezar. Esa rama, póngala en el fondo del canasto y vuelva a raspar”.

Nuiomare volvió a raspar y rápido se llenó el canasto. Buscó hojas secas de yarumo y no encontró. En un tronco había apenas gavilanes y águilas. El espíritu le avisó de nuevo, pero le dijo a Nuiomare de ir a preguntarle a Juma. Dijo Juma: “Así es, muy bien por haber venido a preguntar”. Juma iba ganando confianza en Nuiomare. “Sacuda el árbol diciendo la oración”.

Nuiomare volvió a la chagra y sacudió el tronco pronunciando tales palabras. Después recogió leña y volvió para el rancho de Juma. Prendió el fuego. Buscó un *nogo* (olla de barro) donde tostar y apenas encontró en su lugar una boa. Volvió a hablar con Juma. Juma le enseñó la oración para transformar la boa en *nogo*.

Nuiomare comenzó a tostar. El fuego ardía, pero el *nogo* continuaba frío. Juma, en su hamaca, iba observando a Nuiomare. El espí-

ritu *yonerai* (el que avisa) le dijo: “¡Cuidado! Este es el punto más crítico”. Ahí ya no podía preguntar a Juma, por ser el momento más crítico. Entonces el espíritu le enseñó la oración para tostar. De ahí ya quedó demasiado caliente, se puso como un horno. Y Nuiomare tostando y tostando, ¡dándole! Él no sabía qué hacer. El espíritu también pedía fuerza. Le enseñó entonces la oración para enfriar el *nogo*.

Nuiomare comenzó a repetir la oración. El *nogo* donde estaba la coca ya estaba rojo. Cuando comenzó a orar, ya comenzó a enfriarse. La coca ya casi se estaba quemando. Esa era la parte más crítica de toda la prueba.

Juma quedó aburrido. “¿Cómo fue a descubrir mis secretos?”, se preguntaba. Juma fue a quemar yarumo en otro *nogo*. De rabia, Juma se lanzó en el fuego. Es por eso que la llama del yarumo [que se está] quemando tiene un azul que uno no encuentra cuando quema otra planta. “Suegro, usted parece un niño, todavía sigue jugando con la coca y las cenizas, ¡poniendo ese mal [anemia] en la coca para las futuras generaciones! Usted ya está viejo, ¡compórtese!” Juma salió dentro del fuego. Comenzó a soplar las cenizas del cuerpo.

Juma comenzó a pilar. Todavía la coca estaba con Juma. Después de cernir, Nuiomare dio la primera mambeada a Juma para no caer en ninguna enfermedad o en el mal que Juma tenía por haber él llegado hasta ahí. Después de que Juma mambeó, Nuimare mambeó. Ahí sí Juma mostró su *rafue* (libro), repitió todos sus conocimientos. A partir de ese momento, para la nueva generación, esta va a ser la oración. Enseñó a Nuiomare a soplar cuando se cierne, con la oración. Juma entonces enseñó todo. Entregó entonces a su hija.

Nuiomare tuvo a su primer hijo. Su primer hijo fue un perro, era humano, pero era un perro. Dijo Juma: “De ahora en adelante, los hijos que va a tener esta generación, los males (enfermedades) que hagan los animales y las criaturas, lo que ustedes van a conquistar, lo conquistará este hijo. Porque el *jiko* (perro), lo que ustedes no pueden ver, él lo va a saber por la nariz, lo que ustedes no pueden ver, él lo va a poder ver de noche. Así, él es el primero y el mejor amigo. La única diferencia es que no habla, de resto, tiene que cuidar de él como una persona”. Se llamaba Avaya.

De ahí, Juma se convirtió en una garza blanca, después de entregar todo a Nuiomare. Sólo llevó su *yeraki* (recipiente del ambil de tabaco). Por eso, esa garza hasta hoy tiene una papada en medio del pescuezo, es su *yeraki*. Aquel que no [hace] dieta, queda blanco como las plumas de Juma.

Como explicó posteriormente Ángel Ortiz, padre de Hermes: “En verdad, la hija es la propia coca”. El proceso de adquirir la coca es como un cortejo a una mujer, cuyo padre la cela y la mezquina. El secreto para conquistar esta mujer está en los procesos de enfriamiento y endulzamiento que obtienen que su padre la rinda y entregue al yerno todos sus conocimientos. De esta unión tiene nacimiento el perro, un animal cazador, cuyos sentidos van a ampliar los sentidos de su dueño.

Comparemos esta versión con otra recogida por Roberto Pineda Camacho de Javier Comuyaro, un murui de Araracuara, en los años setenta, y que presenta los mismos personajes, pero en posiciones invertidas. Presentamos aquí un resumen de la versión completa presentada por Pineda (1993:291-300):

“El dueño de la boa de los antiguos (Nuiyomaroi) vivía con su mujer y sus hijos. Este dueño de la Gente Boa vivía todo el tiempo mambeando; solito todo el día mambeando. Casi no comía casabe. Vivía todo el día mambeando.

Su pilón era su propia pierna, y la ceniza que utilizaba era pluma de gavián. Él tenía además una hija muy bonita. La gente se dio cuenta de que él estaba mambeando y empezaron a ir donde él a mambear coca. Primero, llegaron todos los animales, sus ‘sobrinos’ a mambear –la mojarra, el tigre colorado, los pescados, los animales terrestres, los micos–, pero ninguno sabía mambear coca: se la comían así no más, escupían, comían casabe y ají revuelto con la coca. Nuiyomaroi los regañaba por no saber mambear y ellos se iban.

Luego vino la ‘Gente del cielo’. Primero vino el hijo de Ameoma (el dueño del rayo). Nuiyomaroi lo mandó a tostar coca y el hijo de Ameoma la hizo quemar. Por eso Nuiyomaroi lo tostó con la coca y lo metió en un talego. Ameoma reclamó y amenazó con su rayo, obligando a Nuiyomaroi a convertir al hijo otra vez en gente y devolverlo a su padre.

Luego vino la garza Juma. ‘Mucha gente mambea donde ese hombre, yo también quiero mambear’, dijo Juma. Su ‘tío’ lo mandó a sacar y tostar coca y le entregó un canasto. La hermosa hija de Nuiyomaroi siguió a Juma y le habló en el camino de la chagra. La hija de Nuiyomaroi le explicó que ella había venido para revelarles los secretos del procesamiento de la coca, ‘porque usted no sabe, y también vine porque quiero vivir con usted, ¡porque veo que usted es muy bonito!’

Ella le explicó: ‘¡Cuidado va a arrancar la hoja de yarumo! Mi papá sabe donde se saca la ceniza. Papá saca la hoja de yarumo donde hay un gavlán que hay en el camino de arriba. Coja usted una vara; con ella tiene que darle un golpe duro para que caigan las plumas: entonces usted coge las plumas, las quema y usted saca así la ceniza. Y no vaya a preguntar: ‘¿Dónde está el pilón?’ ¡No vaya a preguntarlo! El pilón es el papá mío. Agarre a mi papá y le saca un lado de la pierna: echa ahí la coca y ahí pila. Cuando cierna [la coca] ahí está el talego de mi papá [sus testículos]; usted echa ahí coca; déjela por ahí que ellos la encuentran solos.’ Con las instrucciones de la muchacha, Juma aprendió a hacer coca” (Resumen de Pineda 1993:291-300).

Hasta aquí las narraciones son comparables, solo que en el segundo relato Nuiyomaroi (Nuiomare) es el dueño de la coca y Juma es quien la busca, y en el primer relato sucede exactamente lo contrario. Aparece ahora un nuevo elemento en el relato de Comuyaro. Resulta que la muchacha tenía un novio, Riama ‘El caníbal’, quien escuchó la conversación de ella con Juma y se puso bravo. Continúa la versión de Pineda:

“Los dos, Riama y Juma, disputan y Juma hiere a Riama con un machete de hierro (*monachobege*: ‘machete del cielo’). Riama no muere y se va hasta ‘la bocana del río Amazonas’ a buscar herramientas y armas donde Hacha, el dueño de las herramientas. Hacha no quiere abrir la puerta de su casa, y ante la insistencia de Riama, le dice: ‘Yo no puedo abrir mi puerta. Ya no lo necesito a usted. Yo sé a qué viene usted’, a lo cual Riama replica: ‘No, yo vine a pasear así no más donde usted’. Hacha sabía que él venía a buscar armas para vengarse de su compañero. Riama entra a la fuerza y al no encontrar herramientas, tumba a Hacha, le arranca la lengua y huye con ella. En el camino, encaba su nueva arma con un palo y se dirige donde Juma. Desde el patio de la maloca lo interpela así: ‘Juma, ¿por qué no me das coca? Yo quiero mambear. ¡Juma! ¿Por qué no me contestas? Siempre me dieron coca a mí ¿Por qué no me das coca a mí?’ Juma le responde: ‘Aquí no tengo coca. ¿Para qué te doy coca? Ya se acabó lo que nosotros mambeamos. ¿Qué es lo que usted quiere?’

Ellos dos pelean y Riama apuñalea a Juma. Juma cae y muere. La ‘abuelita’ de Juma recoge el cadáver y lo lleva donde Hacha para lamentarse. Hacha le responde: ‘No, tranquila, vamos a arreglar a este hombre. Yo sé fabricar todo’. Despedazaron a Juma y con la

sangre fabricaron pintura roja, con el hueso del muslo fabricaron el fusil, con el hueso de la pantorrilla fabricaron una ametralladora, y del antebrazo derecho fabricaron la escopeta de un cañón; con el cúbito elaboraron una escopeta de dos cañones; del dedo mayor, el revólver, y del dedo índice, un revólver más pequeño; y del otro dedo una pistola.

De ahí siguieron elaborando herramientas y más armas: del pie fabricaron hacha de acero; de la cabeza, ollas; de los ojos, fulminante y munición; de la nalga, tijeras; de las tripas, cadenas; del *boge*, el balón de fútbol; de los testículos, pilas; de la carne molida, la pól-vora; del hueso de la columna, una cadena gruesa; del omoplato, la pala; y finalmente, de las glándulas ‘no fabricaron nada, sino que las botaron así no más, y se transformaron en ciempiés’.

Con estos armamentos finalmente Hacha y su gente van donde Riama y lo retan en los mismos términos que Riama había retado a Juma, es decir, pidiéndole coca. Riama, airado, le responde: ‘Hoy en día no hay coca. ¿Por qué usted pregunta por la coca? ¡La coca ya se acabó! ¿Sabe qué hay aquí? Únicamente armamento’.

Riama y Hacha (el ‘cuñado’ de Juma) pelean y Hacha mata a Riama con un tiro de escopeta. ‘Yo tengo armamento que tiene más fuerza que el de ustedes, ahora tiene que podrirse aquí’, declara Hacha, y el cuerpo de Riama es abandonado insepulto” (Resumen de Pineda 1993:291-300).

Riama (cuyo nombre deriva de la raíz verbal *ri-*: “comer carne”) es el nombre que los murui dan a sus antiguos vecinos y enemigos carijona. En el río Igaraparaná, hoy en día, ese nombre se utiliza también para “los blancos”, que son vistos como canibales y destructores. Hacha, el dueño de las herramientas que vive en “la bocana” (es decir, al oriente) es también otra forma de referirse a “los blancos”, pero ahora entendidos como fabricantes y comerciantes de cosas. La pelea final, donde vence Hacha, es entonces una pelea entre “blancos” (el canibal contra el comerciante).

