

MÚLTIPLES REGÍMENES DE VALOR: INTERCAMBIO DESIGUAL Y LA CIRCULACIÓN DE BIENES INTERCAMBIABLES DE FIBRA DE PALMERA ENTRE LOS URARINA

Bartholomew Dean

Este artículo examina la creación, circulación y consumo de bienes intercambiables de fibra de palmera entre los urarina, una sociedad semi-nómada y horticultural de la amazonía Peruana. Este trabajo demuestra cómo la moneda de tela de los Urarina adquiere valor a través de su circulación dentro de las esferas múltiples de intercambio, variando desde la transmisión de posesiones inalienables al flujo diario de mercancías, constituyéndose en práctica esencial para la reproducción de su sociedad.

This article examines the creation, circulation, and consumption of palm fiber wealth among the Urarina, a semi-nomadic hunting and horticulture society of the Peruvian Amazon. The author shows how palm-fiber cloth currency accrues value through its circulation within multiple spheres of exchange, ranging from the transmission of inalienable possessions to the quotidian flow of commodities.

Este artículo examina la creación, circulación y consumo de bienes intercambiables de fibra de palmera entre los Urarina, una sociedad semi-nómada y horticultural de la Amazonía Peruana.⁽¹⁾ Los Urarina han usado durante siglos el hilván de la palmera aguaje (*Mauritia minor*), también conocida como palmera de pantano) y fronda de la palmera chambira (*Astrocaryum chambira*, *A. munbaca*, *A. tucum*, también conocida como *Cumare* o *Tucum*) para hacer cordaje y para tejer telas (ejlá), bolsas de malla (*siiraá*), y hamacas (*amaá*).⁽²⁾

En la sociedad urarina, las mujeres son productoras y reguladoras primarias de tela de fibra de palma,⁽³⁾ o lo que Weiner ha llamado apropiadamente "una especie de moneda" (1992:3). Este trabajo demuestra cómo la moneda de tela de los Urarina adquiere valor a través de su circulación dentro de esferas múltiples de intercambio variando desde la transmisión de posesiones inalienables al flujo diario de mercancías. Sostengo que la producción, circulación, y consumo de bienes de hilván de palmera es esencial para la reproducción de la sociedad urarina. La circulación de bienes de fibra de palmera perpetúa el pasado, el presente y facilita un futuro imaginado.

Al igual que el informe de Thomas sobre los "objetos enredados" del Pacífico (1991), este trabajo demuestra de qué manera los bienes de fibra de palmera son socialmente trascendentes. Esto implica una exploración de las maneras cómo los bienes de fibra de palmera, "pueden, deben o no pueden circular. No sólo es un asunto de excepcionalidad o unicidad," argumenta Thomas, "sino de contexto y narrativa" (1991:100). Los bienes de fibra de palmera entre los Urarina no se calculan simplemente en términos de tipos ideales (e.g., mercancía versus posesión inalienable) sino más bien como objetos de valor intercambiables dentro de un medio histórico y social específico.

Los conocimientos acerca de la producción de bienes de fibra de palmera, y su lugar dentro del cosmos, forman una parte integral de la reserva de riqueza inalienable de los Urarina. Tomando de Mauss su caracterización de objetos específicos como inmuebles (e.g., mantos maori, esteras finas samoanas y cobres de la costa noroeste de América del Norte), Weiner ha propuesto la categoría de riqueza inalienable a fin de incluir aquellos objetos sagrados que condensan la historicidad en pronunciamientos acerca de las circunstancias actuales. Tales objetos están impregnados de atributos afectivos que simbolizan el valor que los mantiene circulando dentro de la familia o grupo de descendencia (1985:224; 1992: cf. Thomas 1991:22-27,65 Strathern 1988:161).

La inalienabilidad, como anota Thomas, es una noción importante, "porque incorpora el sentido de relaciones singulares entre personas y cosas, en efecto, entre personas con respecto a cosas" (1991:36). Los bienes de fibra de palmera de los Urarina son importantes para la afirmación de historias personales y colectivas; sirven como medios objetivados para transportar los eventos del pasado al presente. El valor inmóvil del tejido de fibra de palmera realza el significado del pasado de los Urarina. Esto se puede ver más claramente en las prácticas mortuorias de los Urarina, un tema que voy a explorar posteriormente con algún detalle.

Sin embargo, los bienes de fibra de palmera son más que objetos de valor inalienables: también se han usado estratégicamente para expandir las redes de intercambio que se extienden más allá de la sociedad urarina. Los bienes de fibra de palmera desde hace mucho tiempo han sido objetos importantes de intercambio entre los diferentes grupos locales urarina residentes en malocas (kaj laitjira), y también entre grupos lingüísticos o étnicos, tales como los vecinos pueblos omurana, candoshi, jibaro y tupí (véase Requena 1991:29-30). Además, desde el establecimiento de las misiones jesuitas de Maynas, en el siglo diecisiete, los bienes de fibra de palmera han sido objetos significativos de intercambio entre los Urarina y las poblaciones europeas y mestizas (anazairi) de la región. La circulación de bienes de fibra de palmera tejidos, tales como telas (cachibanco o cachihuango⁽⁴⁾ del Castellano loretano), bolsas de malla (shigra del Quechua del Pastaza) y hamacas, ha facilitado la importación de mercancías al Alto Amazonas a lo largo de por lo menos trescientos años.⁽⁵⁾

Conicionados por las exigencias de las economías extractivas de la región, los bienes de hilván de palmera de los Urarina han llegado a ser mercancías, objetos cuya característica socialmente relevante es su condición de intercambiabilidad.⁽⁶⁾ Para los Urarina, el contexto mercantil reúne a personas con comprensiones conceptuales frecuentemente muy divergentes con respecto a la naturaleza del intercambio, y también del valor de lo que se negocia. Se puede sostener que esta discrepancia es más aparente en el contexto de lo que llamo las relaciones de intercambio desigual o el peonaje de deuda.⁽⁷⁾ La frase de Appadurai - regímenes de valor - es útil aquí porque sugiere que el intercambio de bienes de fibra de palmera no depende de compartir totalmente suposiciones culturales o intereses entre negociantes (1986:15,57). Entonces, desde la perspectiva de los Urarina, las bolsas de malla de hilván están impregnadas de hondo significado cosmológico, mientras desde el punto de vista del comerciante mestizo, el potencial utilitario del objeto está en el primer plano.

Los hombres, y mujeres urarina tradicionalmente han expresado sus deseos de equivalentes culturales a cambio de sus bienes tejidos. Uno de sus objetos de comercialización más importantes introducido por los misioneros y comerciantes intrépidos a lo largo de los siglos ha sido la tela importada (*kajiúne*). Los textiles - tanto indígenas como importados - desde hace mucho tiempo han servido de formas de "pago" o "crédito" en los varios sistemas de peonaje de deuda típicos de la Alta Amazonía. Con respecto a esto, el peonaje de deuda y la producción de artesanía urarina se examinan aquí no como esferas separadas de actividad, sino como dominios inextricablemente vinculados.

Este trabajo muestra cómo la producción de la mujeres de bienes de fibra de palmera suplementa la economía de trueque de los Urrarina.⁽⁶⁾ Pero mi interés no es el de considerar la producción de artesanía de las mujeres como una industria casera o una actividad secundaria subordinada a las actividades principales del cultivo, producción y consumo en una economía marcadamente



Ajedí tejiendo hojas de Palmera para techar una choza provisional, 1,992 (Foto: Richard Witzig)

de subsistencia. Más bien mi interés es el de hacer un mapa del viaje de los bienes de fibra de palmera mientras pasan por varias fronteras de ofrecimiento, regateo, y mercantilización dentro del contexto de la relación de intercambio desigual. La noción de regímenes múltiples de valor es útil a este respecto porque proporciona percepciones en cuanto al flujo de bienes de fibra de palmera como mercancías a través de fronteras culturales (Appadurai 1986:15).

En este trabajo, sostengo que la labor de las mujeres urarina y la mercantilización de sus productos no se pueden ver como económicamente aislados: los objetos con valor de intercambio que producen se mueven estratégicamente entre personas y llegan a representar o encarnar las demandas y relaciones que los vinculan (Strathern 1987:4). Muestro cómo el control de las mujeres sobre la producción y distribución de bienes intercambiables de fibra de palmera les otorga un cierto grado de autonomía. Sin embargo, este trabajo concluye demostrando que la autonomía de las mujeres urarina últimamente está restringida por su total dependencia de los hombres que están envueltos en el intercambio y en las relaciones de regateo con los grupos no-Urarina y otros individuos (véase Seymour-Smith 1991:639; 1988).

La mercantilización de la producción de artesanía de las mujeres ha reforzado los patrones urarina de desigualdad, particularmente con respecto a las inclinaciones gerontocráticas y al dominio masculino. La dependencia a hombres maduros para manejar el intercambio comercial de los objetos con valor de canje de fibra de palmera restringe las esferas de acción autónoma tanto entre mujeres como entre hombres jóvenes. Patrones de desigualdad social - tanto interna como externamente generada - se replican mutuamente por medio de la circulación de artesanías dentro del contexto del intercambio desigual.

LA SOCIEDAD URARINA Y EL INTERCAMBIO DESIGUAL

Los Urarina habitan la cuenca del Chambira-Urituyacu, una zona ampliamente dispersa de bosque tropical húmedo⁽⁹⁾. Los nativos de esta área al norte del Río Marañón se llaman a sí mismos *Kachá*. Aunque se desconoce la población total urarina, calculo que son aproximadamente entre 4,000 y 6,000 habitantes.

Los grupos urarina ubicados en casas comunales o *kaj laitira*, se distinguen por la ausencia de relaciones formales de poder. Los grupos por casa comunal se estructuran según un sectarismo intenso, caracterizado por las



El Shaman Ajeney con collar de dientes de jaguar, bandas de conchas y dientes, y una corona de plumas de loro, 1989. (Foto Bartholomew Dean)

coaliciones por turno alternativo entre "hombres fuertes" (*kurana*) y sus "seguidores". Como sus vecinos jíbaros (Seymour-Smith 1991:641), las relaciones entre grupos o bandas urarina localizados, están identificadas públicamente con vínculos de afinidad y con relaciones políticas competitivas de tipo "gran hombre" mediatizadas principalmente por los varones. Las asociaciones grupales están conformadas por género y por jerarquías según edad, reforzadas por un discurso según el cual las mujeres (especialmente jóvenes y viudas) y los jóvenes están considerados como objetos que se pueden intercambiar.⁽¹⁰⁾ Dentro del contexto del faccionalismo político, la confrontación tanto entre como dentro

del *kaj laitjira* frecuentemente conduce a la fisión del asentamiento local. El faccionalismo urarina y la frecuente reubicación tiene coherencia con su estrategia de autonomía política por separación.

Los Urarina continúan vinculados al "mundo de afuera" principalmente por sus relaciones de intercambio con los patrones, y con los comerciantes itinerantes conocidos en la región como *regatones*. Algunos Urarina se involucran de vez en cuando en la extracción comercial de madera o en cumplir con las obligaciones de proporcionar carne de monte o pescado (*mitayo*)⁽¹¹⁾ a los patrones locales o a sus compadres mestizos. Sin embargo, muchas comunidades urarina han logrado algún grado de aislamiento de las constantes epidemias y la explotación de su mano de obra por medio de la estrategia de fugar y esconderse.⁽¹²⁾ Pero la estructura del mercado laboral local junto con la demanda de los propios Urarina de productos industriales, muestra que a fin de cuentas no hay escape: los individuos urarina, muchas veces actuando a nombre de su grupo de casa comunal, eventualmente entran en relaciones de intercambio desigual con los patrones y regatones.

