

MOVERSE PARA OLVIDAR: LA VIDA INQUIETA DE LOS NAHUA*

Conrad Feather

A pesar de su reciente asentamiento en un poblado permanente, los nahua, perteneciente a la familia lingüística pano del Perú, tienen dificultades en quedarse quietos. Su estilo de vida móvil no se limita a jornadas en la selva sino que incluye viajes a los centros urbanos locales y distantes, ambulaciones de sus *weroyoshi* (espíritus del ojo) cuando beben ayahuasca, y travesías épicas de sus héroes ancestrales. En este artículo enfoco las dimensiones transformacionales de los viajes que muchos nahua hacen después de la muerte de un ser querido. El cuerpo recuerda y sus viajes son técnicas de transformación del cuerpo que permiten olvidar a los muertos. Estas jornadas por las ciudades y la selva, cuerpo y espíritu, presente y pasado, son fundamentalmente de carácter social, permitiéndoles lidiar con las exigencias y desafíos del día a día; la necesidad de encontrar comida, pareja, adquirir bienes materiales, curar enfermedades y sobreponerse a la muerte, a menudo por medio de la relación con poderosos "otros" que son, a la vez, semejantes. En un mundo ideal, sin embargo, representado por los muertos, los nahua no necesitan viajar y simplemente se quedan quietos.

Despite their recent settlement in a permanent village the nahua, a Panoan speaking people of the Peruvian Amazon find it hard to stay still. Their mobile lifestyle is not confined to journeys in the forest but includes trips to local and distant towns and the wandering of their *weroyoshi* (eye-spirits) while they dream and take *ayahuasca* and the epic journeys of their ancestral heroes. In this article I focus on the transformational dimension of the trips that many nahua take after the death of a loved one. It is the body that remembers and their trips are part of a set of techniques that physically transform the body and allow the mourner to forget. These journeys through town and forest, body and spirit, present and past are fundamentally social in character, enabling them to deal with the demands and challenges of everyday life; the need to find food, a spouse, acquire material goods, cure illnesses and cope with death often through an engagement with powerful yet similar "others". In an ideal world however, best represented by the land of the dead the nahua have no need to travel and simply stay still.

* Traducido del inglés por Luisa Elvira Belaunde.

Una mañana durante mi primera estadía con los nahua, un pueblo del sudeste amazónico peruano, me desperté justo a tiempo para ver a Shico, el padre de familia de la casa, dirigirse al río con un racimo de plátanos y un machete. Le pregunté donde se iba. Despidiéndose con un gesto de la mano como si nada, me dijo “a Puerto Maldonado”, una ciudad a más de tres semanas de camino por tierra y canoa. “Cuándo estarás de vuelta?”, le dije. “¡Oh! En un año. Tal vez, dos”, me contestó, y con las mismas se fue, dejando atrás a su esposa y sus dos hijos pequeños. Cuatro días después, regresó. Se había olvidado de llevar suficiente yuca, y ya no tenía más que comer. Con el correr del tiempo, me di cuenta que la actitud de Shico hacia los viajes, aparentemente caprichosa y espontánea, no era algo extraordinario sino un elemento característico de la vida diaria nahua. Esta “inquietud” ha perdurado entre ellos a pesar del hecho que su comunidad ha permanecido establecida en el mismo lugar desde 1990, y a pesar de las convulsiones sociales que acompañaron el periodo de los primeros encuentros con la sociedad peruana nacional a mediados de 1980. Hoy en día, los nahua siguen desplazándose grandes distancias, desapareciéndose de un día para otro durante semanas o meses, para después regresar, así como Shico, tan súbita e inesperadamente como se fueron.

Esta inquietud no se restringe solamente a los viajes por el bosque, sino que también se manifiesta en las frecuentes visitas a los pueblos del lugar, en las trayectorias del espíritu del ojo (*weroyoshi*)¹ cuando duermen y toman ayahuasca, y en las jornadas épicas de sus héroes míticos. Por medio de estos diversos modos de viaje, los nahua se relacionan con diferentes tipos de seres, de quienes buscan obtener pareja, comida, remedios, buenos materiales, y conocimientos para curar enfermedades, y adquirir autoridad política. Esta necesidad de relacionarse con poderosos “otros” es una preocupación pan-amazónica, y es concebida como una relación necesaria aunque peligrosa. Para los nahua, los más productivos de estos encuentros son los que se dan con cierto tipo de seres “otros”, los “otros semejantes”, seres que parecen ser bastante distintos pero que son esencialmente iguales, y que son la fuente proveedora de poderosos objetos y conocimientos. Los nahua viajan lejos, no solamente para generar relaciones con estos “otros”, sino también para lidiar con el pesar y el conflicto social. A pesar de algunos cambios recientes, aún suelen abandonar el poblado cuando una persona querida fallece. Al cambiar de lugar, los nahua transforman sus cuerpos de manera tal a adoptar un punto de vista diferente y físicamente “olvidarse” de los recuerdos penosos. El estilo de vida móvil les permite manejar las exigencias y los desafíos del día a día, y las necesidades de hallar comida, de casarse, de encontrar dinero, de curar enfermedades y de sobreponerse a la muerte de un ser querido. En un mundo ideal, sin ninguno de estos problemas existenciales, los nahua no necesitarían viajar; simplemente se quedarían quietos.