Los dos relatos revelan dos diferentes construcciones de la historia reciente, que tienen mucho que ver con quienes narraron los relatos y con las circunstancias de la narración. El primer relato lo narra, en el año 2001, un joven murui cuyo padre está empeñado en un proyecto político y ritual de reconstrucción étnica, que han denominado “Plan

de vida”. El relato identifica la mata de coca con el cuerpo de la mujer y el aprendizaje de ese conocimiento deriva de un comportamiento adecuado (“dietado”): él no mira a la muchacha-coca, sino que, por medio de oraciones que le enseña “su espíritu”, la enfría y endulza, y así vence la resistencia del suegro. El resultado son las enseñanzas que recibe y un perro cazador que es su hijo. En la sección tercera (Hacer coca) volveremos al relato de Hermes para presentar y discutir las oraciones para preparar la coca que aquí solo son mencionadas, y para profundizar en el significado de “enfriar” y “endulzar” la coca.

El segundo relato nos narra también un cortejo, pero que conduce a la guerra y donde el poder de la coca se transforma en armas y herramientas metálicas. Este relato fue narrado en los años setenta por Javier Comuyaro, uno de los pocos sobrevivientes de un grupo de familias murui que estuvieron en aislamiento voluntario desde la década de 1930 hasta 1959 (ver Uitoto-Komuiyaroki *et al* 2023). Comuyaro no mambea, “no le ha sido fácil hacerse a una esposa y carece de maloca” (Pineda 1993:290). En este relato, Juma (quien busca la coca) no seduce a la mujer-coca, sino que es seducido por ella y es quien le va a revelar sus secretos. El cuerpo del padre Nuiyomaroi es el que va servir de instrumento para procesar la hoja: su pierna es pilón, sus testículos son talego de cernir.

El relato de Comuyaro nos revela lo que en el relato de Hermes apenas queda insinuado: en qué consiste ese “poder” de la coca que es necesario “seducir” y “enfriar” para que devenga un bien productivo y no destructivo. El relato de Hermes nos cuenta que el hijo de Nuiomare fue el perro cazador; en el relato de Comuyaro, en cambio, el propio cuerpo de Juma, por celos de su compañero, es procesado de nuevo, esta vez en la “fábrica” de Hacha, quien lo transmuta en armas y herramientas. El mito de la coca va más allá de la coca y nos revela el origen de las armas, el mismo poder que en el relato de Hermes se conserva como poder reproductivo.

La oposición coca/armamentos es también la oposición de dos formas alternativas de la sociabilidad; esto se hace patente en las dos conversaciones, estrictamente paralelas, donde dos contendores se re-

tan: primero, cuando Riama reta a Juma, y segundo, cuando Hacha reta a Riama. En ambos casos, la propuesta de mambear coca es una trampa y es respondida por el otro con la afirmación de que “aquí no hay coca”, “aquí solo hay armas”.

En ambos relatos, el cuerpo de la mujer nos revela el significado del poder de la coca. En el relato de Hermes, el poder de la coca deriva de la correcta seducción y apropiación de esa mujer-coca y el enfriamiento del poder del suegro. En el relato de Comuyaro, se trata de la seducción por una mujer que conduce a la lucha entre rivales y a la transformación del poder de la coca en armamentos. En los dos relatos, la relaciones entre hombres están mediadas por la mujer. En el primero, la principal relación entre hombres es entre Juma, padre la muchacha, y Nuiomare, el pretendiente; el correcto comportamiento de Nuiomare conduce a una conversación exitosa: Nuiomare sabe preguntar y el suegro le entrega sus conocimientos. En el segundo relato, la relación suegro-yerno (o tío-sobrino) es eclipsada por la relación entre “compañeros” (hermanos) marcada por la imposibilidad de conversar (“mambear”) bien; la propuesta de Riama a Juma de mambear coca conduce a la muerte de Juma y, de idéntica forma, la propuesta de mambear de Hacha a Riama conduce a la muerte del segundo.

La relación de la coca con la mujer aparece en otros mitos sobre la coca en el Caquetá-Putumayo. Revisaremos brevemente un relato contado por Octavio García a Fernando Urbina (1992:57-62) en 1971. Las hojas de coca nacieron de Buinaíño, hija de Buinaima. Este Buinaima había intentado “mambear” muchas cocas del monte, pero todas resultaban falsas. De las liendres del cabello de su hija nacieron las verdaderas hojas de coca, que ella entrega al papá. Como en los otros relatos, la gente viene a conquistar la coca de Buinaima. Él le dice a la gente: “Yo no soy el dueño de la coca; la verdadera dueña es mi hija [...]. Si vienen a llevar [coca] entonces tendrán que llevar[-se] a ella” (Urbina 1992:59). Todos fracasan porque duermen con la hija-coca y terminan quedándose a vivir con su suegro Buinaima. Finalmente, un hombre llamado Buruziema, quien ya había envia-

do a todos sus ayudantes a conquistar la coca, ninguno de los cuales había regresado, logra llevarla, pero con la advertencia de Buinaima: “pero te aconsejo que no vayas a jugar con ella por el camino, ni vayas a mirarla. Ella es muy juguetona y [seductora]” (Urbina 1992:60). Buruziema fracasa porque se deja tentar por ella en el camino. En esta parte, Buruziema cambia de nombre a Juma. Ella regresa a casa de su padre y Juma (Buruziema) vuelve a buscarla, pero ella ya no lo quiere. El suegro lo regaña: “Ya no tengo más hijas. Ya te llevaste la única y la trataste mal, no cumpliste con mi consejo” (Urbina 1992:61). Sin embargo, su ex suegro, después de preparar la coca, botaba afuera el afrecho de la coca para que Juma mambeara: “¡Abuelo: para usted! Esta es su parte”, decía Juma. De ahí nació la costumbre de botar el afrecho de la coca “para el abuelo”.

Es otra historia de seducción fracasada. El yerno Buruziema-Juma no logra establecer una relación correcta con la mujer, la seduce antes de tiempo y se queda sólo con el afrecho de la coca. También Juma se convierte en garza; “por su parte Buinaima escogió a la gente para enseñarle bien: colocó aparte dos hombres bonitos, mientras que a otros dos los encerró debajo de la olla grande por eran muy feos” (Urbina 1992:61). A los demás los maldijo y los convirtió en animales.

Coca hermano

Según Christine Hugh-Jones (1979), para los barasana (un grupo Tucano oriental del río Pira-Paraná) la coca nace del cuerpo de un hombre, Nyake, hermano de Yeba (hijo de Boa de Yuca) y cuñado de Yawira (hija de Boa de Pescado y mujer de Yeba). De las hermanas de Yawira van a nacer las diferentes variedades de yuca, así como el yarumo y las malezas. Yawira entonces lleva a Nyake, su joven cuñado, a la chagra para que le ayude. Allí lo seduce, hacen el amor en medio de la chagra y Nyake muere “en el punto de eyaculación y ella [extiende] su cuerpo para hacer las filas de coca” (Hugh-Jones, C. 1979:212). De ahí nació la “coca de Nyake”, propiedad de la gente de Yeba, diferente de la “coca de Boa”.

La coca nace del cuerpo del hermano de Yeba y la yuca, del cuerpo de las hermanas de Yawira. Aquí la seducción se invierte – es la mujer quien seduce al hombre – y el énfasis es sobre la planta cultivada misma y no sobre su procesamiento o transformación, como en los relatos anteriores.

Un relato similar narran los yucuna de los ríos Caquetá y Mirití, hablantes de una lengua arawak (Van der Hammen 1992:154-157). Kanumá (que corresponde al Yeba del mito barasano) trata de conseguir la comida cultivada de Jeechú. Mairero (que corresponde a Yawira) y sus hermanas, hijas de Jeechú, dan origen a las variedades de yuca. Jeechú invita a Kanumá a su maloca para entregarle las semillas de coca. Kanumá no va, sino que envía a su hermano. El hermano va. Antes de regresar, “Jeechú le entregó casabe y semillas de coca a su hija y le dijo que cuando llegaran a la mitad de la chagra le debía ‘dar de comer’ al cuñado y luego tumbarlo. Así fue, y el hermano de Kanumá se reventó en la mitad de la chagra; de su pecho, piernas y brazos comenzaron a nacer matas de coca” (Van der Hammen 1992:155).

Según Van der Hammen (1992: 157), versiones de este mito se encuentran en varios grupos del norte del Caquetá (tanimuka, barasano, taiwano). Como interpretan Van der Hammen (Van der Hammen 157-158) y Christine Hugh-Jones (1979:228 y ss), la coca, de acuerdo con estos relatos, está íntimamente ligada a la estructura de los grupos de descendencia patrilineal y cada grupo, idealmente, debería poseer su propia clase de coca – como la “coca de Yeba”–. La relación de los hombres con la coca es una relación de consanguinidad – es el cuerpo de un hermano –. En los relatos murui, en cambio, la relación de los hombres con la coca es de afinidad.

El relato de Octavio García es el único que cuenta el origen de la planta misma y de los ensayos infructuosos de Buinaima de mambearear con plantas silvestres. La coca nace de los cabellos de su hija, y ese conocimiento, la coca misma (su hija), no es entregado al yerno pretendiente. El yerno Juma se convierte en garza y el conocimiento

de la coca queda con su dueño original. Aquí se trata de una relación de afinidad rota. En el relato de Comuyaro, Juma, quien se convierte en el centro del relato, recibe la coca de Nuiyomaroi, pero el celo de otro pretendiente convierte a Juma (quien ahora tiene la coca y sus secretos) en materia prima de su cuñado Hacha. El poder de la coca se convierte en armas y conduce a la guerra.

Frente a estos dos relatos, ambos narrados en los setenta, donde la historia de la coca plantea o una afinidad rota o la guerra, en el relato más reciente (2001) de Hermes Ortiz, el conocimiento del procesamiento de la coca es equivalente a obtener una mujer; la unión con esa mujer (coca) es fértil y de ahí nace el perro cazador.

El hecho de que la coca tenga un “mito” no es prueba de su antigüedad, como Schultes argumentaba (*cf.* Schultes y Raffauf 1990:166). Los armamentos y herramientas de acero, el perro mismo, están también en el mito. Son precisamente las cosas nuevas las que sirven a los mitos para con ellas contar historias, esas sí, eternas. Cosas deseables como hijas, armas, coca, sirven para contar historias sobre las relaciones con otros, sus riesgos y las razones para sus éxitos o fracasos – como en los relatos murui – o bien para afirmar la posesión por un linaje masculino de esa planta-coca –como en los relatos del norte del Caquetá (barasano y yucuna).

En los relatos del norte del Caquetá, la posesión de la planta por un linaje es enfatizada por la ideología según la cual cada clan debe tener su propia variedad distintiva de coca. El cuerpo del héroe (Nyake, Kanumá) queda además dibujado en la chagra y de allí saldría la disposición ideal de la planta de coca entre los cultivos, siguiendo el trazado de las piernas, brazos y pecho del héroe tendido.