PEONAJE DE DEUDA Y LAS ECONOMÍAS EXTRACTIVAS

En el Alto Amazonas, los empresarios de la extracción, incluyendo los barones del caucho, contratistas madereros y comerciantes itinerantes, han movilizado la mano de obra local utilizando relaciones autoritarias de patrón-cliente mediatizadas por el persistente sistema de peonaje de deuda. El peonaje, o lo que llamó Gibson "el clásico mecanismo Latinoamericano de mano de obra" no tenía antecedentes históricos en las Américas; la mano de obra no era escasa hasta por lo menos un siglo después de la conquista europea (1966:158). En las regiones de mayor importancia del imperio hispanoamericano, el peonaje duró hasta fines del siglo dieciocho, pero en las zonas "periféricas", permaneció como una arraigada técnica de reclutamiento de mano de obra con una verdadera vida y fuerza propias. Efectivamente, durante los últimos ciento cincuenta años, la mano de obra forzada ha prosperado en las regiones de América Latina desprovistas de una fuerte presencia del Estado, como el Alto Amazonas, el Gran Chaco y la península del Yucatán (véase Dean 1990; Langer 1986; Taussig 1986; Katz 1990).⁽¹³⁾

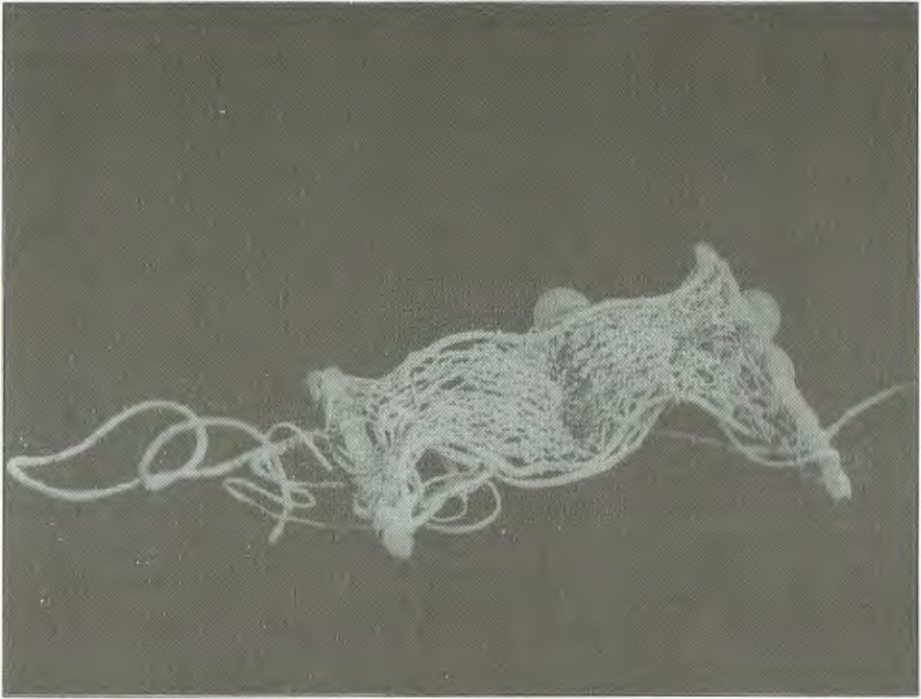
Las economías extractivas del Alto Amazonas se basan en enormes series de intercambios que vinculan a los pequeños extractores de productos con los intermediarios por medio del sistema del peonaje de deuda. Los productos

proporcionados a crédito a los trabajadores indígenas han asegurado el flujo continuo de bienes y personas por los mercados regionales e internacionales.⁽¹⁴⁾ Históricamente, los productos del Alto Amazonas han sido variados: incluyendo entre otros, esclavos,⁽¹⁵⁾ zarzaparrilla, barbasco (rotenone), coca, oro, madera, y la mano de obra indígena para proporcionar servicios como la caza y la agricultura. La práctica del endeudamiento, conocida en la Amazonía Peruana como *habilitación*, ha sido la principal forma regional de intercambio comercial desde por lo menos mediados del siglo diecinueve. El sistema consiste en adelantar capital o bienes de un individuo a otro para que el destinatario realice actividades extractivas o productivas. Uno de los elementos más sobresalientes de este sistema es que toda la actividad productiva toma la forma de cancelación de deudas (Gow 1991:98).

Durante el auge del caucho (1870-1920), los representantes locales del capital internacional recibieron fondos o mercancías que se distribuían a proveedores fieles (*aviados*).⁽¹⁶⁾ Comerciantes fluviales y patrones con acceso a crédito pronto pudieron dominar el comercio regional. Además de transportar mercancía, los comerciantes facilitaron la comunicación de gente, noticias, chismes y enfermedades, por el inmenso y escásamente poblado territorio.

Al imaginar el significado que tuvo el peonaje de deuda en las mentes de los pueblos amazónicos durante la bonanza del caucho, Taussig tal vez está justificado en sospechar, "que no fueron los ríos los que unieron a la cuenca del Amazonas en una unidad, sino estos infinitos vínculos de crédito y deuda, que envolvían a la gente como los bejucos del bosque a los mismos árboles enormes de caucho" (1986:68). Debido a la ausencia de un régimen jurídico efectivo, los dueños de mano de obra forzada recurrieron al terror coactivo para imponer el cumplimiento. Los que fugaron, se arriesgaron a un castigo violento - como claramente era el caso de las atrocidades notorias del Putumayo (Hardenburg 1913).

Al final del siglo diecinueve, un número pequeño de familias de pueblos periféricos como Nauta e Iquitos habían establecido control sobre el flujo de bienes y personas en y afuera de la cuenca del Chambira (véase Wiener 1884:108; Castillo 1958; Quintana 1948; Kramer 1979:129). Las comunidades urarina del bajo río Chambira fueron perseguidas por los esclavizadores para extraer caucho. Respondieron desbandándose y escapándose a los tramos altos de las cabeceras del Chambira. Los que fueron capturados llegaron a ser prácticamente esclavos en los fundos "feudales" situados por el río Marañón (Kramer 1979:15, 52-53).



Hamaca Infantil (*amaá*) con sonajas de cáscara de nuez de los Urarina chambira, 1993. Reproducido con permiso del the Peabody Museum, Harvard University. (Foto: Hillel Burger).

Durante la primera mitad de este siglo, el fundo con su patrón seguía prosperando en la cuenca del Chambira como el modo dominante de producción comercial. Sin embargo, durante la última generación más o menos, este modo autoritario de extracción forestal, o patronazgo, ha comenzado a disminuir. Cada vez más los pequeños comerciantes fluviales, al que se puede llamar el pequeño patrón, han comenzado a competir con las familias patronas establecidas. El sistema de adelantar bienes para endeudar (*rijkigúele rukúrcha*) permanecía casi intacto en el Chambira hasta por lo menos la década de los '60 cuando factores, como la liberalización del crédito rural, el aumento de alfabetización rural, y la proliferación de motores para botes, poco a poco comenzaron a transformar el comercio regional.

Además, la introducción de la exploración del petróleo en la zona en 1974 ha aumentado la demanda de productos y mano de obra urarina. Aunque la presencia de equipos de exploración petrolera ha sido esporádica, tienden a ofrecer a los Urrarina mejores condiciones para el comercio de sus productos y mano de obra que los patronos o comerciantes fluviales. Los equipos de exploración petrolera y los pequeños patronos han seguido la tradición del comercio de telas y otros objetos industriales, como sal y balas para escopetas.

Aunque el sistema del patronazgo haya sido minado, de ninguna manera ha sido destruido. Actualmente los Urrarina se ven obligados a producir un excedente para cubrir las demandas de la economía de mano de obra itinerante y extracción. Los productos excedentes de los Urrarina típicos son aves, pieles, productos agrícolas, y tejidos de fibra de palmera. Los tejidos de fibra de palmera son de interés aquí debido a su propensión a encontrarse en varios circuitos de comercio, los bienes con valor de cambio de fibra de palmera por los Urrarina son capaces de migrar por múltiples regímenes de valor.

LAS MUJERES Y LA PRODUCCIÓN DE BIENES DE FIBRA DE PALMERA

Saber tejer es el *sine qua non* de la identidad de la mujer urarina: la autoridad de las mujeres ancianas, o *ene biña* se legitima a través del control de la tela de fibra de palmera y el conocimiento técnico necesario para su producción. El arte de tejer se transmite matrilinealmente. Destreza en la elaboración estética caracteriza la producción de tela de fibra de palmera de las mujeres. El dominio de esta actividad productiva es crítico en el discurso sobre los derechos y las obligaciones de y entre mujeres.

Durante su rito de menarquia (*ña latúa*), mujeres pubescentes son introducidas en el conocimiento de la cosecha, la preparación, y tejido (*jisiñaá*) de las fibras de palmera. La menarquia entre las jóvenes urarina implica su separación ritual de la sociedad, lograda por medio del enclaustramiento de la novicia en la choza de la menstruación (*jatá*), por la depilación (*latúa*), y por las restricciones alimenticias (véase Guss 1990:228; Chevalier 1982:294n). La adquisición del conocimiento para tejer es una parte esencial de la maduración social femenina. A la tejedora hábil se la exalta en la sociedad urarina como personas que diseñan objetos que no sólo unen a los seres vivos y a los muertos, sino que pueden ser intercambiados para conseguir otros productos.



Ludrai - Kujtíri hilando cuerda de hilván de palmera, 1993. (Foto: Richard Witzig)

Como mercancías, los productos tejidos de fibra de palmera de las Urarina llegan a ser valiosos por la mano de obra que "cuajan" (Marx 1978:307, 316). Como en cualquier negocio artesanal, la fabricación de productos de hilván de palmera exige inversiones extraordinarias de materiales y mano de obra dentro de cada unidad productiva femenina. Una vez cosechada, las fibras blandas de la fronda de palmera se tienen que separar de la porción lignosa de la fronda y luego secar al sol. Las hebras disecadas cuidadosamente se trenzan para producir cordaje fino. Usando tintes vegetales (raíces, hojas, corteza, semilla y frutas) se tiñen las hebras tonos de negro-genipa [huito] (kufí), rojo indigofera [*achiote*] (*hiané*, *Bixa orellana*) o se dejan con su color natural crema (Kramer 1979:102-103; Castillo 1958:14).

Tejido en telares amarrados a la cintura de la tejedora, la tela de hilván de palmera consiste en tejedurías sencillas de urdimbre desemparejadas. Esta tela se teje con urdimbre balanceada de fibra de palmera teñida rellena de trama de fibra de palmera no-teñida expuesta en bandas o rayas coloreadas alternamente

(*dardarárkuaka*). Durante un período de uno o dos meses, una mujer pasará períodos de algunas horas tejiendo una medida de tela de hilván de palmera que se conoce en Urarina como *ejlá*. Esto se hace junto con la producción en curso de otros objetos tejidos, el cultivo de las huertas, la atención a los niños y otras tareas caseras como la cocina y la preparación de masato o cerveza de yuca (*bardiguë*). Se dedican dos meses o más para hacer una sola *ejlá*. El tiempo real que se invierte en tejer se ha estimado entre veinticuatro y treintiseis horas (Kramer 1979:103).⁽¹⁸⁾

Los Urarina han usado tejidos de hilván de palmera para hacer esteras para dormir, fundas para cojines, faldas de mujeres (*sayá*), pantalones para hombre (*lebári*), capas y mosquiteros (*irigarí*, o *hetegáti*, que se refiere al toldo mosquitero de algodón) (Tessmann 1930:487, 442-443; Villarejo 1988:215:1959:168; Steward 1963:520; Steward and Métraux 1963:575). El uso actual de la fibra de palmera se restringe a telas, bolsas de malla, hamacas y almohadas (*binjáú*). La ropa de cama de los Urarina consiste de dos anchuras de tela de fibra de palmera unidas por costura. Las mujeres también hacen abanicos para la fogata (*iñariü*) y tejido de palmera para techar (*ejléle tukunujuí*, *banaiü*)⁽¹⁹⁾. Aparte de las cintas, la ropa ahora se hace de tela importada (*kajiü*) o confeccionada, frecuentemente usada o de segunda mano.