¹ La fuerza animadora de vida que tienen para todos los seres (humanos, animales y espíritus).

Los Nahua

Los nahua son un pueblo de familia lingüística pano del Purús que habita en la comunidad de Serjali en el río Mishagua. Según las historias orales, recolectadas por otros antropólogos y por mí (Shepard 1998, Macquarrie 1991), a principios del siglo XX², solían vivir en varios poblados dispersos en las cabeceras altas de río Purús. Debido a presiones generadas por el auge del caucho, se fueron a las cabeceras del Manu y el Mishagua, en donde se instalaron en tres poblados, separados por un día de viaje, y evitaron tener cualquier tipo de interacción directa con otros pueblos indígenas así como con miembros de la sociedad peruana hasta mediados de 1980. Esta área era rica en recursos naturales, por lo que desde 1950 comenzó a atraer cantidades cada vez mayores de madereros, prospectores de gas y petróleo, así como misioneros, intentando “contactar” a los nahua. Por consecuencia, hubo frecuentes encuentros violentos entre los nahua, los madereros y los equipos prospectores de gas y petróleo. Durante este tiempo, los nahua eran popularmente considerados como un grupo nómada con escasa agricultura, que vivía en grandes poblados constituidos por malocas multifamiliares y cultivaba extensas chacras de maíz, plátano y yuca. Su primer contacto con la sociedad nacional se dio en 1984, cuando cuatro hombres nahua fueron capturados por un grupo de madereros. Esto resultó en el contagio de infecciones respiratorias, que condujo a la muerte de casi la mitad de la población durante el primer año de contacto. Rápidamente, se volvieron dependientes del uso de medicinas y materiales de fuera, como machetes, ropas y sal. Hoy en día, la población se ha recuperado y son más de 250 personas, todos ellos viviendo en Serjali, en la confluencia de los ríos Mishagua y Serjali, a mitad de

² El término *nahua* (también escrito *nawa*) ha sido examinado en profundidad por varios autores que han trabajado con pueblos pano (Keifenheim 1990, Erikson 1993). Traducido de manera simple significa “extranjero”, y se refiere a una amplia categoría de seres de fuera que se contraponen a los *yora* (literalmente, mi “carne”, “cuerpo”), la gente que se casa la una con la otra, que vive junta y que comparte sus sustancias corporales. El repertorio de nombres nahua que existen para describir estos grupos, como *yaminahua*, *chitonahua*, *sharanahua*, son etnónimos atribuidos a otros grupos más que auto denominaciones. Desde su propia perspectiva, todos esos grupos eran *yora* más que *nahua*, de tal manera que uno podría afirmar que *yora*, en vez de *nahua*, es un nombre más apropiado. Sin embargo, desde su primer contacto en los años 80s, la gente de Serjali han sido llamados por muchos nombres, como *parquenahua* (gente del parque Nacional del Manu), los *X nahua* (no identificado nahua), o simplemente nahua. El término *nahua* es el más común utilizado en la literatura, y probablemente debido a esto, los Nahua también lo utilizan en situaciones cuando necesitan identificarse como un grupo étnico coherente. La gente de Serjali ha tomado la decisión pragmática de aceptar el hecho que los demás los conocen como “los nahua”. Esto plantea un problema conceptual para los antropólogos pero no para los Nahua, quienes debido a sus actuales problemas políticos, están más preocupados de evitar ser confundidos con otras comunidades que de encontrar un nombre correcto. Esto, genera una situación confusa ya que la palabra nahua se refiere tanto a “nosotros” como a “otros”. Como los Nahua utilizan el término para designarse a sí mismos, y a pesar de sus limitaciones obvias, en este artículo yo también uso nahua en lugar de *yora*.

camino entre sus antiguos poblados en las cabeceras de los ríos Manu y Sepahua, el pueblo más cercano³.