Esta historia no se escucha al sur del Caquetá, con excepción tal vez de los miraña, que narran un mito similar. Karadimas (2005:129-142) compara las mismas versiones barasana y yucuna que presentamos anteriormente, con un mito miraña titulado “Las dos garzas de coca y la boa de los cicales”, para mostrar como “se pasa, en el imaginario de los grupos de la región, de una coca como cuerpo (hueso y

carne: imagen que toma la coca entre los barasana) a una coca como columna vertebral (el caso miraña)” (Karadimas 2005:145).

En los relatos murui, la chagra aparece como lugar de recolección de una coca que nació de las liendres del cabello de una mujer o que aparece bajo la forma de malezas y enredaderas, producto del artificio de su dueño. En los relatos del norte del Caquetá, el desenlace se da en la chagra; de ahí la señal visible en la disposición ideal de las plantas, que recuerdan la historia; en los relatos murui, el desenlace se da en el mambeadero, no en la chagra, y la señal visible de la historia son los procesos técnicos para obtener la coca en polvo. Más que de obtener la planta de coca, los relatos murui nos hablan de la obtención del conocimiento para procesarla.

Hacer coca

“Hacer coca” en lengua murui se dice *jíbie finua*, utilizando la raíz verbal *fino*: “hacer” en un sentido material, pero también “procesar, arreglar, purificar”. Hacer coca es un proceso de enfriamiento (endulzamiento) de una sustancia potencialmente caliente y dañina. En este sentido, es muy parecida a la yuca brava –un tubérculo venenoso que necesita ser “procesado” (*finoía*: “hecho, arreglado”) para volverlo comida “humana” (*monifue*): sana, procesada, nutritiva.

Coca, yuca, ají y tabaco

Si en algo la coca se ha incorporado en el mundo amazónico es en el dominio de las técnicas. Más que una variedad de coca (una variedad pobremente adaptada, cuyas semillas no son viables), la tradición de coca amazónica ha inventado un método de procesamiento más complejo que el que pueden requerir las tradiciones andinas. Probablemente estas innovaciones técnicas tuvieron lugar cuando la planta se alejó de la cordillera andina hacia la planicie amazónica, donde ya no se encontraba piedra caliza y donde el ambiente húmedo hacía más difícil la conservación de las hojas; además, las concentraciones más bajas del alcaloide de la coca cultivada en tierras bajas invitan a

maximizar su aprovechamiento mediante el pulverizado de las hojas, que son ingeridas en su totalidad.

El procesamiento de la coca parece haber recurrido al modelo técnico del procesamiento de la yuca brava (*Manihot esculenta*), una verdadera tradición orinoquense-amazónica, que puede haberla antecedido en milenios. Las relaciones y simetrías, tanto técnicas como simbólicas, entre la coca y la yuca han sido señaladas por varios antropólogos, principalmente por Jürg Gasché (1971) y Christine Hugh-Jones (1979) (cf. también S. Hugh-Jones 1994, 1995; Karadimas 2005).

La coca puede ser pensada como “la yuca” de los hombres, escribe Gasché (1971:322-323) y señala paralelos y contrastes entre las dos plantas: 1. las dos son sembradas por estacas, no por semillas; 2. sin embargo, de una (coca) se emplean la hojas y de otra (yuca) los tubérculos; 3. ambas (hojas y tubérculos) son maceradas, tamizadas y asadas o tostadas, pero estos tres procesos están en distinto orden y emplean instrumentos y movimientos contrastantes, que resumo en la Tabla 16.1, adaptada de Gasché (1971):

Yuca	Coca
Macerado: los tubérculos son reducidos a masa con <i>movimientos laterales</i> de un machucador, sobre una “canoa” (ancha)	Asado: Las hojas son secadas sobre un tiesto para <i>desbaratarlas</i>
Separación: La masa es <i>separada</i> del veneno por medio de un exprimidor vertical	Macerado: Las hojas secas son piladas y reducidas a polvo en un pilón profundo con <i>movimientos verticales</i>
Tamizado: La masa seca es cernida en un tamiz circular con <i>movimientos horizontales</i>	Combinación: Las hojas en polvo son <i>mezcladas</i> con ceniza
Asado: El polvo tamizado es asado sobre un tiesto que <i>compacta</i> la torta	Tamizado: El polvo es cernido en un saco profundo mediante <i>movimientos verticales</i>

Tabla 1. Procesamiento comparado de la yuca y la coca.

Los productos finales son, de la yuca, una torta compacta de casabe, de la coca, un polvo fino. Al consumir el casabe, los dientes lo desintegran en la boca y al consumir la coca, el polvo fino se compacta con la saliva para formar una masa (cf. Gasché 1971).

Este juego de paralelos e inversiones nos sugiere que la tradición técnica del procesamiento de la yuca brava pudo haber servido de modelo al procesamiento de la coca en polvo. Si bien esto es cierto, la principal homología entre la yuca y la coca la encontramos en sus formas de inserción espacial, social y culinaria. Tanto la yuca como la coca son elaboradas cotidianamente en espacios públicos; la yuca es elaborada por mujeres en las horas diurnas, la coca es elaborada por hombres en horas de la tarde. Los instrumentos para la elaboración de ambos productos determinan los espacios masculinos y femeninos en las malocas o las casas. Los productos de una y otra, al ser consumidos (para el caso de los grupos al sur del Caquetá), son acompañados de otra sustancia: el casabe es acompañado de ají y la coca es acompañada de ambil (pasta de tabaco).

El tabaco (en su forma de ambil) y la coca en polvo son las sustancias básicas del mambeadero de los hombres, así como el casabe de yuca y la olla de ají son las sustancias básicas de la cocina de las mujeres. Pero, además, en el mambeadero el ambil de tabaco ocupa una posición más destacada que la coca; para los murui y los muinane, la coca sirve para sostener, es alimento; el tabaco, en contraste, es el que emborracha (*jifaide*), es decir, el que inspira a hablar, el que da visiones. Con la coca no se obtienen visiones, porque la coca tiene un espíritu dócil, o sea, una fuerza que ayuda al consumidor en lo que quiera que emprenda (bien sea productivo o destructivo) – por eso la coca hay que dietarla desde un principio, para que ese espíritu no se desvíe y se convierta en vicio.

La mayor jerarquía del tabaco con respecto a la coca se hace evidente en el uso ceremonial de las dos sustancias. En los bailes o ceremonias de murui y muinane, el ambil de tabaco es “moneda”, es decir, el medio con el que el dueño del baile manda a hacer los trabajos

a sus ayudantes, y con el que “paga” las cacerías y los cantos que traen los invitados. Una totuma con ambil líquido (*yerabi*, en lengua murui) colocado en el mambeadero del dueño para el público representa la palabra del dueño del baile, y es por medio del envío de un trozo de ambil envuelto en hoja que un dueño de baile realiza la invitación a sus aliados ceremoniales o “contendores” (*yainani*). La coca, en cambio, no presta ninguno de estos servicios: ni se invita ni se paga por medio de coca, aunque el polvo de coca es preparado en grandes cantidades y es distribuido a los invitados, pero no con el sentido más fuerte de “pago” (*iba*, *rafue*). La situación es diferente entre los yucuna y tanimuca, quienes no consumen ambil y donde la coca en polvo sí es utilizada como sustancia de invitación.

El ají, o su derivado *tucupí*, no tiene paralela importancia ceremonial como el tabaco, como sí la tienen la yuca y sus derivados (el casabe y el almidón de yuca son “pagos” de mujer) y, en mayor medida, los granos de maní (*Arachis hypogaeae*), que son el pago más valioso que puede entregar una mujer.

El polvo de coca *jíbie* tiene su sitio perfectamente establecido en el conjunto culinario. La coca y el tabaco son “comida de hombre” (*iima guiye*), como dicen los murui. Tabaco y coca construyen el cuerpo de un hombre, así como yuca, maní, piña, manicuera, construyen el cuerpo de una mujer – pero una vez esas sustancias son transformadas y endulzadas –. Una vez endulzadas, tienen “palabra” (*úai*); pero no se trata de la palabra o pensamiento de un “espíritu” de una planta, sino de la palabra y pensamiento del mismo cuerpo de quien la ha procesado y consumido. La “palabra de coca” (*jíibina úai*) habla del trabajo de la chagra, del cuidado de las plantas, de la alimentación, de la reproducción.

Hasta ahora nos hemos ocupado de la coca como sustancia ritual y como proceso técnico en relación con otras sustancias (yuca, tabaco, ají, maní). Retomamos ahora el relato mítico de Hermes para entender el proceso de hacer coca como la expresión de un conjunto de disciplinas corporales y morales que son la base de lo que significa “mambear coca”.

Disciplina de coca

La coca es una mujer que se recibe de otro hombre y también una criatura que nace de esa unión. El modelo para cuidar de esa mujer, de esa criatura y del propio cuerpo está inscrito en el procesamiento mismo del polvo de coca. La elaboración de coca pulverizada está asociada a un conjunto de normas de conducta denominadas en español “consejos” y en murui-muina *yetárafue* – consejos que son paulatinamente transmitidos al joven que comienza a mambeare –. El *yetárafue* de la coca y su procesamiento, que son la base principal en la formación de un mambear, instruyen sobre el cuidado del cuerpo, de una criatura, de una familia, de un grupo. La coca y el tabaco son “el primer amor” de un joven que mambea; aprendiendo a tratar y procesar la planta, aprende a cuidar de sí mismo y a cuidar de una familia. Plácido Firoratofo (indígena murui, río Igaraparaná, 1991) expresa, en términos sencillos, en qué consiste la formación de un mambear:

Cuando un joven va a comenzar a mambeare debe hacer una dieta especial. No puede comer carne de ningún animal que muerda (como danta, puerco, algunos peces, como piraña, y otros) durante un mes. El día que recibe la coca por primera vez el padre le sopla la coca y le hace varias advertencias al muchacho. Le dice “no va a ser perezoso, no va a ser rabioso, no va a hacer mal a las personas”. Desde la tarde se sienta al muchacho en el mambear, luego a las cuatro de la mañana se lleva al río a bañar y a trabajar. Si él no cumple la dieta se le forma una bola en el estómago y eso lo daña a él. La coca no es juego, se mambea con un propósito. La fuerza que la coca da al hombre le sirve para trabajar, ver por la familia, usándola bien; pero también para hacer mal. Es muy importante la forma en que comience a ser mambear, debe estar bien orientado. Hay gente que la usa para hacer mal a otras personas.

Cuando un joven comienza a mambeare, idealmente la recibe de un adulto mambear: su padre o un pariente consanguíneo. Un joven puede comenzar a mambeare coca, si lo desea, desde que es adolescente. Nunca un joven es obligado o presionado para que mambee, pudiendo tomar la decisión de hacerlo a la edad que quiera. El joven que quiera mambeare, antes de siquiera llegar a probar el mambear, debe

ayudar a su maestro en todos los trabajos: limpiar las plantas, recoger leña, recoger yarumo y aprender a hacer solo todo el procesamiento. Luego, para poder decir que es un mambeador, deberá recibir un poco de semillas (tallos) de coca, hacer chagra, plantar las estacas y así tener su propia coca. En estas tareas se recibe el conocimiento de la palabra de coca, que no es otra cosa que una ética de comportamiento cauteloso, respetuoso, laborioso. Esto es *yetárafue*: “palabra de consejo”.