CIFRANDO EL VALOR: EL COSMOS Y LA CIRCULACIÓN DE LOS BIENES INTERCAMBIABLES DE FIBRA DE PALMERA

Los objetos urarina de fibra de palmera con valor de intercambio logran sus atributos sagrados por sus referentes cosmológicos, y también por las condiciones especiales que rodean su producción, que incluye el cumplimiento de tabúes durante su elaboración. Las mujeres menstruantes y las embarazadas están excluidas de la recolección del hilván de aguaje (*ajlá*) y la fibra de chambira (*disíñe*) en los espiritualmente cargados pantanos palmeros (*ajláca*). La veracidad cosmológica de los objetos con valor de intercambio de fibra de chambira de los Urarina depende en parte del esquema de colores y los diseños geométricos. Los colores que se usan se basan en el contraste tripartito de colores entre negro (*ijchuái*), rojo (*lanajái*) y blanco (*sumajái*), colores que juegan un papel importante en las creencias y prácticas urarina.⁽²⁰⁾ Hasta el momento, no queda clara la relación entre los ritos del sistema de clanes de los Urarina y la transmisión de diseños y esquemas de colores.

Los bienes intercambiables de fibra de palmera de los Urarina emplean diseños que dependen de la yuxtaposición de bandas paralelas de colores opuestos. Este "paralelismo" contrasta con los diseños serpentinos o geodésicos de los objetos de cerámica (*miráe*) de los ritos urarina que se emplean para ingerir alucinógenos (*Banisteriopsis caapi* o *iñunú*, y *Brugmansia suaveolens* o *ajcaá*). El paralelismo simbólico es evidente en otros campos estéticos, como en la vestimenta de las mujeres (oposición entre blusas rojas y faldas oscuras o negras), en el diseño paralelo de las plataformas domésticas de las casas comunales, y en el rito masculino de cicatrización del brazo que deja bandas estratificadas de tejido cicatrizado que rodea el antebrazo.⁽²¹⁾

Para los Urarina, el valor de sus productos de fibra de palmera se realiza por la capacidad que tienen estos objetos de "cifrar historias políticas y de parentesco, convalidando el pasado para sucesivas generaciones" (Schneider y Weiner 1986:179). La producción de bienes de fibra tejida de palmera está impregnada en diversos grados de una actitud estética que recibe su autenticidad el hecho de hacer referencia al pasado primordial de los Urarina. La mitología urarina atestigua la centralidad del arte de tejer y su papel en engendrar la sociedad urarina. El mito de la creación post-diluvio da cuenta del papel central de los conocimientos del arte de tejer en la reproducción social urarina (véase Dean 1992).⁽²²⁾ Pero los bienes de fibra de palmera no sólo son valiosos como un indicador del pasado sagrado de los Urarina, también son un medio importante para intercambios socialmente relevantes.

El papel del intercambio en el fomento de la sociabilidad en la Amazonía ha sido reconocido desde hace mucho tiempo.⁽²³⁾ Entre los Urarina, la circulación y oferta de bienes de fibra de palmera es esencial para el cumplimiento de las obligaciones sociales y deberes relacionados con los principales eventos de la vida: nacimiento, menarquía, matrimonio y muerte. Ciertos ritos urarina que reafirman los lazos de continuidad individual y colectiva con el pasado sagrado necesitan el intercambio de tejidos indígenas más bien que importados. Los bienes de hilván de palmera acentúan la sociabilidad, especialmente en momentos de las crisis de la vida: acreditan los comienzos cosmológicos, expresan ascendencia y patrimonio común, e indexan historias sociales. La transmisión inter e intra generacional de los bienes de fibra de palmera reproduce aún más la identidad colectiva urarina.

Bienes de basta de palmera son indicadores de identidad social: son emblemáticos de edad, status y género. Por ejemplo, el uso de la hamaca se limita a los bebés (*kananeáma*), y a los hombres maduros casados (*kijcháma*). Las

mujeres no suelen usar hamaca ni llevar bolsas de cazadores. Estas pequeñas bolsas de hilván finamente tejidas son un elemento importante de la caza y un símbolo de masculinidad para hombres "establecidos". Hechas por la "esposa" de uno (o compañera significativa), esta bolsa se lleva colgada del cuello y contiene los talismanes de caza (talla o puisanga) y de vez en cuando los cartuchos de escopeta (véase Farabee 1922:83; Lowie 1963:21; Steward y Métraux 1963:603). La producción y consumo según el género de objetos de fibra de palmera distingue las identidades sociales del hombre y la mujer respectivamente. Así es como, los bienes de fibra de palmera tienen un papel importante en el intercambio matrimonial urarina.



Bolsas de mallas tejidas de cuerdas de Hilván de palmera (Sliraá) de los Uarina chambira. La pequeña es hecha por mujeres para el uso exclusivo de los hombres para llevar los instrumentos de caza: municiones, pilas y amuletos de caza (herbales), 1993. Reproducido con permiso del the Peabody Museum, Harvard University. (Foto: Hillel Burger)

Transacciones en torno al “precio” de la novia son frecuentes en esta sociedad uxorilocal, que tiene la costumbre del servicio del novio a los suegros (Dean 1993). Los objetos intercambiados entre el novio y los padres de su esposa enfatizan los circuitos de transacción que se extienden más allá de la sociedad urarina. Estos objetos incluyen: telas importadas, agujas, ropa, gallinas y alcohol. Los intercambios matrimoniales de parte de la mujer incluyen objetos que enfatizan la continuidad desde el pasado sagrado. La novia debe tejer o proporcionar la ropa de cama de basta de palmera para el nuevo matrimonio, y también la bolsa para la magia de caza de su marido y eventualmente una hamaca. Las mujeres además son las responsables de hacer tanto el cordaje para el vestido chamánico - collares de concha y coronas - como los objetos indispensables para la caza - los tirantes del *carcaj* para los dardos de la cerbatana y ubicua bolsa de malla tejida.

Las bolsas de malla grandes son a la vez sumamente prácticas y están íntimamente asociadas a la subsistencia. Esta relación se afirma en la mitología popular urarina que alude a la transformación mágica de la bolsa de malla en *Kiráe* el oso perezoso de dos dedos (*Choloepus didactylus*) - fuente segura de carne para los Urarina. Tal vez el objeto de fibra de palmera más estimado entre los Urarina es la tela *ejlá* que se emplea para envolver a los niños, cobijar a los amantes, y amortajar a los muertos. Para ilustrar la centralidad de la tela de fibra de palmera en un aspecto particular de la sociabilidad - la muerte - examinaré ahora el papel específico que juega la entrega de objetos de fibra de palmera en la demarcación de las relaciones y privilegios sociales entre los Urarina.

LA MUERTE Y LOS BIENES INMÓVILES DE FIBRA DE PALMERA

Las mujeres urarina tienen poder simbólico sobre las esferas de los muertos y los orígenes míticos de la colectividad. Sin embargo, de ninguna manera esto resta el poder o diligencia de las mujeres en determinar su presente, ni mina el control que ejercen sobre los procesos contemporáneos de producción y consumo. Al contrario, su control sobre el proceso mortuario acentúa su poder.

En general, la dispensa de los bienes de una mujer difunta, incluyendo sus tejidos de fibra de palmera y collares de chaquiras, se administra según la matri-línea, aunque co-esposas (no hermanas) también pueden heredar tejidos. Disputas pueden surgir debido a reclamos sobre los tejidos *ejlá* de la mujer di-

funta. Sin embargo, ciertas posesiones, tales como las esteras personales para dormir y los abanicos para fogata (*iñarú*), son tan constitutivos de la personalidad e identidad de la difunta que a fin de cuentas son inalienables (véase Radin 1982:959ss). Se piensa que estos objetos son tan íntimamente ligados a la difunta que se retiran de la esfera del intercambio y la herencia y se guardan permanentemente en la casa comunal ceremonial de los difuntos (*ajtánabana*).

Además de estar envuelto, en tela de fibra de palmera, los cadáveres se colocan en un ataúd hecho de una canoa descartada. El ataúd-canoa entonces se entierra en una tumba poco profunda dentro de la casa comunal de los difuntos ubicada en el bosque, y que a su vez es una réplica en miniatura de la *luderí* (casa comunal). Sobre cada túmulo (*ajtane kúbai*) se construye una pequeña plataforma, parecida a las plataformas para dormir de la casa comunal. La estera para dormir del difunto se coloca sobre la plataforma mortuoria, junto con los objetos propios de su género: recipientes de cerámica para cocinar (*darue senjua*) y leña para las mujeres, y para los hombres vestimenta ritual incluyendo la corona de plumas de loro (*kumaai*), abanicos de plumas del águila arpía (*tajaiji*), bandas pectorales de concha (*rijkiguí*) y bastones ceremoniales de madera (*ujtiya*).⁽²⁴⁾

Esta sepultura simboliza la última etapa en el viaje del tejido de fibra de palmera a través de las posibles trayectorias de inalienabilidad o conversión en mercancía. La sepultura de lo que se puede considerar tejido "personal" *ejlá* no se ciñe a las nociones de consumo y conversión en mercancía. Sin embargo, después de la muerte, ciertos objetos de tejido *ejlá* se distribuyen dentro de la red inmediata del difunto, reforzando las nociones de consumo utilitario y colectivo, y por lo tanto solidificando los lazos sociales que continúan vinculando a los que viven.

El análisis anterior subraya la manera cómo los bienes de fibra de palmera circulan según los patrones tradicionales del consumo doméstico. Pero es tan sólo una parte del asunto: los bienes de fibra de palmera han venido a parar en redes de intercambio que se extienden mucho más allá del grupo de la casa comunal, y en realidad más allá de la sociedad urarina. Tejidos *ejlá*, juntos con otros objetos intercambiables de fibra de palmera, se producen frecuentemente para el intercambio por productos cotidianos necesarios para el consumo doméstico. Es a este respecto que se puede considerar que los bienes de fibra de palmera de los Urarina migran por múltiples regímenes de valor - desde la inalienabilidad a la conversión en mercancía. Para comprender cómo los objetos de valor de fibra de palmera han migrado a través de circuitos mercantiles de intercambio, examinaré ahora el papel que históricamente ha jugado el tejido en movilizar la mano de obra indígena.

TEJIDOS Y MANO DE OBRA FORZADA EN LA AMAZONÍA

En las sociedades amazónicas pequeñas, la producción artística y ritualizada y el intercambio de bienes de fibra de palmera se pueden considerar zonas económicas de enclave, "donde el espíritu de la mercancía sólo entra bajo condiciones de cambio cultural masivo" (Appadurai 1986:22). Mientras es verdad que en algunas regiones de la Amazonía el "espíritu" de la mercancía juega un papel primordial en el intercambio de tejidos,⁽²⁵⁾ la conversión en mercancía de los bienes de fibra de palmera entre los Urarina ha sido considerablemente menos marcada. De hecho, la importancia económica de tejidos de hilván de palmera ha disminuido paulatinamente entre los Urarina (Kramer 1979:102). Sin duda, ha sido el resultado de la conversión de tejidos en mercancía lo que ha convertido a las telas importadas en un sustituto por la ropa de fibra de palmera y los toldos mosquiteros.