Hermes Ortiz, el murui que narró el primer mito sobre la coca, es un joven que ya mambea. El mito que cuenta sintetiza su actual proceso de aprendizaje. La coca es “la primera mujer” de un joven. Seducir ese conocimiento es el modelo de la carrera de un mambeador. Para aprender a tratar a ese cuerpo-mujer-coca, el camino pasa por aprender a manejar la planta de coca misma. El relato de Hermes atraviesa por todas las fases del proceso técnico de la coca; cada fase presenta un obstáculo o engaño que es prevenido mediante un comportamiento adecuado y resuelto mediante una oración (*jiira*).

Primero, la coca es la hija de Juma. Ahí está la hija, pero él ni la mira; antes de tomarla, debe desarmar a su dueño. El dueño lo envía a una chagra donde solo hay plantas de rastrojo, con un canasto que nunca se llena. Aunque él tenía un espíritu que le avisaba, fue a preguntar a su suegro qué hacía, porque no había matas de coca, sino plantas de rastrojo. “Los que más saben son los que más investigan”, subraya Hermes, “hay que preguntar”. Con la oración que Juma le enseña, él convierte la rastrojera en matas de coca: “Rastrojera de *yiikona*, rastrojera de *yiikona* / rastrojera de *ofirai*, rastrojera de *ofirai* / coca de Juma”.

Aunque él “raspaba” (sacaba las hojas halando, como en los cultivos comerciales de coca), el canasto no se llenaba. Aquí, el *yetárafue* (consejo) de coca tiene varias enseñanzas: no se raspa (hala) al sacar las hojas de coca, para que su conocimiento venga en orden; si arranca los cogollos de la planta, le duele la cabeza. Se comienza a sacar hojas desde la base de la planta hacia arriba, para que así su conocimiento venga desde la base; antes de sacar, hay que limpiar alrededor de la

planta y retirar con cuidado todos los bejucos que estén enredados. Estos y muchos más consejos tienen que ver con la adquisición de conocimientos de vida que giran alrededor de cuidar la planta. El canasto es el cuerpo mismo del mambeador y llenarlo de hojas es como llenar su cuerpo-canasto de conocimiento ordenado.

Sigue ahora el yarumo (*Cecropia*), de cuyas hojas secas se obtiene la ceniza, la mezcla. Estos son árboles de rastrojo, cuya única utilidad es la de sus hojas. De nuevo, el joven pregunta a su suegro y este le da la oración para que de unos palos donde solo hay gavilanes y águilas caigan hojas secas de yarumo: “De la coca de Juma / ceniza compañera / es la misma, es la misma”. Por esto, es frecuente escuchar decir “voy a matar gavilán” para significar que se va a recoger hojas de yarumo para la ceniza. El “dueño” del yarumo es espíritu de animal, el gavilán, cuyas plumas son grises y negras por fuera y níveas por debajo. La ceniza es tratada dentro de la categoría general de las *sales* de monte, que tienen un sentido doble: son males y enfermedades (animales), por una parte, y son purísimas, por otra parte: semen, leche de seno, alimento puro. El tabaco, el otro alcaloide del mambeadero, también necesita una sal, extraída de las cenizas de diversas plantas, para activarse. Los consejos de la ceniza son muy similares a los consejos de la sal y se centran en la pureza sexual y en el control de los esfínteres. La quemada del yarumo dura unos pocos minutos y en su resultado se puede leer la pureza de quien lo colectó y quemó. Si la persona fue a orinar o defecar mientras recogía yarumo, o si ha tenido relaciones sexuales, en la ceniza quedarán partes oscuras y negras o habrá profusión de chispas, y la ceniza se dispersará por todas partes.

Quemar yarumo parecería ser una tarea de las más simples: poner a arder unas hojas secas. Sin embargo, un yarumo bien recogido y bien quemado es algo muy apreciado porque la ceniza (*imue*, que es diferente de cualquier otra ceniza) es la “compañera” (*yainariya*) de la coca, y de ahí viene su fuerza y su sabor. Sin la ceniza, la coca “emborracha” (*jifaide*). La expresión “yo quemé yarumo en tal maloca”

quiere decir que la persona sabe muchas cosas, porque tuvo muchas oportunidades de aprender, al tener una conducta pura.

De ahí sigue la tostada de la coca. Hoy en día, cada vez más, se utilizan tostadores de metal (blandón, en español regional) fabricados a partir de los tambores para envasar combustible. Para tostar también se usan una olla de barro grandes (*nogo*) o un tiesto plano (*zibe*), similar a los empleados para asar casabe.

El tiesto de Juma era una boa, y él enseñó a Nuiomare la oración para convertirla en tiesto de barro: “Olla de Juma / olla de tostar la coca”. Al no tostar rápido, por falta de calor, el “espíritu” le enseña la oración de tostar rápido: “Ala de libélula como hoja de verano / tueste, tueste, tueste, tueste”. Y cuando se calentó mucho el tiesto, el espíritu le enseñó la oración más importante, la oración de enfriar: “Este barro es barro fresco / este barro es barro de la hierba dulce *naimeki* / este barro es barro de jugo dulce y sabroso de manicuera / coca de hierba dulce / coca sabrosa de manicuera / coca de sabiduría / coca de multiplicación / coca que tiene padre”.

La oración para enfriar el tiesto requiere algunas aclaraciones. *bikaño*: “tiesto”, “tierra” o mundo. “En él estamos nosotros”, explica Hermes; “si cae una hoja afuera es como si cayese un ser humano”. Ese tiesto donde se asa la coca es concebido como un vientre que contiene toda la humanidad; la oración del tiesto es la misma oración de curar el vientre de una mujer encinta. Su bebé es la coca tostada. Ese “barro” (tiesto, mundo, vientre) se nombra como *jirue* (fresco, húmedo), el nombre del barro que acaba de ser remojado por el agua; como *naimeki* (dulce), el nombre de una planta cultivada aromática usada para curar la fiebre de los niños; y como *fareka* (yuca de manicuera), nombre de una variedad de yuca brava que produce un jugo abundante y dulce ofrecido en los rituales para recibir los invitados. De esta manera, se nombra el tiesto, así como se nombra el cuerpo de una mujer. La hoja de coca es, de nuevo, nombrada como *fareka* (sabrosa como manicuera); luego como *nimaira*, nombre de la planta de la sabiduría; como *jebuiyadi*, reproducción, multiplicación; y como

mooreidi: que tiene padre, es decir, que tiene un linaje. La coca tiene entonces una madre que es el tiesto en el que se asa, y de ese vientre va naciendo la hoja de coca dulce, sabia y multiplicadora que tiene su padre y su linaje.

Tostar las hojas es la parte más decisiva y delicada de todo el proceso. Aquí puede echarse todo a perder, si se queman las hojas por exceso de calor. Las hojas deben tostarse por parejo hasta hacerse quebradizas, pero conservando el color verde. El *yetárafue* de la tostada se enfoca en el manejo del calor y en el manejo de las hojas. “Lo dicen los Abuelos: / quien tuesta descubre su interior”, sintetiza Urbina (1992:41).

Sobre la pilada de la coca, el relato de Hermes sólo menciona que “Juma comenzó a pilar”, es decir, que esta parte del proceso no fue efectuada por Nuiomare. De los procesos de la coca, la pilada es tal vez el que tiene menos *yetárafue*, y así la coca puede ser pilada por cualquier persona, generalmente joven, porque es la que más energía demanda. El *yetárafue* dice: si un viejo comienza a pilar y hay un joven presente, el joven debe inmediatamente reemplazarlo en la tarea.

Al cernir, lo más importante es “probar” (*fakade*). El dueño o quien esté cerniendo debe probar la coca y escupirla de nuevo en el recipiente antes de brindarla a los demás, para que la coca se haga humana y así sea repulsiva a los espíritus de los animales. Si no se prueba, la cernida no rinde y el polvo se va por el aire. Al escupir se pronuncia la oración que el relato de Hermes enseña: “Con la boca que como / culebra podrida / con la boca que como / lombriz podrida / yo estoy escupiendo”.

Una vez probada, se puede brindar a los demás. Hermes anota aquí un punto importante: “Cuando está recién sacada, el espíritu de la planta va al encuentro de Moo Buinaima [el Padre Creador]. Es un momento peligroso, porque la coca no tiene espíritu. Cuando el anciano mambea, ahí vuelve el espíritu, que habla por la boca del anciano. Ahí se consigue la coca”. Juma entregó a Nuiomare los conocimientos y enseñanzas solamente después de que Nuiomare hubo

completado todo el proceso: “Después que Juma mambeó, Nuiomare mambeó. Ahí sí Juma mostró su *rafue* (libro). Repitió todos sus conocimientos”, dice el relato de Hermes. Aquí está invertido el orden habitual (primero mambea quien cierne, luego los otros) y al dar de mambear a Juma primero, lo está poniendo del lado de los animales, a quienes en efecto se les da la primera mambeada, pronunciada como culebra y lombriz podrida, al escupir en el recipiente. En cambio, al dar de mambear al “abuelo” en el orden correcto, el espíritu de la coca – que está con Moo Buinaima – regresa y habla por sus palabras. Hipólito Candre, anciano murui del río Igaraparaná, expresa bellamente este punto en la explicación de una oración para curar la fiebre de los niños (Candre y Echeverri 1993):

Uno lame y después se echa un poquito de coca a la boca. Al mambear uno siente la coca dulce y sabrosa, se le desata el corazón, se sana. En ese punto –en verdad– su aliento ya está frío y dulce.

Ya por aparte está la palabra para pensar esto como oración. El aliento de hacer enfriar el tabaco y la coca uno lo recibe como oración en el corazón –aliento de tabaco y aliento de coca.

Con ese aliento, si la criatura tiene calentura, con esa oración se cura, soplada en un agua de la hierba *dirimao*. Uno hace bañar bien la criatura con esa agua, con eso la criatura duerme bien.

Eso quedó en el corazón del hacedor de tabaco como oración. Oración de enfriamiento, oración de nuestra vida.

Y Ángel Ortiz (2001) resume con estas palabras de su “Canasto de sabiduría” lo que significa “hacer coca”:

Miren, lo que nosotros sembramos es tabaco y coca. Nosotros cuidamos, desherbamos, le desenredamos los bejucos y los arrancamos, pues así todo lo que plantamos y lo que no plantamos, todo es obra del mismo, para que no nos falte nada. Miren, las plantas de tabaco y de coca, nosotros las cuidamos. Así, van desarrollando. Volvemos y arrancamos la rama, que representa el brazo. El cogollo representa la cabeza del tabaco que arrancamos. No nos maldicen. “Que te caigas muerto, así como arrancaste mi cabeza”, no dicen. En ese momento, Buinaima dio a la coca el Espíritu de poder (como dicen los blancos, poder de articular, poder de legislar). Así también a la mata de tabaco. De ahí, ya se los nombra como can-

del, calor de vientre materno, calor de desarrollo. Para enfriarlo, se echa cenizas de yarumo. Por eso, es Espíritu de endulzar, dulce de manicuera, dulce de albahaca, dulce de lancetilla común, *nozekoiki*, helecho, Espíritu de la humanidad, Espíritu de sabiduría, Espíritu creador, Espíritu de armonía y de convivencia, y así sucesivamente. Así hablo Buinaima a nosotros.