La inalienabilidad de los bienes de fibra de palmera de los Urarina nunca ha sido total: estos objetos han sido una parte significativa de la reserva de bienes alienables durante cientos de años. En una fecha tan reciente como los años '40, a los sacerdotes católicos que visitaban a los Urarina les fueron presentados montones de tela de fibra de palmera. La producción de un excedente de tela de fibra de palmera probablemente antecede la conquista española cuando una compleja red de comercio hacía circular tejidos finos de algodón y fibra de palmera, cerámica y cerbatanas, veneno y sal por toda la Amazonía (Kramer 1979:102).⁽²⁶⁾

En las misiones de Maynas (1636-1767), Los jesuitas usaban artículos producidos en la localidad, como toldos mosquiteros de hilván de palmera (Golob 1982:42).⁽²⁷⁾ Productos indígenas, incluyendo lona, se mandaban con regularidad a Quito en cambio de objetos religiosos (cuadros y artículos para la misa).⁽²⁸⁾ Las misiones del Alto Amazonas como San Joaquín de Omaguas, servían de puntos de distribución para mercancías como tela, hamacas, ictiotoxinas, tabaco, azúcar, herramientas, curare, y sal⁽²⁹⁾ de Moyobamba, Lamas y Quito (Martín Rubio 1991:XC1; Golob 1982:232; Uriarte 1952 I:100, 184, 213, 217, II:161). En las misiones, los tejidos de fibra de palmera se vendían por diferentes precios según su procedencia.⁽³⁰⁾

Durante todo el siglo diecinueve, los exploradores de la Amazonía informaron que los comerciantes circulaban tela con regularidad en cambio de mano de obra y productos agrícolas (véase Muratorio 1991:33,156; Scazzocchio 1978:42; Oberem 1974:353; Weiner 1884:98; Simson 1878:507-8; Orton 1870:176;

Herndon 1853:160-1; Castelnau 1850:458; Smyth y Lowe 1836:149; Maw 1829:157). Tocuyo (tela basta de algodón)⁽³¹⁾ servía como un equivalente general o medio para transacciones de trueque entre pueblos amazónicos y comerciantes hasta que la introducción de la navegación a vapor (1850s) y el auge del caucho diversificaron aún más los intercambios comerciales en la región. Una vez en las manos de los consumidores locales, el tocuyo se usaba para hacer ropa (el uso de la cual se hizo obligatorio por las misiones y el antiguo sistema de transferencia de productos o repartos)⁽³²⁾ y como un medio de intercambio para otras transacciones.⁽³³⁾

La dependencia histórica de tela importada, como la de otras mercancías, como herramientas de metal y escopetas, han dejado a las sociedades amazónicas indígenas en un dilema. Aceptación de tela importada lleva a una disminución en la producción doméstica de tejidos de fibra de palmera para el uso diario, tales como mosquiteros y ropa, como vemos entre los Shuar, Quijo y Canelo (Harner 1972:208; Oberem 1974:352-53; Broseghini 1983:93-95). Esto en cambio ha reforzado la demanda local de tela manufacturada, aumentando así la dependencia de los indígenas de los intermediarios mestizos que les adelantan tela (y otros productos) para endeudarlos.

Para los Urarina, el intercambio de artículos tejidos de palmera es un índice de sociabilidad, y como tal, figura como un punto estratégico de articulación con las economías extractivas supralocales de la región. Además, el acceso diferenciado a la tela importada ha exacerbado las tendencias jerárquicas dentro de la sociedad urarina. En algunos casos (especialmente en aquellas circunstancias que implican la interacción con no-nativos), los Urarina aprecian el tejido importado por su capacidad de expresar un lenguaje de prestigio que depende de asociaciones simbólicas que connotan mundanería galante en contraste a provincialismo nativo. De hecho, la civilidad y la posesión de ropa están íntimamente asociadas en el pensamiento Urarina. Una persona sin ropa adecuada se compara a una que come alimentos sin sal: ambos indican "salvajismo" en las mentes de los Urarina. En lenguaje local, se le refiere a esta clase de personas con el etnónimo altamente burlesco de Shimaco.⁽³⁴⁾

La adquisición de ropa nueva es un aspecto esencial de la jerarquía urarina. La obtención de ropa refuerza su dependencia de las relaciones desiguales de intercambio con los comerciantes mestizos. Una vez en las manos de los Urarina, la ropa se distribuye según criterios gerontocráticos que favorecen a los hombres y mujeres ancianos. La mayoría de los Urarina no tiene más de uno o dos "juegos" o cambios de ropa. Los niños urarina tienen muy poca

ropa. Dada tanto la importancia simbólica y la escasez general de ropa importada, no extraña que lleven la ropa puesta hasta que esté literalmente gastada (*ña sejtegá kajiuné*) - hasta que no sea más que trapos raídos. Los andrajos entonces se reciclan para ropa de cama y parches. Paralelo al comercio de tela es la circulación de agujas, hilo y tijeras. Para muchas familias, las tijeras son compras que se hacen una vez en la vida y por lo tanto muy importantes para aquellas mujeres que las tienen bajo su control.

BIENES DE VALOR DE FIBRA DE PALMERA, RECLUTAMIENTO DE MANO DE OBRA Y FLUJOS DE MERCANCÍA

Los Urarina son participantes activos en la economía del peonaje de deuda: frecuentemente buscan relaciones con los patrones para la adquisición de mercancías (*rikelé*). En el Chambira, la real ausencia de dinero significa que los Urarina enérgicamente buscan las relaciones con los comerciantes porque les da acceso a mercancías de suministro inseguro, y porque está de acuerdo con sus patrones de trueque (Hugh-Jones 1992:69; véase también Muratorio 1991:151; Siskind 1977:170-171).

La dependencia de mercancías de los Urarina ha encontrado expresión histórica en la manera en que se visten. La seducción de la tela ha llevado a los hombres, mujeres y niños urarina a relaciones de intercambio con forasteros cuyo comportamiento se explica por los deseos empresariales de hacer ganancias de la producción excedente y la extracción forestal de los indígenas. Inevitablemente, esto ha modificado las relaciones locales de producción y patrones de consumo. El consumo urarina de mercancías industriales, tales como el aguardiente de caña (*birinti*), tela, kerosene, pilas y cartuchos, ha aumentado la demanda de mano de obra masculina para la tala de árboles para el mercado maderero, la caza de animales de monte para el trueque (*mitayo*) o la producción de cultivos a cuenta, como el arroz. Esto en cambio ha aumentado el trabajo de las mujeres y los niños para compensar la escasez periódica de mano de obra masculina en el campo de la subsistencia.

El patrón o comerciante negociará el reclutamiento de mano de obra con el jefe de la casa comunal, por costumbre escogiendo al varón residente de mayor edad (o si está muy anciano, su yerno más sabido). El varón focal o *kurana* representa a la casa comunal en la negociaciones con los que tienen interés

en los frutos de los esfuerzos productivos de los urarina: productos agrícolas; recursos forestales recolectados; madera; carne de monte y tejidos de fibra de palmera (bolsas de malla, hamacas y tela de hilván de palmera). Además de los productos agrícolas y aves domésticas, la artesanía es una fuente segura de producción de excedentes con la cual cuentan las mujeres para la adquisición de mercancías.⁽³⁵⁾ Además, comparado con la agricultura de roza y quema, el arte de tejer permite a la mujer mayor autonomía porque es una actividad productiva considerablemente menos dependiente de aportes de mano de obra masculina. Pero a pesar del control que las mujeres gozan sobre la producción artesanal, ellas son en gran medida dependientes de los hombres en el momento de la negociación en los intercambios comerciales.

Cada casa comunal y las familias que la habitan tienden a tratar con los comerciantes regatones o patronos por medio de un solo varón *kurana* o jefe. Desviaciones de esta norma sí ocurren. En ausencia de un hermano o padre, una viuda se dirigirá a uno de sus hijos para manejar el intercambio comercial de su producción excedente.

En colaboración con el *kurana* único, el patrón puede manejar la mano de obra de los coresidentes de la casa comunal, manejo que se realiza por medio de la asignación de mercancía, y en raras ocasiones, dinero. El sabido y hábil patrón utilizará el descontento dentro de la casa comunal y aprovechará las disputas comunales oponiendo una facción a la otra. La forma más directa de hacerlo es establecer relaciones de intercambio por separado con los individuos o grupos rivales. Aunque su posibilidad de regateo es más restringida, los Urarina emplean tácticas similares cuando negocian los precios más favorables ofrecidos por los regatones competidores.

A pesar del hecho que las mercancías se consiguen por medio de esfuerzos colectivos, el *kurana* las reparte a los varios miembros de la casa comunal. Los jefes usan su relación comercial con los no-Urarina para forjar relaciones de patronazgo con su propia gente, especialmente sus yernos o mujeres solteras dependientes. La mercancía se emplea para establecer obligaciones adicionales, o deudas dentro de la misma sociedad urarina. Como observa Hugh-Jones, no haber tomado esto en consideración, "ha llevado a subestimar el papel y el significado de los "jefes" indígenas y otros agentes o intermediarios en alianza con los comerciantes blancos (1992:44; véase también Lévi-Strauss 1978:296; Goldman 1963:768-9; Gow 1991:100). En el Chambira, los principales clientes del regatón se convierten en acreedores con respecto a otros individuos urarina dentro de su esfera inmediata de influjo. Como tales, la



Tela de fibra de palmera (*ejlá*) y almohada (*binjáú*) de los urarina del pangayacu, 1993. Reproducido con permiso del The Peabody Museum, Harvard University (Foto: Hillel Burger)

deuda (*rebeukön*) - simbolizada por el intercambio de mercancías - asume una vida propia. "El servicio de la deuda" se reproduce interiormente según los confines de las alianzas políticas locales de los Urarina.

Las artesanías de fibra de palmera de las mujeres son objetos que figuran destacadamente en el regateo por mercancías. Aunque las mujeres no entran públicamente en la negociación con los patrones, sus intereses están activamente representados por el *kurana* masculino. Si el *kurana* acordara el intercambio de bienes de fibra de palmera con el regatón, y sólo recibiera productos "masculinos" (i.e., alcohol, ropa masculina) o objetos puramente domésticos (fósforos, pilas, sal, etc.) cuando los productos de las mujeres predominan en el cálculo del intercambio, el *kurana* asumirá la responsabilidad personalmente. Hasta qué punto puede ocultar el *kurana* los términos de la negociación es discutible,

porque las negociaciones ocurren dentro de un espacio relativamente público en la casa comunal.

Los acuerdos privados indudablemente ocurren, sobre todo entre hombres jóvenes que buscan superar los límites de sus relaciones subalternas como varones menores y liberarse del servicio a los hombres mayores. Puede ser aquí, en el caso de las parejas jóvenes donde los intereses de las mujeres no están bien representados, porque les toca a sus hombres significativos hacer negociaciones encubiertas. La mano de obra de estas mujeres más jóvenes se puede aprovechar para la producción agrícola y, por consiguiente, reciben "remuneración" colectiva en la forma de bienes de consumos domésticos. En cambio, los productos femeninos personales (tela, chaquiras, espejos, peine, etc.) tardan más en llegarles.

Visto desde el exterior, los patronos son contratistas de mano de obra. Sin embargo, los Uruarina consideran su relaciones con los patronos básicamente en términos de intercambio. En su raciocinio con respecto al trabajo con los patronos, los hombres urarina se basan en las imágenes de intercambio más bien que de control de mano de obra. De hecho, el término urarina *nejkurijituya* es sinónimo de regatón y significa la acción de intercambiar o trocar.⁽³⁶⁾ Esto no implica que los Uruarina no se den cuenta de la coacción y la desigualdad en sus relaciones con los patronos y regatones, ni se debe pensar que los Uruarina no emplean astucia y viveza en su trato con los regatones. Significa más bien que el pago de las deudas constantemente se posterga por ambas partes y un "arreglo" muchas veces se logra por medio de la violencia, la fuga o la transmisión inter-generacional de deudas. La seguridad de la devolución del pago por productos adelantados depende de la idea generalizada de que el crédito puede, como los ríos del Chambira, secarse.