Mambear coca

Hacer y mambear coca son actividades cotidianas que consumen buena parte de las horas de la tarde de algunos de los hombres de un asentamiento. Regularmente, se puede comenzar a tostar coca hacia las cuatro o cinco de la tarde y terminar de mambear hacia la media noche. No todos los días se hace coca, pero donde hay una maloca o vive un mambeador, hay un hombre que se sienta a mambear todas las noches.

Durante el día también se mambea. Un mambeador que tiene su cocal y hace coca habitualmente, siempre tendrá su ración de coca preparada y mambeará inmediatamente después del desayuno para realizar los trabajos del día. El uso de esta coca diurna no se hace “sentado”, sino como un coadyuvante del trabajo físico. Usada de esta manera puede convertirse fácilmente en un vicio. El *yetárafue* de coca previene para que un mambeador no se vuelva vicioso: cuando comienza a mambear coca, mambea poco, vomita después de mambear, duerme poco, habla poco, se abstiene de relaciones sexuales, y así se hace un mambeador “dietado” (*fimaika*). Esto es “mambear coca”, *jiibie dua*.

Para un mambeador, la coca “de día”, para trabajar, tiene su base en el manejo de la coca “nocturna” que se mambea sentado. En la noche se preparan los trabajos y se “habla” (*úúrite*) de lo que se va a “hacer amanecer” (*monáitate*) al día siguiente. Las palabras actúan y generan acciones: “palabra-obra”, como traduce Fernando Urbina el vocablo *rafue* con el que se nombra lo que se habla en el mambeadero. La palabra de noche se transforma en acción de día – y ambas partes componen el *rafue*.

El “ritual” de la coca – es decir, procesar y mambear la coca – no es una actividad especializada o reservada a especialistas; al contrario, de nuestra experiencia en asentamientos de los ríos Caraparaná, Putumayo, Igaraparaná y Caquetá, la mayoría de los hombres en edad adulta tienen su propio cocal y hacen y mambean coca con sus propios implementos o con los de sus familiares próximos. Cuando un hombre mambea, tiene familia y tiene chagra, ya es una persona social y ofrece su coca en el mambeadero o, según su capacidad y conocimiento, erige una maloca para celebrar y desarrollar una carrera ceremonial.

El mambeadero

El mambeadero es, primero que todo, el sitio donde se prepara la coca: *jíbie finuano*; de ahí nace su primer nombre en lengua murui-muina: *jíbibiri* “patio de la coca”. Allí está el fogón *irai* con el tiesto de barro (*zibe / nogo*) o el blandón metálico para tostar, el pilón de madera (*jíbiru*) con su machucador *jíbigi*, y los implementos para cernir: la totuma *meriko* para mezclar la coca con la ceniza, la olla de recibir la coca cernida (*jíbiko*) y el talego de cernir (*jíbiguiro*, *egokuiro*).

Pero más importante que todo lo anterior, en el mambeadero se encuentra el sitio de quemar las cenizas (*imuizai jobáiyano*) que es lo que define el centro del espacio del mambeadero. De allí proviene el segundo nombre del mambeadero en lengua murui-muina y otras lenguas del Caquetá-Putumayo; el mambeadero es “el patio de las cenizas” (*imuibiri*). En las malocas, el sitio del mambeadero está definido por el quemadero de cenizas, que se prepara con greda azul (de la misma empleada para hacer cerámica), que no contiene arena, de manera que la ceniza quede libre de impurezas del suelo. Las cenizas que sobran después de mezclar el pulverizado de hojas de coca permanecen en el centro y son frecuentemente ingeridas por los mambeadores. Pero las cenizas, como todas las sales, tienen un sentido doble, como ya lo anotamos: aunque son un agente activador, si se toman en exceso ocasionan “vejez”.

Como patio de las cenizas, el mambeadero es entonces una “mesa” en donde se comparte alimento, y la ceniza es como la sal de esa mesa. De ahí proviene un tercer nombre para el mambeadero en lengua murui-muina: “patio de reunión” *gairirabiri*. Otro elemento que caracteriza un mambeadero es un conjunto de banquitos (*rairabiki*) en los cuales se sientan los mambeadores formando un círculo alrededor de las cenizas. El banquito tiene un significado como objeto de mambeadero en los grupos al norte del Caquetá; los banquitos son especialmente preparados y cada mambeador tiene su propio banco “curado” especialmente para él. Al sur del Caquetá, entre los murui y muinane, el banquito no tiene tal importancia, y a menudo es reemplazado por cualquier pedazo de madera. Pero si el banquito como objeto no tiene ningún atributo especial, la posición de “estar sentado” (*raiide*) sí la tiene. Estar sentado en cuclillas es la posición de un mambeador, y esta posición se puede adquirir sin necesidad de banquito, apoyándose en la planta de los pies.

Un mambeadero puede estar situado en una maloca o también en una casa de piso elevado. Cuando es en una maloca, el mambeadero generalmente se sitúa entre los dos postes frontales de la misma. Allí, los hombres del linaje de la maloca preparan su coca utilizando los mismos implementos y la consumen y distribuyen en común. Ocurre frecuentemente que o bien no hay maloca o que, habiéndola, los hombres prefieran hacer coca en su propia casa y con sus propios implementos. En estos casos el mambeadero se ubica por lo general debajo de la casa (si es lo suficientemente elevada) o en un cobertizo de hojas de palma preparado especialmente para este fin.

¿Qué hace un hombre en el mambeadero? En el mambeadero el hombre “se sienta” (*raiide*) y “habla” (*úúrite*) con los espíritus y con otros seres humanos para, por lo menos, tres cosas: 1. proteger la familia y el grupo y dar cacería a los males y enfermedades; 2. enfriar el mundo y curar las plantas, las personas y los niños; y 3. dar de mambear a otros hombres para establecer diálogos. Estos tres puntos los tratamos enseguida.

Proteger y cazar

El mambeadero es un lugar de contienda y vigilancia. El tabaco y la coca son nombrados como “armas” (*raa*) y una persona que está sin tabaco ni coca puede decir: “ando de civil”, es decir, desarmado. La coca es un poder de cacería, un armamento que va dirigido contra animales y espíritus que traen males y enfermedades a la humanidad. Aquel que mambea coca adopta una actitud de alerta, vigilancia y lucha. Un hombre “sentado” mambea coca para “mezquinar su cuerpo”, traduciendo literalmente la expresión *abi raruide* (cf. epígrafe inicial de Óscar Román) –es decir, proteger su hogar, si es un hombre de familia, o un grupo completo, si es un dueño de baile o un *iyaima* (cacique)–. Los trabajos agrícolas, además, son concebidos como una embestida contra los dueños del monte y de los árboles, que precisan ser dominados para abrir y plantar una chagra. Así lo expresa Hipólito Candre (río Igaraparaná, 1989) hablando de la historia del tabaco:

El ambil puede tenerlo al lado suyo; lamea, echa poquito de coca en la boca, y dice: “Abuelo, usted no duerme, entonces usted va a estar de guardia, yo voy dormir”; usted duerme, él está despierto, como es espíritu. Entonces, ese es que no tiene pereza, nosotros decimos, el que trabaja, este es el de cacería, el mismo. Pero menos el de la coca, pues. Entonces ese nosotros, nuestros abuelos, pero no este, el tabaco, sino ese espíritu. Ahora de la coca, es lo mismo. Mambeamos, pero no el que estamos mambeando, ese es cuerpo de ellos, sino el espíritu.

El tabaco es un cazador y lo es en mayor medida que la coca, como lo expresa Hipólito: “Pero menos el de la coca, pues”. Al lamer tabaco y mambear coca es el *espíritu* el que trabaja, no son el tabaco y la coca mismos: “ese es cuerpo de ellos”. Ese espíritu de coca y tabaco es un arma y una defensa dirigidas contra “el exterior” (*jino*), es decir, el monte y la “naturaleza”, de donde provienen las enfermedades. Contrapuesto a la naturaleza (*jino*) está el “aquí adentro” (*jofo*), que son los espacios humanos, prototípicamente los espacios quemados y transformados de la chagra y el mambeadero. La coca nace de la chagra y es transformada en el mambeadero.

El tabaco y la coca no solamente defienden o protegen, también son cazadores. Un hombre de familia puede hacer “cacería de tabaco” (*diona jiie*) para “limpiar” (*rafode*) el lugar donde va a vivir con su familia. Tiene que cazar (*jiide*) los animales dueños del lugar, que pueden causar males y enfermedades, si son dejados libres. Esto se hace de noche por medio del diálogo (*úúriya*) y las visiones (*nikai, jifaiya*), y se hace amanecer en el día (es decir, “en este espacio” *bibénedo*) materializado en la cacería de un animal. Un dueño de maloca practica esta misma cacería, pero en mayor escala, en el curso de la construcción de una maloca y en desarrollo de una carrera ceremonial.

Enfriar y curar

Los verbos “enfriar” (*manánaitate*) y “curar” (*jiide*) resumen la segunda y más importante función del mambeadero. Lo que constituye la preocupación principal del mambeador son los procesos de reproducción, crecimiento, enfermedad y muerte de las plantas cultivadas y los seres humanos. La coca es un producto de la chagra y es procesada como los alimentos, estando la charla de los mambeadores referida todo el tiempo al trabajo de chagra y al procesamiento de lo que ella provee. Estos no solo son los “temas” del diálogo de coca, sino que son el modelo y el instrumento mismo de ese diálogo *rafue*. Los trabajos de socolar, tumbar, quemar, sembrar y mantener una chagra forman el ciclo anual agrícola y son además el modelo para entender el manejo de otras actividades de trabajo.

La base de esta palabra *rafue* es la oración de enfriamiento, que vimos arriba utilizada para enfriar (curar) el tiesto para tostar coca. Esa oración del tiesto es la misma curación del vientre de una mujer. El proceso técnico de la coca es el campo de entrenamiento de un joven mambeador para aprender a cuidar su cuerpo, el de una mujer, el de los niños que nazcan y el de toda una comunidad.

El diálogo cotidiano de un mambeadero tiene que ver con enfriar y curar, comenzando por las plantas cultivadas, siguiendo con todos los utensilios (tiesto, pilón, herramientas, canastos, cargueros, ollas,

fogón, etc.) y, por último, las personas (mujeres, jóvenes, niños), que son nombrados como plantas: tabaco y coca son hombres; yuca de manicuera, piña, maní, ají son mujeres. Después de enfriarlo todo, enfría su cuerpo y “se sienta como Buinaima”, el Creador. En medio de este diálogo está revisando si hay enfermedades, accidentes, visitas, señales que requieran la atención u otro tipo de diálogo.

El diálogo de enfriar y curar se va haciendo “amanecer” (*monaide*) en los trabajos y las obras, y se demuestra con una chagra plantada con todos los frutales, tubérculos, maní, ají, tabaco y coca, y con los niños y nietos que han crecido de esos alimentos y cuidados. Estas son las “insignias” (*fijaiki*) y el “collar de dientes” (*izife*) de un mambeador, como dice Óscar Román: “Esto es lo que se llama mambear, mambear coca. Esto es mambear con collar, esto es mambear con insignia”.