La resistencia de los Uruarina a las relaciones de intercambio desiguales frecuentemente toma la forma de renuencia y estallidos ocasionales de violencia. Los Uruarina han recurrido esporádicamente a los sacerdotes, a los avisos por radio y a las declaraciones legales para denunciar el intercambio desigual. Pocas veces ha conducido a una resolución de las deudas. En la mayoría de los casos, simplemente ha impedido el negocio en territorio urarina de los regatones más abusivos durante un período limitado.

Los Uruarina se dan cuenta plenamente del hecho de que sus posesiones inalienables, como los productos de fibra de palmera y carne de monte se alienan sistemáticamente. Eso provoca la ambivalencia, y en algunos casos, serios reparos. La consciencia de los Uruarina de las relaciones desiguales de

producción e intercambio frecuentemente encuentra expresión en su expresiva mitología acerca la circulación de mercancías. Dado el abismo enorme entre la producción, circulación y consumo de mercancías en el Chambira, y la manufactura y difusión en las economías supralocales, no extraña que las narraciones urarina que dan cuenta del origen y circulación de mercancías sean especialmente extraordinarias. Mitologías fantasmagóricas inevitablemente son generadas por los trabajadores urarina, que muchas veces están totalmente alienados de las lógicas de la circulación y consumo de los bienes que producen y consumen (Appadurai 1986:48; véase también Guss 1986:419-22; Brown y Fernández 1991:53; Muratorio 1991:43; Hugh-Jones 1988:143-45; 1992:72 fn.18).

Para los Uruarina, el campo mitológico proporciona el espacio intelectual para la expresión de impulsos contrapesantes: la atracción de objetos de valor inmóviles por una parte, y las fuerzas de la mercantilización impersonal por otra parte. Esta última atracción, que amenaza con romper el pasado y un futuro imaginado, se neutraliza en el terreno del mito que privilegia la reciprocidad del obsequio sobre la del intercambio comercial.⁽³⁷⁾

CONCLUSIÓN: LA CIRCULACIÓN DE BIENES INTER-CAMBIABLES DE FIBRA DE PALMERA ENTRE LOS URARINA

Este ensayo ha sugerido que el concepto de múltiples regímenes de valor es válido porque proporciona alcances en cuanto a la comprensión de la circulación de mercancías a través de diversas fronteras culturales. Tomando de las elaboraciones recientes del trabajo de Simmel sobre la naturaleza de valor económico, he explorado las múltiples maneras, "en que el deseo y la demanda, sacrificio recíproco y poder interactúan para crear valor económico en situaciones sociales específicas" (Appadurai 1986:4). A este respecto, he argumentado que los tejidos de fibra de palmera de los Uruarina son significantes debido a su propensión a migrar por varias órbitas de intercambio. En particular, este ensayo demuestra cómo los productos de fibra de palmera de las mujeres pueden ocupar las esferas tanto de mercantilización e inalienabilidad.

Como una clase de objetos, los productos de hilván de palmera median entre esferas sobrepuestas de intercambio. A veces los productos de fibra de palmera se pueden considerar provechosamente posesiones inalienables: hay contextos sociales específicos cuando su circulación se limita a intercambio dentro de los grupos de descendencia urarina. La forma más extrema de transmisión de bienes de fibra de palmera se manifiesta en las prácticas

mortuorias de los Urarina. El entierro de tela “personal” de hilván de palmera es lo contrario de las nociones utilitarias de consumo y mercantilización. Sin embargo, al morir alguien, objetos particulares de tela de fibra de palmera de hecho se redistribuyen dentro de la red inmediata del difunto, convalidando así las nociones de consumo tanto utilitario como colectivo, y a la vez, consolidando los lazos sociales que continúan uniendo a los que viven.

Como bienes de valor para el intercambio, los objetos intercambiables de fibra de palmera ocupan el otro extremo del espectro de intercambiabilidad: la condición mercantil. La mercantilización de los productos de fibra de palmera son una respuesta a la introducción de relaciones alternativas de intercambio, a saber el peonaje de deuda. Los productos de fibra de palmera son una fuente segura de excedente de producción de la cual las mujeres pueden servirse para obtener mercancías por trueque. Los Urarina intercambian productos de fibra de palmera con los regatones por productos industriales que necesitan para el consumo doméstico (tela, tijeras, olla de metal, anzuelos y cordón, etc.) o para el consumo netamente femenino (e.g. chaquiras).

El hecho de que los tejidos de fibra de palmera estén tan imbricados en las esferas cosmológicas y prácticas, además de las demandas exigentes del peonaje de deuda, ha llevado a la diversificación de los derechos a la propiedad de los Urarina y de la producción mercantil. Por su misma naturaleza, los artículos que muestran cualidades estéticas o sagradas generalmente no retienen la condición de mercancía durante mucho tiempo. Aunque la tela de fibra de palmera se suele retirar de la circulación por medio de los ritos mortuorios, los productos de fibra de palmera de los Urarina no son ni completamente inalienables ni consumibles, sino son medios para la expresión del trabajo e intercambio dentro de la sociedad urarina. En realidad, la circulación de bienes de valor de fibra de palmera estabiliza una gran cantidad de relaciones sociales, desde el matrimonio y el parentesco ficticio (compadrazgo) hasta la consolidación de relaciones con los difuntos y los empresarios extractores. Al explorar los intersticios de la mano de obra y las relaciones de intercambio a través de la mediación de los productos de fibra de palmera, he ilustrado las maneras en que la tela (indígena e importada) se traslada por regímenes múltiples de valor. Finalmente, al enfocar en la fibra tejida de palmera, este ensayo ha aclarado aspectos importantes de la producción social de bienes de valor femeninos.

RECONOCIMIENTOS

Este ensayo se presentó por primera vez en el panel titulado "Estudios en Mercantilización" en la reunión conjunta de la American Ethnological Society y el Council for Museum Anthropology realizada en Santa Fe, nuevo México en Abril de 1993 sobre el tema "Artes y Bienes: Posesión, Mercantilización, Representación". Las investigaciones en que se basa esta ponencia se realizó durante un período de 23 meses entre 1988 y 1993. Durante mi estadía en el Perú, estaba afiliado al Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Iquitos. Quisiera reconocer el apoyo económico de las siguientes instituciones: Department of Anthropology, Harvard University; Sheldon Travelling Fellowship, Harvard University; Peabody Museum of Archaeology and Ethnology; IIE-Fulbright Fellowship; Fulbright-Hayes Fellowship; Wenner-Gren Foundation; Emslie Horniman Scholarship, Royal Anthropological Institute; Tinker Foundation; Sigma Xi Research Society; MAPFRE America Fundación. Además de darme el tiempo para escribir este documento, un premio Mellon Dissertation me permitió empezar a redactar los resultados del trabajo de campo.

El desarrollo de mi pensamiento acerca de la desigualdad social y el intercambio ha sacado provecho de diálogos con muchas personas, incluyendo a: Michelle A. McKinley, Paul Gelles, Ken George, Evelyn Hu-Dehart, Jay Levi, Herminio Martins, David Maybury-Lewis, Sally Falk Moore, Silvia Pedraza, Peter Rivière, Chris Steiner, y Nur Yalman. En América del Sur, reconozco calurosamente la orientación intelectual y la amistad de Mauro Arirua, Frederica Barclay, Alejandro Herrera, Jorge Timoteo, y Fernando Santos. El Dr. Richard Witzig amablemente aportó al proyecto sus habilidades médicas y fotográficas. Mi agradecimiento por la ayuda en el análisis de los materiales a Monni Adams, T. Rose Holdcraft, y Kathy Skelly del Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University. Aprecio la ayuda de Martha Labell de los Archivos Fotográficos del Peabody Museum, y los esfuerzos de Hillel Burger que sacó fotos de los artefactos urarinas ahora en la posesión permanente del Peabody Museum. Quisiera agradecer a Jaime Regan por la traducción del artículo y a Gisela Cánepa Koch y Raúl Romero por la corrección del texto en castellano. Este trabajo no existiría si no fuera por mi esposa, Michelle A. McKinley, y Maxwell, y también nuestros muchos amigos en la Cuenca del Chambira...*nadíara kumazái...nadíara nina kujkuáicha*.



Ené tejiendo tela de fibra de palmera en telar simple. Chambira 1991. (Foto: Michelle Mackinley)

NOTAS

- (1) Se ha dado excepcionalmente poca atención a los Urarina en la literatura etnográfica y sólo existen referencias esporádicas en el género enciclopédico de la Amazonía Peruana (véase Raimondi 1863; Farabee 1922; Espinosa Pérez 1955; Girard 1958; Chirify Mora 1977;). Los informes sobre los Urarina se limitan a los datos presentados por Castillo (1958, 1961), por Tessmann (1930) en su gran obra *Die Indianer Nordost-Peru*, y a las observaciones poco acertadas e idiosincrásicas de misioneros (Gibal 1925; Izaguirre 1925; Quintana 1948; Villarejo (1988). Trabajos recientes sobre los Urarina proporcionan información útil que dan una reseña general (véase Kramer 1977, 1979; Ferrua Carrasco, Linares Cruz y Rojas Pérez 1980). Hasta la fecha el Urarina hablado o *kachá eje*, permanece como uno de los últimos idiomas no clasificados de la Amazonía (véase Cajas et al. 1987; Wise 1985). Las palabras urarina que aparecen en este trabajo utilizan un sistema fonético muy parecido al Castellano hablado que Timoteo, McKinley y yo hemos desarrollado a lo largo del nuestro trabajo de campo.
- (2) El uso de algodón para tejer también era predominante entre los pueblos Tupí, Cahuapana y Pano de las regiones del alto Marañón, y medio Huallaga. Los hablantes de Arawak, los Piro y Machiguenga, y los Pano hablantes, Conibo y Shipibo recolectaban algodón silvestre para tejer sus *cushmas* (túnicas). Por el alto Amazonas y sus afluentes, el algodón se usaba menos, mientras que por el río Negro, era prácticamente ausente. El algodón se utilizaba escasamente entre los Tucano Occidentales (Lowie 1963:24; Steward 1963:522; Steward and Métraux 1963:544,568; Farabee 1922:9,57,82,97). Maw encontró que el algodón, aunque presente por toda la montaña, era abundante en Lamas, Tarapoto y Sapo. Se usaba cotidianamente para hacer lienzo. Según Maw, el algodón más fino y más caro procedía del Ucayali, y era "tan suave como la seda" (1829:98).
- (3) Mi uso de la palabra *tela* sigue la definición de Weiner y consiste en todos los objetos hechos de fibras, hilos, corteza y hojas (1922:157). Así que, en la Amazonía *tela* indígena incluye artículos tan diversos como la *tela* de corteza de los Tukano; las hamacas de cuerda de los Yagua; y la *tela* de fibra de palmera y esteras de hoja de palmera de los Urarina. Weiner ha examinado cómo bienes de valor, tales como productos blandos como *tela* y objetos "duros" como huesos, pueden aumentar la influencia y prestigio de la élite (1985). Aclara cómo los textiles pueden servir como medio de intercambio, reemplazando los objetos de valor "duros" como monedas de metales preciosos, barras de hierro o conchas. Para los Andes, Murra ha subrayado la importancia de la *tela* en afianzar la formación del Estado Incaico (1991:275-302; véase también Moore 1958:52,54,56,92). Sin embargo, se sabe poco actualmente acerca de la importancia de la *tela* en la Amazonía precolombina. Hace falta investigar el papel de la *tela* en facilitar la jerarquía política entre los señoríos fluviales de la época anterior a la conquista, tales como los Omagua y Cocama, Tupí hablantes. Informes coloniales tempranos ofrecen pistas prometedoras. Por ejem-

plo, escribiendo de su expedición al Ucayali (1557), Salinas de Loyola describió el vestuario de los pobladores locales diciendo que "en el adorno de sus personas se presentan como grandes señores" (Meyers 1974:140; véase también Figueroa 1904:150-51). Como los Maina y Záparo, los antiguos Cocama y Omagua también hacían tela de fibra de palmera. Los hombres antiguamente usaban túnicas largas de algodón (*cushmas*), adornadas con diseños pintados o tejidos. La vestimenta de las mujeres consistía de faldas de algodón que llegaban hasta la rodilla y a veces pequeñas capas. Como en otros pueblos tupí, los artículos de plumas de los Cocama y Omagua eran sus adornos corporales más llamativos. Cintas como cinturones, pulseras, brazaletes, adornos para las piernas se hacían de cordaje o cabello trenzado. Los artículos que intercambiaban los Cocama con sus vecinos incluían tela de fibra de palmera, túnicas, y capas (Steward and Métraux 1963:694,697).

Creo que un análisis comparativo del cordaje de fibra de palmera revelara que éste es una "forma elemental de bienes intercambiables de tela" cuyo valor está vinculado a la producción y circulación de vestimentas rituales. La circulación de cordaje de hilván de palmera es general. Por el alto río Tiquié, bolas de cordaje duro se hacían y se intercambiaban con otros grupos indígenas por curare (Lowie 1963:224). Bolas de cordaje de hilván eran artículos de intercambio en la región del Vaupés Caquetá (Goldman 1963:779). Sobre el intercambio ritual de hilván entre los Nambiquára (véase Lévi-Strauss 1978:303).

- (4) Según Maroni (1988:163), "cachibanco" es "hilo de achua" o hilo de Aguaje (*Mauritia minor*).
- (5) Sobre el trueque en el Alto Amazonas, véase Santos 1992:5-31; Oberem 1974; Lathrap 1973.
- (6) En cuanto a este asunto, véase "el enfoque biográfico" de Kopytoff (1986) que aboga por considerar que las mercancías tienen "historias de vida." El estado mercantil nunca es definitivo: los objetos son capaces de entrar y salir de la condición de mercancía (Kopytoff 1986:64-91; véase también Levi 1992:20-21).
- (7) Sobre la estructura e historia del peonaje en la Amazonía, véase Rumrill y Zutter 1976:71ss; Chevalier 1982:198ss.; Stocks 1983:87; Taussig 1986; Reeve 1988:23-24; Gow 1991; Muratorio 1991. Para la región del Chambira-Urituyacu, véase Domville-Fife 1924:201. Para una lista de patrones de la primera parte del siglo veinte y regatones al oeste del Chambira (Pastaza), véase Jáuregui 1943:481.
- (8) La economía urarina de trueque se basa en el canje de productos sin el uso de dinero, tipos establecidos de cambio, ni asociaciones formales. Como indica Hugh-Jones, el trueque ocurre principalmente entre individuos que viven cerca los unos a los otros y que están unidos por vínculos de parentesco. El trueque no sólo es el resultado sino un índice de sociabilidad. Además, los objetos canjeados frecuentemente son a la vez mercancía y regalo (1992:63; véase también Appadurai 1986:9).

- (9) La cuenca del Chambira-Urituyacu se encuentra, en gran parte, dentro de los límites geopolíticos de la Provincia de Loreto. Al norte se extiende a la frontera con Ecuador, y al sur limita con el río Marañón. La cuenca del río Urituyacu se extiende a la Provincia del Alto Amazonas y a los ríos Pastaza y Nucuray. Al este, la cuenca del Chambira se limita con la Provincia de Maynas y se extiende al río Capirona, un afluente del Tigre (Corrientes). Las porciones orientales, occidentales y norteñas de la cuenca del Chambira-Urituyacu son las menos conocidas tanto etnográfica como geográficamente.
- (10) El lenguaje del peonaje de deuda (habilitación) se emplea para hablar de una responsabilidad matrimonial. Un hombre puede decir "mi mujer ya se queda a mi cuenta". Sin embargo, la posición esencialista de que el matrimonio es igual al intercambio de mujeres por hombres, que las dominan, está íntimamente vinculada a la creencia "de que el género se constituye antes de que los temas del intercambio o control se movilizan" (Gow 1991:120; véase también Collier y Yanagisako 1987:7; Strathern 1987; McCallum 1988).
- (11) Mitayo se refiere a "carne de monte" (mamífero, pescado, o ave). El término se deriva de la palabra quechua mitayoq que indica la práctica de proporcionar carne de monte a las misiones (Gow 1991:323). [nota del editor: mitayoq significa "el que hace algo por turno", en las misiones los hombres cazaban por turno].
- (12) Cuando los grupos urarina están descontentos con su patrón huyen, por río o por una red complicada de trochas en el bosque (*berü*, *barairü*) que vinculan los ríos y las comunidades. Por medio de extensas trochas terrestres en el bosque, uno puede moverse entre las principales vías fluviales: los ríos Urituyacu, Tigrillo, Chambira y Corrientes.
- (13) La aparición de comerciantes profesionales en el Alto Amazonas se remonta a las últimas décadas del siglo dieciocho. Los comerciantes empezaron viajando entre la costa del Pacífico y la montaña o selva alta. Desde la montaña seguían camino a la selva baja. En las faldas nor-occidentales de la montaña del Alto Amazonas, los vendedores itinerantes eran principalmente migrantes de Moyobamba y Quito. Durante el siglo diecinueve, se estableció una jerarquía de comerciantes según el acceso preferencial a los mercados locales y al crédito. Esta red incluía a los comerciantes itinerantes (recatistas-alcanzadores), a los regatones (fluviales), a los tenderos locales y finalmente a los comerciantes que trataban directamente con las empresas nacionales e internacionales (Scazzocchio 1978:40; Cipolletti 1988:534).
- (14) Durante la primera mitad del siglo diecinueve, las principales exportaciones del Alto Amazonas eran cera de abeja, pescado salado, y zarzaparrilla. El comercio regional consistía en balsa, copal, manteca de charapa (tortuga acuática) y productos de fibra de palmera (San Román 1975:101). Maw encontró que la economía extractiva del distrito de los Urarina se dedicaba al comercio de balsa, cera blanca de abeja,

zarzaparrilla, tabaco y alimentos (como yuca y plátanos). Estos productos con el tiempo llegaban a mercados distantes en Moyobamba y el asentamiento brasileño de Tabatinga. En cambio, los productores locales eran mal compensados en la forma de cuchillos, productos de algodón y cerámica (Maw 1829:170).

- (15) En las horrendas redes de intercambio que acompañaron el auge del caucho, los seres humanos también se mercantizaron. Por ejemplo, Simson informa que entre los Záparo, los niños fueron secuestrados y vendidos a los comerciantes itinerantes a cambio de un hacha, un machete, algunos anzuelos, agujas e hilo, o unas pocas yardas de tocuyo (1878:505; véase también Clark 1953:49-62; Taussig 1986:60-63; Brown and Fernández 1991:59,71-2).
- (16) Fuentes (1908:27) divide los recolectores de caucho en tres categorías interrelacionadas: Caucheros, aviados y regatones). Los aviados eran los responsables de viajar a los campamentos remotos en el bosque para recoger el caucho a cambio de productos industriales. El patrón (llamado también cauchero) estaba directamente encargado de controlar la mano de obra de los peones endeudados.
- (17) El largo de una tela de *ejlá* varía entre cuatro y diez pies. El ancho de cada sección generalmente es de dos pies y medio. La mayoría de telas de hilván de palmera que recolecté variaban entre 10 y 12 urdimbres por centímetro y cuatro tramas por centímetro. La tela fina de fibra de palmera puede tener de 22 a 24 urdimbres y de 6 a 8 tramas por centímetro. Así que, las urdimbres coloreadas se acentúan dándole a la tela una apariencia jaspeada. Para hacer las bolsas de malla, la tejedora utiliza una variante de entrelazado de tipo "enlazar y torcer" (muchas veces se llama malla sin nudos). Las primeras dos filas de la bolsa de hilván emplean un entrelazado de tipo tejido entrecruzado.
- (18) El estudio de Seiler-Baldinger del arte de tejer de los Yagua muestra que se necesitan de 43 a 46 horas de trabajo para hacer una hamaca. Esto incluye la preparación de 1500m de piola, lo cual requiere trece horas de trabajo. Los Yagua indican que tardan cinco días de trabajo de seis horas diarias para hacer una hamaca (1988:287).
- (19) Los tejidos que hacen los hombres incluyen sombreros (*asiyuü*) de tamshi (*jijchú*) y diversos tipos de canastas (*afuái, amádi*) tales como la canastas de fronda de palmera (*afuái*) que se usan para transportar los productos de la huerta (*kiraurí* o capillejo en Castellano, *afuailafuái* o panero en Castellano).
- (20) Sobre el simbolismo del color en las tierras bajas de América del Sur, véase Maybury-Lewis 1967:251-2; Turner 1969:70; Reichel-Dolmatoff 1971:122-3. Sobre la importancia del color rojo como tinte, véase Schneider 1987:427.
- (21) Para mejorar la puntería de sus lanzas de pesca, los muchachos adolescentes y hombres jóvenes se someten a la cicatrización (*bijj yuruára*) usando tiras de corteza

de ninahuasca bien amarradas a sus antebrazos. Las tiras de corteza se dejan en contacto con la piel durante unos treinta minutos. Como resultado, aparecen ampollas en la piel las cuales dejan cicatrices permanentes.

- (22) El mito del origen de la tela de fibra de palmera trata de una viuda cuyo yerno le amputa el dedo debido a su desconocimiento del arte de tejer. El muñón sangriento se rejuvenece cuando la viuda coloca su mano en el tronco del Aguaje y un gusano sale convertido en su dedo. La mujer hace cintas de tejido golpeando el Aguaje con la lanzadera para tejer. Varios otros mitos giran en torno a las relaciones sexuales de la tejedora viuda con *Ajkaguiño* - la boa acuática - un personaje importante del inframundo en la cosmología urarina. La viuda usa su lanzadera para llamar a *Ajkaguiño* golpeándola contra el agua. En otro mito, la lanzadera se transforma en anguila eléctrica, un análogo cosmológico de la vara ceremonial de los hombres.
- (23) Haciendo eco a la afirmación de Mauss que para comerciar “el hombre primero tiene que deponer la espada” (1967:80), Lévi-Strauss propone que, “cuando un encuentro entre dos grupos [*Nambikwara*] se realiza pacíficamente, conduce al intercambio de regalos; el trueque reemplaza el conflicto” (1978:303; véase también Riviere 1984:81-82).
- (24) Los hombres guardan sus posesiones inalienables en un cofre o maleta ritual llamada *kamelá*. Hecha de la palmera shebón, esta caja contiene las pertenencias chamánicas: corona de plumas (*ajleirjkumaa*), collares de dientes de jaguar (*januládi kajti*) y sajino (*ubana kajti*), conchas, cintas pectorales de semilla y garras; abanicos de plumas del águila arpía y cerámica sagrada usada para la toma de alucinógenos. Además de *ejlá*, los bienes inalienables de las mujeres incluyen chaquiras (*didía*), brazaletes (*bijiléra*) y collares.
- (25) La producción de artesanía para mercados exteriores es frecuente entre las sociedades indígenas de las tierras bajas de América del Sur. Un artículo importante en el comercio regional en el Alto Amazonas tradicionalmente han sido las hamacas del Río Napo. Las hamacas se han intercambiado a lo largo de varios siglos en las redes de intercambio indígenas, mestizas y nacionales. En 1870, Orton informó que los Záparo se estaban ganando la vida vendiendo hamacas a veinticinco centavos cada una (1870:171). Los Záparo recibían a cambio de las hamacas cuchillos de hierro, los cuales trocaban con poblaciones geográficamente más aisladas (Steward and Métraux 1963:644; véase también Figueroa 1904:151).
- El comercio de las hamacas de los Yagua y Tukuna con los Europeos empezó en el siglo dieciocho durante la presencia de los jesuitas en la región. Después de la independencia de España y la “internacionalización” de la Amazonía a mediados del siglo diecinueve, se aumentó el comercio de las hamacas. Se enviaban de los puertos de Loreto, Pebas y Tabatinga río abajo a Manáus y Pará y río arriba a Moyobamba. En 1851, una hamaca normal se vendía a US\$1.50 en la frontera entre Perú y Brasil, una más elegante valía \$4.00, y hamacas con flecos de pluma se

vendían a \$30.00 (Seiler-Baldinger 1988:290; Avé-Lallemant 1860 1:114); Herndon 1853:226). La comercialización de hamacas está dispersa por toda la tierra bajas de América del Sur. Por ejemplo, entre los Wapishana, un pueblo arawak del norte de Brasil y el sur de Guyana Británica, el hilo de algodón se usaba en confeccionar hamacas, que en algún momento eran los artículos más intercambiados con los "blancos" (Farabee 1918:28).