Esto es lo que se brinda en el mambeadero, estas son las insignias y collares que se muestran –la coca, el ambil, los alimentos, la palabra (*rafue úúriya*) –. Pero nótese que este *rafue úúriya* no es la “narración de mitos” (aunque los mitos pueden hacer parte del diálogo, a manera de ejemplos), sino discursos originales que tienen efectos inmediatos (como en la curación) o son mediados por el trabajo o cacería, y que tienen por función cuidar y hacer prosperar el desarrollo de la vida.

Brindar y dialogar

Brindar y dialogar son las funciones que corresponden a un mambeador maduro y en particular a los mambeaderos de maloca. En el mambeadero se recibe, se dialoga, se negocia y todo esto ocurre dentro de unos protocolos y un uso del lenguaje particulares que hacen que “dialogar” deba ser entendido de una manera diferente, como precisamos adelante.

En las funciones de cazar-defender y enfriar-curar también se “dialoga”, pero más que todo con seres y entidades naturales y espirituales –con la “socie-tura”, para utilizar la expresión de Jürg Gasché con la que se refiere a ese complejo de naturaleza socializada y sociedad naturalizada–. En esta tercera función, que identificamos como “brindar y dialogar”, se trata de dialogar con otros seres humanos, se trata de

relaciones sociales. Las insignias y collares (alimentos, hijos) del mambeador se brindan, se muestran y se intercambian. El mambeadero es un espacio social por excelencia y en los últimos tiempos se ha vuelto también un espacio político para la organización interna (interétnica) y el manejo de las relaciones con no indígenas.

La carrera ceremonial de una maloca implica el manejo de un circuito de intercambios y prestaciones mutuas que cobran su mayor intensidad durante la preparación y realización de los bailes. La dinámica de los rituales, que demandan grandes labores colectivas manejadas desde el mambeadero, y la inserción de la práctica del mambeo en todo el ciclo productivo y reproductivo cotidiano han creado una verdadera cultura de mambeo, con todo un sistema de usos del lenguaje, protocolos y comportamientos.

Estas reglas y protocolos apuntan a la regulación de este espacio de relación entre iguales, que es potencialmente peligroso y conflictivo. El prototipo de esta relación entre pares es la que se da entre “aliados ceremoniales” o “contendores de baile” (*yainani*): dos hombres de linajes o tribus distintas, cada uno siguiendo una misma carrera ceremonial. Los contendores se tratan el uno al otro con extrema formalidad y protocolo y con profusión de prestaciones mutuas. Este tipo de relación formalizada marca y modela toda otra relación entre pares mediada por intercambios de tabaco y coca.

El diálogo de mambeadero es siempre entre dos personas (o entidades); aunque haya muchos presentes y todos puedan oír, el diálogo es entre dos, aunque frecuentemente puede haber varios diálogos simultáneos. Para dialogar se brinda: se hace lamer *ambil* (*yera metátate*) y se hace mambear coca (*jíbie dutátate*) al compañero. Cuando un hombre brinda su tabaco y su coca puede decir *be kue komeki*: “aquí está mi corazón (pensamiento)”, *be kue úai*: “aquí está mi palabra”. Ofrecer *ambil* y coca a otro en estos términos tiene al menos dos significados: 1. mostrar una “insignia”, que quiere decir que esas sustancias son producto de sus semillas y de su trabajo de chagra; y 2. que esas son sus “armas” (*raa*) y que no tiene otras. De esta manera se invita a

mambear. El primero que brinda ambil y coca es el dueño del mambeadero; de esa manera brinda su pensamiento (de trabajo o del asunto en que esté ocupado). Quien brinda es el dueño de la palabra; cuando un hombre recibe lo brindado por otro, puede o bien no reciprocitar y no entablar diálogo (como cuando el dueño brinda su ambil y coca) o bien presentar los suyos y entablar un diálogo – cuyas características y nivel de formalidad se rigen de acuerdo con las personas involucradas, el tipo de mambeadero (maloca, casa) y las actividades que se están desarrollando (trabajo agrícola, fiesta, curación, visita) –. Pero bien sea en un lenguaje ritual altamente elaborado o en una conversación en lenguaje ordinario, el diálogo de mambeadero, mediado por ambil y coca, es siempre una competencia (de saberes, de poderes). La etiqueta y el *yetárafue* de mambeadero mitigan los peligros derivados de esa competencia y por eso ese espacio ritual es una arena política muy potente. Los diálogos de mambeadero, la mayoría de las veces, no consisten en un intercambio de ideas, opiniones y debates. Estos “diálogos” son o la elocución de un discurso que es ratificado o complementado por el compañero o una medición de fuerzas entre iguales.

Los tres grandes grupos de funciones del mambeadero que hemos identificado – defender-cazar, enfriar-curar, brindar-dialogar – tienen diferentes interlocutores y maneras de diálogo. En su función de defender y cazar, el mambeador dialoga con “la atmósfera”, los elementos, los animales, los espíritus. Usualmente, estos diálogos, en los que no hay réplica, son consejos o regaños a esas entidades para alejarlas o para que no hagan daño. Un mambeador puede comenzar a hablar a la atmósfera en voz alta para aconsejarla (*yetade*) o rechazarla (*ruifiruite*) durante una tempestad fuerte, por ejemplo. En este diálogo utiliza un lenguaje especializado, no solo en el léxico sino también en las estrategias prosódicas (intensidad, entonación, modulación) y retóricas.

La parte de enfriar y curar es central en el diálogo de mambeadero. Esto incluye toda la preparación y realización de los trabajos del ciclo agrícola, la curación de los niños, el consejo en los mambeaderos de hogar –, los diálogos, más formalizados durante la preparación y

celebración de los bailes, y el manejo de las relaciones con los aliados ceremoniales – en los mambaderos de maloca –. Los fragmentos que hemos incluido en el epígrafe y al final del intertítulo “Hacer coca” son ejemplos de diálogos de mambadero, en este caso, de hombres de hogar, que aunque no están expresamente dirigidos a la celebración de bailes, involucran el manejo de relaciones “sociales” con entidades naturales y espirituales.

Consideraciones finales

Al hablar del mambadero y del mambeo de coca no se trata tanto de la sustancia o sus efectos (por ejemplo, “pintar de verde la boca”), sino de todo el sistema técnico, verbal y ético en el que se soporta la elaboración y el compartir de esta “comida de hombre”.

Aunque el mundo de la coca sea principalmente masculino, caben unas palabras sobre la coca amazónica y las mujeres. En los mitos, la coca o es una mujer o pertenece a una mujer, que es su dueña, o es adquirida a través de una mujer. En los grupos del sur del Caquetá, o sea, los que usan *ambil*, las mujeres no mambean; lo tienen prohibido. Así lo afirma Plácido Firoratofo, murui del río Igaraparaná: “Las mujeres de parte nuestra tienen prohibido mambear, pero sí pueden lamer *ambil*. La fuerza del hombre está en la coca y la de la mujer en el *maní*, los frutales, el *aji*”. Al norte del Caquetá, algunas mujeres mambean. Aunque la mujer tiene su propio “tabaco” (*aji*) y su propia “coca” (*yuca*), la exclusión de la mujer del mambadero ha tenido como efecto su poca participación en los nuevos espacios políticos y organizativos, aunque su poder de movilización ha venido aumentando en los últimos años.

De todas maneras, resaltamos que el mambeo de coca amazónica es una institución histórica. Si bien la introducción de la planta de coca en Amazonia puede ser relativamente reciente, la coca se ha incorporado en los mitos, en la vida cotidiana y en el universo ceremonial y simbólico de todos estos grupos. El uso de la coca *ipadu* consumida en polvo en la cuenca amazónica parece hoy en día limitarse a estas dos regiones que hemos llamado del gran Vaupés (cuencas de

los ríos Vaupés, Apaporis y Mirití, hasta el río Caquetá) y Caquetá-Putumayo (el interfluvio, en la parte oriental colombiana), con algunas extensiones al sur y al este, derivadas de migraciones de estos grupos.

En estas dos grandes regiones habitan cerca de treinta grupos etnolingüísticos pertenecientes a seis stirpes lingüísticas: Tucano oriental, Witoto, Bora, Andoque, Arawak y Naduhup. En contraste con esta diversidad lingüística, el manejo de la coca en polvo es muy similar entre los diferentes grupos. Observamos, no obstante, diferencias en el uso de la coca entre el norte y el sur del río Caquetá. Estas diferentes “culturas de coca” presentan distinciones en lo que respecta a la organización social y al sistema ceremonial, que demarcarían dos hipotéticas macroculturas.

Los mitos sobre el origen de la coca muestran un contraste entre el tema murui de la coca como una mujer que hay que seducir, y las versiones del norte del Caquetá (barasano, yucuna), donde la coca nace del cuerpo de un hombre. En el norte del Caquetá el énfasis del mito está en la chagra donde nace la planta; en los relatos murui, en cambio, el énfasis está en el mambeadero donde es procesada. Otros contrastes existen en el uso de la coca en estas dos grandes regiones, como, por ejemplo, el hecho de que al norte del Caquetá algunas mujeres mambean y la ausencia de ambil, que es substituido por tabaco en polvo o rapé.

En los mitos presentados, nos concentramos en el uso y representación de la coca amazónica. El tema de la “Mamacoca”, recurrente en las representaciones andinas de la planta – la coca como madre (cf. Henman 2005) – en la planicie amazónica aparece transformado en el tema de la esposa o del hermano.

Estas dos tradiciones de la coca – la coca mascada andina y la coca mambeada amazónica – se distinguieron hace algunos siglos y desarrollaron trayectorias propias. La coca andina se dispersó por la cordillera de los Andes, llegando a alcanzar algunos pueblos del piedemonte. En el período colonial, a pesar de ser objeto de frecuentes ataques prohibitivos, su uso y consumo floreció, y se mantiene hasta ahora. El número de mascadores de coca en los Andes puede llegar a dos millones, y el

número de personas para las cuales la coca tiene importancia cultural en los Andes puede superar los cinco millones (Allen, 1986: 47). Al contrario, la coca amazónica aparece hoy en día en dos regiones donde el contacto con la sociedad no indígena es menor de los dos siglos, y en muchos casos es bastante reciente. El número de mameadores, en su gran mayoría hombres, en la planicie amazónica tal vez no supere las cinco mil personas, de una población total de aproximadamente veinte mil, para las cuales el consumo de coca y de tabaco es parte central y pública de su sistema social y cultural.

Pueblos amazónicos vecinos que no consumen coca –al paso que el consumo de tabaco sí es panamazónico– utilizan otras sustancias derivadas de plantas que cumplen las funciones de la coca como disciplinadora corporal y moral y como vehículo de sociabilidad. Los pueblos al sur (magütá [tikuna], yagua, cocama) utilizan el masato fermentado de yuca y los del occidente (siekopai [secoya], siona, cofán, kichwa) utilizan el yoco y la ayahuasca.

El mameo de coca amazónica, esa institución nativa de sentarse, ofrecer y hablar con tabaco y coca en el lugar que llamamos mameadero, sigue vigente. Los bailes se mantienen y en varias partes se han reorganizado las carreras ceremoniales, que se habían dejado de lado. El mameo de coca se adaptó y se sigue adaptando a otras esferas sociales y políticas fuera de los ámbitos de la casa y de la maloca, y hoy tiene también una función de intermediación en las relaciones entre indígenas y no indígenas, especialmente dentro de los nuevos modelos de organización política y creciente relación con el Estado y la sociedad nacional.

La relación de la sociedad colombiana con el consumo nativo de la hoja de coca ha estado marcada, en general, por el desprecio y el racismo. En el Amazonas, el mameo de coca ha sido censurado moderadamente por los misioneros católicos y decididamente por los protestantes, y su uso muchas veces no es bien visto por la población regional no indígena, con lo que hace parte del repertorio de prejuicios que descalifican las prácticas, el pensamiento y la religiosidad

indígenas. Para la mayoría de la población mestiza, el mambeo es un vicio repugnante, equiparado al de la cocaína y sus derivados.

De hecho, todo esto proviene de la ignorancia acerca de la coca y su universo ritual y del racismo, que todavía marca las relaciones entre indígenas y no indígenas en la región. En contraste, los indígenas de cultura de coca y tabaco, en sus reivindicaciones, escritos y “planes de vida”, destacan esta forma disciplinada de cultivar, procesar, consumir y compartir coca y tabaco, como parte integral de su educación y de su vida social y ceremonial.

Frente a todo esto, nuestra contribución para un entendimiento del uso y significado de la coca entre algunos grupos indígenas amazónicos se centra en lo que significa hacer y mambear coca y en los principios éticos expresados a lo largo de su procesamiento técnico. La práctica cotidiana y generalizada del mambeo y su función central en el sistema ceremonial desarrolló lo que se podría llamar una *cultura de mambeo*, con un uso del lenguaje, comportamiento y etiquetas particulares. Esta cultura de mambeo hace parte de todo un complejo ritual, es decir, social, que toma su forma más elaborada en los bailes y en el modelo de diálogo entre contendores ceremoniales. Por todo esto, mambear coca no es simplemente pintarse de verde la boca, sino que es saber cultivar, trabajar, procesar, sentarse, cuidar del cuerpo y de la familia, curar, hablar y compartir con los otros. Es a esto que se llama palabra de tabaco y coca.

Notas:

¹ Palabras de Óscar Román Jitdutjaño; traducción de Simón Román y Juan A. Echeverri. Texto original murui-muina: *birui meĩ kai jiiɓiena duñédikai, fña jiaima finoka, fue jutano zadáiyano, fue mokóguarana jiiɓie kai dua daaide. jiiɓie dutiza iniñede, eroide, abi raĩruide, jiiɓie dutiza, fimáirite, úuriñede. // Kue jenódikue kue onóñena ikoi, nairai abido jiiɓie dutikue, nairai abido aiyi rafue kakáredoidikue. // Daama kuéiena jenóñedikue, nabaĩ diga, aaki dugano aaki, jiiɓie duano, aaki nii izi duano, aaki nii ua fijaiki duano. // ɛe meĩ kai meĩ bebene, kai meĩ jofobie jiiɓina kai daina baie meĩ amena kairi úuriñede, aaki diona daina baie amena, ɛe meĩ aaki diona kairi úuriite jiiɓina úuriite, aaki kai eróikana biyano.*

² Este texto debe mucho a nuestras experiencias y diálogos, especialmente con tres ancianos del grupo indígena murui (uitoto, huitoto, witoto): Óscar Román Jitdutjaano (Enokakuiedo), del clan Enokayi, de Araracuara, río Caquetá; Ángel Ortiz Natty, del clan Naïmenï, de San Rafael, río Caraparaná, e Hipólito Candre (Kïneraï), del clan Jïkofo Kïnerenï (Ocaina), de Cordillera, río Igaraparaná. Con excepción de las citas textuales, las interpretaciones que aquí ofrecemos son nuestras y en nada comprometen su pensamiento. Expresamos nuestro reconocimiento a aquellos colegas que nos colaboraron con informaciones, comentarios e ideas, en particular a Jean Pierre Chaumeil, Dimitri Karadimas, Stephen Hugh-Jones, Jürg Gasché y Carlos D. Londoño Sulkin. Es una versión traducida y reducida de Echeverri y Pereira (2005). Para la escritura de la lengua murui-muina (familia lingüística Witoto), utilizamos el alfabeto adoptado en el Programa de Profesionalización de Profesores Indígenas del Predio Putumayo (Araracuara, Colombia, 1990): las vocales son pronunciadas aproximadamente como en español o italiano y las consonantes suenan como en la escritura del español, con las siguientes excepciones y adiciones: ï (se pronuncia colocando la lengua en la posición de u y los labios en la posición de i), y (suena como j en francés), f (suena como p sin cerrar completamente los labios), v (suena como b sin cerrar completamente los labios), z (es sorda, se pronuncia aproximadamente como en el español de España), r (suena como en español “arena”, incluso en posición inicial).

³ La escritura de los etnónimos indígenas tiene como referencia la lista de nombres que hace parte del Atlas de etnolingüística de Colombia del Instituto Caro y Cuervo (González de Pérez y Rodríguez de Montes, 2000). Los etnónimos los escribimos con minúscula y los nombres de familias lingüísticas con mayúscula inicial. Utilizamos “murui” para el grupo étnico y “murui-muina” para la lengua.

⁴ “El efecto primario de mascar coca es una suave estimulación del sistema nervioso central resultante de la asimilación de la cocaína de las hojas. Este estímulo da una sensación de aumento de energía y fortaleza, una supresión de la sensación de fatiga, una elevación del ánimo o suave euforia, y un sentido de bienestar. La coca también produce una supresión temporal del apetito, pero nunca es utilizada en lugar de la comida” (Plowman 1986:7-8).

⁵ Plowman (1981: 199) menciona que la primera descripción de la preparación y uso de la coca amazónica fue hecha por Francisco Javier Ribeiro de Sampaio en 1774, en las cercanías del actual Tefé (Brasil).

⁶ Historia recogida por Edmundo Pereira (2001).

⁷ Es frecuente en lengua murui-muina la expresión kue aï, “mi esposa” para referirse a la bolsa de coca en polvo.

⁸ Véase la disertación de doctorado de Edmundo Pereira (2005).

⁹ Christine Hugh-Jones, para el caso de los barasana, escribe: “Existen abundantes evidencias de que la coca y la yuca son equiparadas tanto como cultivos como productos finales” (1979: 212-213), y subraya que: 1. yuca y coca son los cultivos femeninos y masculinos más importantes; 2. son sembrados en el patrón que recuerda la relación carne (yuca)-hueso (coca); 3. coca es el cuerpo del hermano de Yeba y yuca, el cuerpo de las hermanas de Yawira; y 4. el procesamiento de ambos tiene lugar en los espacios abiertos de la casa y emplea las mismas técnicas (1979: 212-213).

¹⁰ Afirma Karadimas (2005: 127): “Los miraña plantean espontáneamente esta serie de correspondencias”. “El casabe es la coca de las mujeres, el tucupí [pasta del jugo venenoso de la yuca brava condimentado con ají] es el ambil de las mujeres, el ají es el tabaco de las mujeres”.

¹¹ Gasché (1971) establece los dos paralelos: coca y yuca, por una parte, como vimos, y tabaco y maní, por la otra (cf. 1971, 320-321).

¹² Sobre este “primer amor”, véase Echeverri (2000).

¹³ Texto original murui-muina: *yiikore yiikore / ofire ofire / Jumadĩ jiiibina*

¹⁴ Fernando Urbina publicó un pequeño libro, *Las hojas del poder*, con fotografías y “poemas” sobre cada paso del proceso de la coca, desde sembrar la planta hasta mambear. Aunque se trata de reelaboraciones poéticas de Urbina a partir de materiales nativos, los poemas reúnen de manera muy legible y agradable algunos puntos comunes del yetárafue de la coca. Por ejemplo, con respecto a cosechar coca, Urbina (1992: 37) escribe: “No saco coca igual que la danta: / arranca, descuidada, y la deja caer, / la pisotea. / Si una hoja cae, la recojo / y también cada palabra en el mambeadero”.

¹⁵ Texto original murui-muina: *Jumadĩ jiiibina / yainariya imue / dazakie dazakie*.

¹⁶ Para una descripción del significado de las sales de origen vegetal utilizadas por los murui, véase Echeverri et ál. (2001).

¹⁷ Urbina (1992: 39) lo expresa así: “Si orinas antes de coger las hojas: / al quemarlas / el viento dispersará las cenizas. // Si defecas antes: / el atado de hojas / no quedará desecho en cenizas / sino apelmazado en el centro”.

¹⁸ Texto original murui-muina: *Jumadĩ nogo / jiiibina yegonoye nogo*.

¹⁹ Texto original murui-muina: *fimorabe amui ibe / zoie zoie zoie zoie*. Comparar con esta oración de Hipólito Candre (río Igaraparaná, 1992) también para tostar coca: *raraño ibe / jiaikĩ ibe / fimona ñibe / fimona rabe / iena kue mameka / ie mei kue gataridoŋga* “Ala de cucarrón raraño / ala de cucarrón yiaiki / hojarasca de verano / hoja de verano / así la estoy nombrando / entonces estoy desbaratando [las hojas de coca]”.

²⁰ Texto original murui-muina: *bikaño jiruekaño / bikamo naimekikaño / bikaño kikaño / naimekĩ jiiibina / farekidĩ jiiibina / ñimaira jiiibina / jebuiyadi jiiibina / mooreidĩ jiiibina*.

²¹ Texto original murui-muina: *jaio zorade / kue riáfuedo / kuio zorade / kue riáfuedo / kue tuayaiái*.

²² Texto original murui-muina (traducción de J. A. Echeverri): *Ñorainuanona ja jiiibizoma fuemo jutade. Jutádemo ua naímérede ua kaímárede ua komekĩ zuitade, jiyode. Aki dñomo ja ua ie jagiyĩ ua manaide, naímérede. // Ja oni ja jiiirafuena ja fakaye uaina ite. Diona manánaitaja ua jiiibina manánaitaja jagiyĩ ja jiiirafuena ja ua yiinoga komékimo, diona jagiyĩ, jiiibina jagiyĩ. // Iedo jizákuru ja ua uzinaia afe jiiirado ja jiiika, diñimabido fuuka. Uánona ja jizákuru nóoitaga ñúe, yezika jizákuru kaímare inide. // Aki diona ja finódimie komékimo ja ua jiiirana ja fiébikaide. Manánaiya jiiira, kai komuiya jiiira*.

²³ Texto original murui-muina: *ŋe jira erokai kai yégonoga diona, kai faitaka jiiibina, kai zedaka, raítika, rao ferinoia kai aiñoka. Ua akie izoi nana kai rigarue,*

riñegarue jiai daje izoĩ, daamie maijiaza, kai jitaĩ raĩta naga raa erokaĩ jĩĩbĩroki ñĩoroki kai zedaka jaĩ monaĩa dane fekagaĩ kai kugaĩka ua naĩe ifogina mamĩaide kai tijika diona daje izoĩ ẽe ĩa faĩdoriñede: “Ua o ĩĩeĩye izoĩ kue ifogi tikonotio” raĩñedeza. Benomo jaĩ jĩĩbĩna riadoga diona jiai daje izoĩ ẽemona jaĩ baĩeze yinoga reiki komuĩyaĩki, jebuĩyaĩki ẽe duĩya imuĩzaĩ aĩemona naimekiĩki farekaĩki, jaĩbĩkiaiki, dirimaĩki, nozekoĩki komĩniĩki (jebuĩyaĩki), nimaĩraĩki, mooraĩki monĩfue jafaĩki ua akie izoĩ baiba.