En el Brasil central, los trenzados se comercializan entre los Karajá, Xavante, Xerente, Timbira y Kayapó. En el norte del Amazonas, los Tukuna venden tela pintada de corteza de árbol, y además hamacas y bolsitas hechas de *tukum*. Los Yanomâmi, Waiwai, Wayâna-Aparai Waiâpi y grupos del Alto Río Negro comercializan canastas. En la región del Alto Negro hay dos cooperativas indígenas que venden artesanía. Cada vez más, los productos indígenas se introducen en el mercado turístico (Ribeiro 1989).

- (26) El comercio en el Alto Amazonas era importante en las sociedades fluviales e interfluviales. Los Cocama intercambiaban tela de hilván de palmera, túnicas y capas. Los Omagua trocaban con los grupos vecinos cerámica pintada, calabazas recargadas y tela de algodón. Tanto los Cocama como los Omagua conseguían su veneno para cerbatana por medio de trueque con los Ticuna y Peba (Métraux 1963:697; Cipolletti 1988:527-40).
- (27) La difusión de los conocimientos y la tecnología del arte de tejer en la Amazonía del postcontacto requiere más investigación, especialmente el papel de los grupos tales como los "indígenas" de misión a quienes los jesuitas enseñaron a hilar y tejer (Golob 1982:235). Con respecto a esto, Steward y Métraux señalan que los Mayoruna podrían haber aprendido de las misiones de San Joaquín de Omaguas a tejer hamacas y bolsas de *Astrocaryum* o de algodón silvestre (1963:553).
- (28) Tejidos producidos en la localidad en las misiones de Maynas durante el siglo dieciocho incluían los siguientes: Santo Tomás de Andoas - bolsas de malla de hilván de palmera; Limpia Concepción de Cahuapanas—material tejido y teñido; Santiago de la Laguna - diversos productos tejidos; San Pablo de Napeanos—hamacas; San Joaquín de Omaguas—capas pintadas; San Joseph de Pinches - tela de hilván de palmera y esteras para dormir; San Xavier de Urarines - tela de hilván de palmera y hamacas; Alto Marañón - mantos tejidos y pintados, vendidos por cuatro peso cada uno; y el río Napo - hamacas que valían un peso cada una (Golob 1982:304; Magnin 1988:481)
- (29) Sobre el comercio de la sal en el Alto Amazonas, véase Raimondi 1942:98ss.; Orton 1870:196; Tibesar 1950; Steward and Métraux 1963:644,654; Santos 1992:23-26.
- (30) Por ejemplo, una yarda (vara) de tela de hilván de palmera hecha por los Mayna valía dos reales, tela de los Roamaina valía tres reales mientras la tela hecha en otros lugares valía sólo medio real (Golob 1982:233; Jouanen 1943:395).

- (31) Los Quechua Lamista hilaban hilo que se tejía en obrajes en Tarapoto y Moyobamba, cuyos dueños eran "blancos" (Scazzocchio 1979:41). Tejedores indígenas también hacían tela en Quito, la cual y con el tiempo llegaba a las poblaciones del Napo (*Chibcha-Quijo*), quienes teñían este lienzo marrón con achiote para hacer su ropa (Orton 1870:168).
- (32) En el Alto Amazonas, el sistema de repartos continuó durante todo el siglo diecinueve. Los repartos involucraban la transferencia forzada de artículos a las poblaciones indígenas que fueron obligadas a devolver una cantidad fija de sus productos dentro de un período de tiempo indicado (véase Oberem 1974:356; Orton 1870:195; Muratorio 1991:72-73).
- (33) La noticia de Herndon del hundimiento de una lancha fluvial de Lagunas, llena de sal y tela de algodón, cuando pasaba el río Tigre es un indicio de la importancia de la tela y la sal en el comercio de la Amazonía a mediados del siglo diecinueve (1853:195).
- (34) En el lenguaje común ribereño, se denomina a los Urarina despectivamente con el término Shimaco: un vocablo cuya derivación etimológica parece venir de la palabra cimarrón, que originalmente significaba ganado feral que se había escapado, y el que luego se usaba para referirse a los esclavos indígenas fugitivos (Wolf 1982:156). Parece haber sido otorgado a los Urarina con respecto a su supuesta indolencia y al hecho que muchas veces huían al bosque, al principio porque resistían el trabajo en las encomiendas coloniales o en las misiones de los jesuitas. Esta forma de resistencia, cuya historia abarca más de cuatro siglos, ha estructurado las relaciones actuales entre los que son Urarina y los que no lo son. Los patronos y los regatones fluviales con frecuencia me contaban sus quejas sobre los cursos cambiantes de residencia. Las expediciones de la temporada de pesca y recolección, su tradición de caciques "gran hombre", la intriga partidaria, las epidemias y la necesidad de migrar para trabajar han fomentado resentimientos poblacionales frecuentes entre los Urarina.
- (35) Siskind informa que las Sharanahua tienen relaciones sexuales con los comerciantes para conseguir artículos como tela y kerosene (1977:179). Sin embargo, según las que yo pude averiguar, el intercambio de favores sexuales por mercancías parece ser un caso relativamente poco común entre las mujeres urarina.
- (36) En Urarina, vender es *nejkurttiaka*, comprar es *kureténcha*. Al negociar una transacción de trueque con un patrón o regatón los Urarina dicen "*Ja takanareké kuréitáche*" - "hacemos negocio". Con respecto a este punto, véase Gow 1991:106. Es dentro de este contexto que los Urarina hablan de los enganches de los regatones (*kuritái rujkué*): e.g., regalos, tales como alcohol o pan duro, que se pagan en demasía en las transacciones posteriores.

- (37) Los Urarina hablan de tener un dios "supremo": *Kuánra Kane Kuáinidiä*. Los Urarina dicen que, antes de la llegada de *Kuánra*, no había alimentos en su territorio tradicional - la cuenca del Chambira. *Kuánra* dio a los Urarina: yuca; plátanos; maíz; maní; caña de azúcar; y animales de monte como el tapir (sachavaca) y los monos. Si se canjean estos animales de monte con los *Anazairi* (mestizos), *Kuánra* castigará a los Urarina al morir quemando sus "almas" o *shungos* (en el Quechua del Pastaza significa hígado). Dios reprende a los que han obrado mal en la tierra sometiéndolos al morir al trueno y al rayo en la esfera celestial (*dedé*) donde una fogata quema sus *shungos*. Los Urarina dicen que un *shungo* está siendo quemado cuando hay truenos. Después de quemarse el *shungo*, las cenizas se transforman en otra criatura (en una persona o una anguila eléctrica, según varios informantes). Según los Urarina los mestizos también tienen su propio dios (*Anazairi kuánra*) que creó para ellos sus posesiones: cerdos, ganado vacuno y arroz. Según mis informantes, los *Anazairi* robaron a *Kuánra*, el dios creador urarina, todas las mercancías manufacturadas. Los que las robaron hoy son los regatones o comerciantes. Los Urarina explican que es por eso que sufren, porque sus antepasados nunca robaron al dios de los mestizos. La comunicación entre *Kuánra* y los que viven es posible por medio del trance alucinógeno y el sueño. Si una persona vende carne de monte a los mestizos *Kuánra* le reprende el acto del infractor en sus sueños (*sinítua*) o cuando están en estado de trance. Los Urarina dicen que la carne de monte fue creada para la subsistencia urarina, no para el comercio.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

APPADARAI, ARJUN

1986 Introduction: Commodities and the Politics of *Cultural Perspectiva*. Arjun Appadurai, ed. pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.

AVÉ-LALLEMANT, ROBERT

1860 *Reise durch Nord-Brasilien im Jahre 1859*. Leipzig. 2 vols.

BROSEGHINI, SILVIO

1983 *Cuatro Siglos de Misiones entre los Shuar*. Quito: Mundo Shuar.

BROWN, MICHAEL, y EDUARDO FERNANDEZ

1991 *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.

CAJAS, J., et. al.

1987 *Bibliografía Enolingüística Urarina*. Instituto de Lingüística Aplicada (CILA) Documento de Trabajo (54) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CASTELNAU, FRANCIS De

1850-59 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Río de Janeiro à Lima, et de Lima au Para*. Paris: Bertrand. 16 vols.

CASTILLO, GABRIEL

1958 Los Shimacos. *Perú Indígena* 16/17:23-28.

1961 La medicina primitiva entre los Shimacos. *Peru Indígena* 20/21:83-94.

CHEVALIER, JACQUES

1982 *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.

CHIRIF, ALBERTO, y CARLOS MORA

1977 *Atlas de comunidades nativas*. Lima: Ministerio de Guerra (SINAMOS).

CIPOLLETTI, MARIA SUSANA

1988 El tráfico de *curare* en la cuenca amazónica (siglos XVIII y XIX). *Anthropos* 83:527-40.

CLARK, LEONARD

1953 **The Rivers Ran East.** *New York: Funk and Wagnalls.*

COLLIER, JANE, and SYLVIA YANAGISAKO

1987 Introduction. In **Gender and Kinship**, Jane Collier and Sylvia Yanagisako, eds. Pp. 1-13. Stanford: Stanford University Press.

DEAN, BARTHOLOMEW

1990 **The State and the Aguaruna: Frontier Expansion in the Upper amazon, 1541-1990.** M.A. tesis in the Anthropology of Social Change and Development. Harvard University.

1992 **The Poetics of Creation: Urarina Cosmogony and Historical Consciousness.** Paper Presented at 11th Annual Northeast Regional Meetings on Andean and Amazonian Archaeology and Ethnohistory. Colgate University Nov. 22.

1993 **Forbidden Fruit: Infidelity, Affinity, and Brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia.** Paper Presented at the ASA IV Decennial Conference, Oxford University. July 28.

DOMVILLE-FIFE, CHARLES WILLIAM

1924 **Among Wild Tribes Of the Amazons.** London: Seeley, Service & Co. Limited.

ESPINOSA PEREZ, LUCAS

1955 **Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano.** Tomo I Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Bernardino de Sahagún.

FARABEE, WILLIAM CURTIS

1918 **The Central Arawaks.** The University Museum Anthropological Publications vol. 9. Philadelphia: The University Museum.

1922 **Indian Tribes of Eastern Peru.** Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University. vol. 10. Cambridge, MA: Peabody Museum.

FERRUA CARRASCO, F., J. LINARES CRUZ, AND O. ROJAS PEREZ

1980 **La sociedad Urarina.** Iquitos: Organismo Regional de Desarrollo de Loreto.

FIGUEROA, FRANCISCO De

1904 **Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas.** Madrid: Librería General De Victoriano Suárez. (1986 Iquitos: CETA-IIAP). Primera edición 1661.

FUENTES, HILDEBRANDO

1908 **Loreto: Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos y sociales.** Lima: Imprenta de la Revista. 2 vols.