²⁴ Sobre el mambeadero, véase también Pereira (2001) y Pineda (1986).

²⁵ Sobre el significado del concepto rafue, transcribimos la siguiente explicación contenida en Candre y Echeverri (1993:161-162): “*Rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas – es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo –. Este movimiento está sintetizado en las dos raíces que forman el vocablo *rafue*: *raa* ‘una cosa’ e *ifue* ‘algo que se dice’. [...]. Si preguntamos a un indígena murui sobre el significado del vocablo *rafue*, la respuesta más probable será ‘baile’. El baile tradicional es *rafue* porque dentro de un período de tiempo relativamente corto (algunas semanas) la gente puede presenciar cómo lo que al inicio es pura palabra al final va a recibirlo como comida, como cacería, como tabaco, como coca [...]. El *rafue* de un baile instruye a la gente sobre el poder creador de esa Palabra, por eso es también admisible traducir *rafue* como ‘enseñanza’”.

²⁶ Los que hacen coca por fuera de la maloca a menudo reemplazan esta greda por un pedazo de lata o un platón.

²⁷ Véase una historia de cacería de tabaco en Candre y Echeverri (1993). También, sobre cacerías de tabaco, Echeverri (1996).

²⁸ En una maloca este diálogo adquiere mayor complejidad y formalización en la preparación y realización de los bailes, que se denominan justamente *rafue*. En estos rituales o bailes, “el mito” no es el modelo de la acción ritual (por lo menos entre murui y mui-nane), sino el diálogo que se demuestra en las sustancias que se brindan y consumen.

²⁹ “...la palabra generada por el tabaco y la coca piensa el mundo en su totalidad, pero concreta y particularmente en los términos que evocan y designan la societura murui, y esta societura se manifiesta precisamente en su realización ritual que implica el orden de las carreras ceremoniales y que, fundamentalmente, anuncia las relaciones entre hombres, en su diversidad clánica, y seres de la naturaleza, en su diversidad específica” (Gasché, 2002: 8)

³⁰ Si es en una maloca, la coca se brinda diciendo *be kaĩ jĩĩbie*: “aquí está nuestra coca”.

³¹ Como dice Ángel Ortiz: “Todas las palabras del creador son una trampa”.

³² Jürg Gasché (2002: 8) plantea, para los murui, la distinción entre el lenguaje cotidiano “ligado a situaciones de la vida en familia extensa (linaje) local” y un lenguaje ritual o ceremonial, donde “la sociedad y la naturaleza completas entran en la perspectiva del pensamiento y la palabra de los hombres”.

³³ “La coca es comida por todos los hombres adultos y por unas pocas mujeres mayores”, afirma Stephen Hugh-Jones (1995: 51; cf. Hugh-Jones, 1994: 536) refiriéndose a los barasana del río Pira-Paraná.

³⁴ Yoco: *Paullinia yoco*, un estimulante. Véase Echeverri (2005), sobre el uso del yoco entre los secoya del Putumayo.

Referencias:

- ALLEN, Catherine J. (1986). "Coca and cultural identity in Andean communities", en *Coca and cocaine*, D. Pacini y C. Franquemont (eds.), Cultural Survival Report No. 23. Petersborough, NH: Cultural Survival, pp. 35-48.
- CANDRE, Hipólito, y JUAN, A. Echeverri (1993). *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro (1996). "The tobacco spirit's game: from oral to written expression in the Amazon Basin", en *Beyond indigenous voices*, M. Preuss (ed.). Lancaster, CA: Labyrinthos, pp. 115-122.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro (2000). "The first love of a young man: salt and sexual education in Lowland Colombia", en *The Anthropology of Love and Anger*, J. Overing y A. Passes (eds.). Londres: Routledge, pp. 33-45.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro (comp.) (2005). "Botando pereza": El yoco entre los secoya del Putumayo, por E. E. Bolívar, W. López, L. M. Gallego, A. Huérfano. Cali: Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia; Renaco, Italia.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro, Juan Álvaro, y Edmundo Pereira (2005). "'Mambear coca não é pintar a boca de verde': Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica", en *O Uso Ritual das Plantas de Poder*, Beatriz Labate y Sandra Goulart (orgs.). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro, Juan Álvaro, Óscar Román y Simón Román (2001). "La sal de monte: un ensayo de 'halofitogenografía' uitoto", en *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana*, Carlos Franky y Carlos Zárate (eds.). Bogotá: Unibiblos, pp. 397- 477.
- GASCHE, Jürg (1971). "Quelques prolonguements sociaux des pratiques horticoles et culinaires chez les indiens Witoto", *Journal de la Société des Americanistes*, 60: 317-327.
- GASCHE, Jürg (2002). "Witoto rhetoric culture", ponencia en el congreso Rhetoric Culture Theory, Mainz, febrero.
- GONZÁLEZ DE PÉREZ, María Stella, y RODRÍGUEZ DE MONTES, María Luisa (eds.) (2000). *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- HENMAN, Anthony (2005). *Mama Coca*, 6 ed. Lima: Juan Gutemberg.
- HUGH-JONES, Christine (1979). *From the milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen (1994). "'Food' and 'drugs' in Northwest Amazonia", en *Tropical forest, people and food: biocultural interactions and applications to development*, C. M. Hladik, H. Pagezy, A. O. Hladik y F. Linares (eds.). Paris: CRC Press, pp. 533-548.
- HUGH-JONES, Stephen (1995). "Coca, beer, cigars and yagé: Meals and anti-meals in an amerindian community", en *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, J. Goodman, P. E. Lovejoy, y A. Sherrat (eds.). London: Routledge, pp. 47-66.

- KARADIMAS, Dimitri (2005). *La raison du corps: Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Langues et Sociétés d'Amérique Traditionnelle No. 9. Paris, Peeters Editions.
- ORTIZ, Ángel (2001). "Kai moo kai ei mononadu riadua uai yiyena: Palabras de la ciencia de los caciques don Ángel Ortiz, don Gregorio Gaike, don Rafael Pérez y don Víctor Julio Vargas, según don Ángel Ortiz (Contribución al Plan de Vida de los aborígenes Murui y Muina-Murui)", Edmundo Pereira (comp.). San Rafael, Amazonas, Colombia. Sin publicar.
- PEREIRA, Edmundo (2001). "Trabalho de campo como prática dialógica: aprendendo a mambear com Don Angel Ortiz", en *Imani Mundo: estudos en la Amazonia colombiana*, C. Franky y C. Zárate (eds.). Bogotá: Unibiblos.
- PEREIRA, Edmundo (2005). "Nimaira urukî, yetara urukî: Ritual e política entre os Uitoto-Murui, Rio Caraparaná, Amazonia Colombiana". Tesis de Doctorado, PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- PINEDA CAMACHO, Roberto (1986). "Etnografía del mambeadero: espacio de la coca", *Texto y contexto*, 9: 113-127, Universidad Nacional de Colombia.
- PINEDA CAMACHO, Roberto (1993). "La Casa Arana (1902-1932): Un enfoque etnohistórico del proceso extractivo del caucho en el Amazonas colombiano". Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia.
- PLOWMAN, Timothy (1981). "Amazonian coca", *Journal of Ethnopharmacology*, 3:195-225.
- PINEDA CAMACHO, Roberto (1986). "Coca chewing and the botanical origins of coca (*Erythroxylum* spp.) in South America", en *Coca and cocaine, Cultural Survival Report* No. 23, D. Pacini y C. Franquemont (eds.). Petersborough, NH: Cultural Survival, pp. 5-34.
- ROMÁN JITDUTJAAÑO, Oscar, ROMÁN SÁNCHEZ, Simón, y ECHEVERRI, Juan Alvaro (2020). *Iairue nagîni: Aiñtîko urukî nagîni, Aiñtîra urukî nagîni = Halógeno-Halófita: Sal de vida*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.
- SCHULTES, Richard Evans, y RAFFAUF, R. (1990). *The healing forest: medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia*, Historica, Ethno- & Economic Botany Series No. 2. Portland, Oregon, Dioscorides Press.
- UITOTO-KOMUIYAROKI, Javier, UITOTO-RIGANA, Luis, y UITOTO-KAIMANA, Romualdo (2023). *Resistiendo a las caucherías en Chiribiquete: Historia de aislamiento y contacto de los clanes Enokayai y Amenani*. Ed. por Daniel Aristizábal. Bogotá: Amazon Conservation Team ACT.
- URBINA, Fernando (1992). *Las hojas del poder: relatos sobre la coca entre los uitotos y muinanes de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- VAN DER HAMMEN, María Clara (1992). *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*, *Estudios en la Amazonia Colombiana* IV. Bogotá: Tropenbos Colombia.

**‘To chew coca is not to paint your mouth green’.
Notes on the ritual use of Amazonian coca**

Abstract: The ipadu variety of *Erythroxylum coca*, one of the cultivated species of the coca plant, is used by a restricted number of groups in the Amazon region. These groups consume coca in the form of a powder of toasted leaves mixed with ashes of yarumo (*Cecropia* sp.). There is a lot of literature on the Andean use of coca, but, in comparison, very little on its Amazonian counterpart. The use of coca in these two regions is very unique in the whole of Amazonia and contrasts with the Andean use of coca, in the form of dried, non-powdered leaves that are combined with an alkaline agent at the time of ingestion. Here we focus on the Amazonian use, we will explore the ritual and political meaning of the expression inserted in our title ‘To chew coca is not to paint your mouth green’, which reflects an ideology about the use of this plant, common to this entire region.

Keywords: Coca, Ipadu, Amazon, Uses, Ritual, Indigenous.

**‘Mambear Coca não É Pintar a Boca de Verde’.
Notas sobre o uso ritual da coca amazônica**

Resumo: A variedade ipadu de *Erythroxylum coca*, uma das espécies cultivadas da planta da coca, é utilizada por um número restrito de grupos na região amazônica. Esses grupos consomem coca na forma de pó de folhas torradas, misturada com cinza de imbauba (*Cecropia* sp.). Há muita literatura sobre o uso andino da coca, mas, em comparação, muito pouco sobre a sua contraparte amazônica. O uso da coca nessas duas regiões é único na Amazônia como um todo e contrasta com o uso andino da coca, na forma de folhas secas e não pulverizadas que são combinadas com um agente alcalino no momento da ingestão. Aqui nos concentramos no uso amazônico, exploraremos o significado ritual e político da expressão inserida em nosso título ‘Mambear coca não é pintar a boca de verde’, que reflete uma ideologia sobre o uso desta planta, comum a toda esta região.

Palavras-chave: Coca, Ipadu, Amazônia, Usos, Ritual, Indígena.

Recebido em setembro 2024.
Aprovado em dezembro de 2024.