GIBAL Y BARCELE, NACISCO

1925 diario del viaje... hice por famosos ríos Marañón y Ucayali. en **Historia de las misiones franciscanas.** B. Izaguirre, ed. Vol. 8, Pp, 106-7. Lima; Talleres Tipográficos de la Penitenciaría. First edition 1790.

GIBSON, CHARLES

1966 **Spain in America.** New York: Harper and Row.

GIRARD, RAFAEL

1958 **Indios selváticos de la Amazonía Peruana.** México: Libro Mex.

GOLDMAN, IRVING

1963 Tribes of the Uaupés-Caquetá Region. en **Hand book of South American Indians.** vol. 3, part 4. Pp. 763-98. Washington, D.: Smithsonian Institution Press. First edition 1948.

GOLOB, ANN

1982 **The Upper amazon in Historical Perspective.** Ph. D. dissertation, City University of New York.

GOW, PETER

1991 **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia.** Oxford: Clarendon Press.

GUSS, DAVID

1986 Keeping it Oral: a Yekuana Ethnology. **American Ethnologist** 13(3): 413-29.

1990 **To weave and sing: Art, Symbol and Narrative in the south american Rain Forest.** Berkeley: University of California Press. First edition 1989.

HARDENBURG, WALTER ERNEST

1913 **The Putumayo: the Devil's Paradise.** London: T. Fisher Unwin.

HARNER, MICHAEL

1972 **The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls.** Garden City, NY: Anchor Press, Doubleday Books.

HERNDON, WILLIAM LEWIS

1853 **Exploration of the Valley of the Amazon, made under direction of Navy Department.** Washington, DC: Robert Armstrong, Public Printer. Vol. 1.

HUGH-JONES, STEPHEN

1988 The gun and the Bow: Myths of White Men and Indians. *L'Homme* 106/7: 138-56.

1992 Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia. en **Barter, Exchange, and Value.** Caroline Humphrey and Stephen Hugh-Jones, eds. pp. 42-74. Cambridge: Cambridge University Press.

IZAGUIRRE, BERNARDINO

1925 **Historia de las misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del PERU.** Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría. 14 vols.

JAUREGUI, ATANASIO

1943 Cuestionario Censal de la Población Salvaje. en **Misiones pasionistas del Oriente Peruano.** pp. 480-81. Lima: Empresa Grafica T. Sheuch S.A.

JOUANEN, JOSE

1941-43 **Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 1570-1773.** Quito: Editorial Ecuatoriana. 2 vols.

KATZ, FREDRICH

1990 Debt Peonage in Tulancingo. En **Circumpacífica.** Band I: Mittel-und Südamerika. G. Illius and M. Laubshcer, eds. Pp. 239-48. Frankfurt: Peter Lang.

KOPYTOFF, IGOR

1986 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. en **the Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.** Arjun Appadurai, ed. pp. 69-91. Cambridge: Cambridge University Press.

KRAMER, BETTY-JO

1977 Las implicaciones ecológicas de la agricultura de los Urarina. *Amazonía Peruana*. 1(2): 75-86.

1979 *Urarina Economy and Society: Tradition and Change*. Ph. D. dissertation, Political Science Department, Columbia University.

LANGER, ERICK

1986 Debt Peonage and Paternalism in Latin America. *Peasant Studies* 13(2): 121-27.

LATHRAP, DONALD

1973 The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America. *Word Archaeology* 5:170-85.

LEVI, JEROME M.

1992 Commoditizing the Vessels of Identity: Transnational Trade and the Reconstruction of Rarámuri Ethnicity. *Museum Anthropology* 16(3): 7-24.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1978 *Tristes Tropiques*. Translated by J. and d. Wightman. New York: Atheneum.

LOWIE, ROBERT H.

1963 The Tropical Forests: An Introduction. *Handbook of South American Indians*. vol 3. Pp. 1-56. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

MAGNIN, JUAN

1988 Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América Meridional...en *Noticias Auténticas del famoso río Marañón*. J. P. Chaumeil, ed. Monumenta Amazonica (B4). Iquitos: IIAP-CETA. Primera edición 1740.

MARONI, PABLO

1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón, y misión apostólica de la Compañía de Jesús en los dilatados bosques de dicho río*. J.P. Chaumeil, ed. Iquitos: IIAP-CETA. Primera edición 1738.

MARTIN RUBIO, MARIA DEL CARMEN

1991 *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas; Descripciones de Francisco Requena*. Madrid: Ediciones Atlas.

MARX, KARL

1978 *Capital*, Vol. 1 en *the Marx-Engels Reader*. R. Tucker, ed. pp. 294-438. New York: W.W. Norton. Primera edición 1867.

MAW, HENRY LISTER

1829 *Journal of a Passage from the Pacific to the Atlantic, Crossing the andes in the Northern Provinces of Peru, and Descending the River Marañon, or Amazon*. London: John Murray.

MAUSS, MARCEL

1967 *the Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Society*. Translated by I. Cunnison. New York: W.W. Norton. Primera edición 1925.

MAYBURY-LEWIS, DAVID

1967 *Akwé-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press.

MC CALLUM, CECILIA

1988 *The Ventriloquist's Dummy?* *Man* 23:560-61.

METRAUX, ALFRED

1963 *Tribes of the Middle and Upper Amazon River*. In *Hadbook of South American Indians*. Vol. 3, part 4. Pp. 687-712. Washington, DC: Smithsonian Institution Press. First edition 1948.

MOORE, SALLY FALK

1958 *Power and Property in Inca Peru*. New York: Columbia University Press.

MURATORIO, BLANCA

1991 *The Life and Times of Grandfather Alonso: culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick, NJ: RutgersUniversity Press.

MURRA, JOHN

1991 *Cloth and its Function in the Inka State*. en *Cloth and Human Experience*. Annette Weiner and Jane Schneider, eds. Pp. 275-302. Washington, DC: Smithsonian Institution Press. Primera edición en 1962.

MYERS, THOMAS

1974 *Trade an Trade Goods in the Ecuadorian Montaña*. In *Native South Americans, Ethnology of the Least Known Continent*. P. Lyon, ed. pp 346-57. boston: Little, Brown.

ORTON, JAMES

1870 **The andes and the Amazon.** New York: Harper & Brothers.

QUINTANA, JOSE

1948 **Boletín de las misiones Agustinas.** (Iquitos) 7(6): 271-80.

RADIN, MARGARET JANE

1982 **Property and Personhood.** *Standford Law Review* 34:957-1015.

RAIMONDI, ANTONIO

1863 **On the Indian Tribes of the Great District of Loreto, in Northern Peru.** *Anthropological Review* 1:33-43.

1942 **Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto.** Iquitos: El Oriente. Primera edición 1862.

REEVE, MARY-ELIZABETH

1988 *Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom. en Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.* J. Hill, ed. pp. 19-34. Urbana: Univesity of Illinois Press.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO

1971 **Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.** Chicago: University of Chicago Press.

REQUENA, FRANCISCO

1991 **Descripción del Gobierno de Maynas.** en *Historia de Maynas.* M. Martín Rubio, ed. Madrid: Ediciones Atlas. Primera edición 1784.

RIBEIRO, BERTA

1989 **Arte indígena, linguagem visual.** Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo.

RIVIERE, PETER

1984 **Individual and Society in Guiana.** Cambridge: Cambridge University Press.

RUMRILL, ROGER, y PIERRE DE ZUTTER

1976 **Los condenados de la selva: Amazonía y Capitalismo.** Lima: Editorial Horizonte.

SAN ROMAN, JESUS VICTOR

1975 **Perfiles históricos de la Amazonía Peruana.** Lima: Ediciones Paulinas.

SANTOS GRANERO, FERNANDO

1991 **Frentes económicos, espacios regionales, y fronteras capitalistas en la amazonía.** en **Amazonía 1940-1990: el extravío de una ilusión.** F. Barclay et al., eds. pp. 227-310. Lima: Terra Nuova and CISEPA/PUCP.

1992 **Etnohistoria de la Alta Amazonía: Siglo XV-XVIII.** Colección 500 Años Nº 46. Quito: ABYA-YALA.

SCAZZOCHIO, FRANCOISE BARBIRA

1978 **Curare Kills, Cures and Binds: Change and Persistence of Indian Trade in Response to the Contact Situation in the North-Western Montaña.** **Cambridge Anthropology** 4(3):3057.

SCHNEIDER, JANE, AND ANNETTE WEINER

1986 **Cloth and the Organization of Human Experience.** **CURRENT ANTHROPOLOGY** 27(2): 178-84.

SEILER-BALDINGER, ANNEMARIE

1988 **Yagua and tukuna Hammocks: Female Dignity and Cultural Identity.** En **Identidad y transformación de las Américas.** 45 th Congreso Internacional De Americanistas. Bogota: Ediciones Uniandes.

SEYMOUR-SMITH, CHARLOTTE

1988 **SHIWIAR: Identidad étnica y cambio en el río Corrientes.** Lima: CAAAP.

1991 **Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation.** **Man** 26(4): 629-49.

SIMSON, ALFRED

1878 **Notes on the Záparos.** **The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland** 7:502-10.

SISKIND, JANET

1977 **To Hunt in the Morning.** New York: Oxford University Press. Primera edición 1973.

SMYTH, W., AND F. LOWE

1836 **Narrative of a Journey from Lima to Para.** London.

STEWART, JULIAN

1963 Tribes of the Montaña: an Introduction. en **Handbook of South American Indians**. Vol. 3, part 3. Pp. 507-33. Washington, DC: Smithsonian Institution Press. Primera edición 1948.

STEWART, JULIAN, AND ALFRED METRAUX

1963 Tribe of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. en **Handbook of South American Indians**. Vol. 3, part 3. Pp. 535-656. Washington, DC: Smithsonian Institution Press. Primera edición 1948.

STOCKS, ANTHONY

1983 Native Enclaves in the Upper Amazon: a Case of Regional Non-Integration. **Ethnohistory** 30(2): 77-92.

STRATHERN, MARILYN, ED.

1987 **Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, MARILYN

1988 **The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press.

TAUSSIG, MICHAEL

1986 **Shamanism, Colonialism and the Wild Man**. Chicago: University of Chicago.

TESSMANN, GUNTHER

1930 **Die Indianer Nordost-Peru's**. Hamburg: Friderichsen, de Gruyter & Co. 2 vols.

THOMAS, NICHOLAS

1991 **Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TIBESAR, ANTONINO

1950 The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area of Eastern Peru. **Primitive Man** 23(3): 103-7.

TURNER, TERENCE

1969 Tchikrin: a Central Brazilian Tribe and its Symbolic Language of Bodily Adornment. **Natural History** 78(8): 50-70.

URIARTE, MANUEL

1952 **Diario de un misionero de Mainas.** Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Ediciones Jura. Primera edición 1771-74. 2 vols.

VILLAREJO, AVENCIO

1988 **Así es la Selva.** Iquitos: CETA. Primera edición 1943.

1959 **La Selva y el hombre: estudio antropocsmológico del aborígen Amazónico.** Lima: Editorial Ausonia.

WEINER, ANNETTE

1985 Inalienable Wealth. *American Ethnologist* 12(2): 210-27.

1992 **Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving.** Berkeley: University of California Press.

WIENER, CARLOS

1884 Viaje al río de las Amazonas y a las cordilleras, 1879-1882. en **América Pintoresca, Descripción De Viajes Al Nuevo Continente por los mas modernos exploradores Carlos Wiener; Doctor Crevaux, D. Charnay, Etc., Etc.** Barcelona: Montaner y Simon.

WISE, MARY RUTH

1985 Indigenous Languages of Lowland Peru: History and Current Status. en **South American Indian Languages: Retrospect and Prospect** H. Manelis Klein and L. Stark, eds. Austin: University of Texas Press.

WOLF, ERIC

1982 **Europe the People without History.** Berkeley: University of California Press.