La gente inquieta

Mi trabajo de campo inicial fue frustrante. De mis lecturas de las etnografías clásicas había heredado la idea que toda investigación “seria” debía de darse en un “poblado”. El problema era que los nahua no parecían estar de acuerdo con esto. Durante un mes de estadía en Serjali, el padre de familia de la casa donde me estaba quedando solamente durmió en casa cinco noches. El resto del tiempo estuvo cortando madera en el bosque, cazando río arriba, o viajando río abajo a Sepahua. Un día se apareció a medianoche, quejándose de haber pasado tres días temblando bajo la lluvia en un bote de regreso de Sepahua. En la madrugada, cuando me desperté, observé que partía de nuevo. Llevar a cabo trabajo de campo con participación observante es un desafío cuando la gente nunca se queda quieta para ser observada o entablar conversación! Cada vez que empezaba a conocer a alguien, sucedía que un día al despertar me daban la noticia que se había ido a cazar o a cortar madera por un mes, que se había enrolado en el servicio militar o que se había ido a Puerto Maldonado a buscar trabajo.

Todos los botes que zarpan de Serjali para cazar o visitar Sepahua están repletos de hombres y mujeres, jóvenes y viejos. La inquietud de los nahua se volvió contagiosa y se me pegó. Así como ellos, comencé a soñar con viajar fuera del poblado. La provisión de carne y de pescado es irregular en Serjali; a veces es excesiva y a veces escasa. Sea cual sea la cantidad disponible, la carne es consumida y distribuida inmediatamente entre las familias extensas, por lo que no es raro que después de una gran fiesta de comilona, uno tenga que pasarse dos o tres días viviendo de puro plátano y yuca cocida. Los viajes río arriba hacia lugares donde hay menor presión sobre los recursos de carne y pescado, representan excelentes oportunidades para la cacería y la pesca, y una oportunidad para festejar lejos de la familia extensa. En esas circunstancias, no es sorprendente que los nahua aprovechen la menor oportunidad que se les presente para viajar al bosque.

A primera vista, los frecuentes viajes que llevan a cabo a la ciudad son menos fáciles de comprender. En Sepahua, los comerciantes ansían la llegada de los nahua para venderles alcohol barato y hierbas medicinales, y los madereros intentan sobornarlos para que les permitan extraer valiosas especies maderables de su territorio. Con casi nada, o nada de dinero, los nahua logran sobrevivir en el pueblo gracias a un poco de plátanos, yuca, y crédito, viviendo en una casita de concreto junto a la misión católica. En cada viaje, casi siempre hay alguien que tiene una

³ Serjali fue creado en parte gracias al apoyo de las misiones católicas del lugar. En la actualidad Serjali tiene un puesto de salud y una escuela primaria organizadas por las misiones. Se requiere de un día de viaje río abajo en motor para ir de Serjali a Sepahua. El regreso demora tres días.

razón “genuina y urgente” de viajar, ya sea por salud, para recoger documentos, encontrarse con parientes de regreso de viaje, o recoger algún pago. Inevitablemente, la canoa de la comunidad, con capacidad para ocho viajeros, nunca sale con menos de quince o veinte; y es común ver a más de treinta personas encaramadas en el bote, la mayoría paradas, con los brazos cruzados, temblando bajo la lluvia y el viento, pero sonrientes, mientras la canoa va lentamente de camino, casi a ras del agua. Las religiosas católicas, que tienen un puesto permanente en Serjali, muestran su exasperación, preguntándose por qué los nahua gustan tanto de someterse a una experiencia aparentemente tan miserable viajando por el río, a las humillaciones que sufren en Sepahua, y a la inevitable transmisión de enfermedades que resultan de estos viajes. Una de ellas me confesó que no le sorprendería si un día se despertase y descubriese que todo el mundo haya desaparecido de Serjali.

Los viajes de los nahua a Sepahua son un fenómeno nuevo, pero su inestabilidad geográfica no, y es una característica compartida con otros pueblos pano del Purús. Townsley muestra que la multitud de nombres nahua, tales como sharanahua, yaminahua, marinahua, chitonahua, no representan cada cual una etnicidad coherente, sino que son todos grupos del mismo complejo pano del Purús que se han fusionado y después unido con grupos diferentes para formar un nuevo poblado (1989). Muchos de estos fraccionamientos y fusiones se debieron a las traumáticas consecuencias del auge cauchero, pero también respondieron a tensiones y conflictos internos. Esta es una experiencia compartida por los nahua. Ellos solían vivir en el río Purús a principios del siglo XX antes de resquebrajarse debido a un conflicto interno. Mientras una a parte del grupo se fue río abajo (probablemente los ancestros de los yaminahua del Yurua), los ancestros de los nahua de hoy se fueron río arriba y cruzaron hacia el Manu.

Moverse para olvidar

Cuando me hallaba hacia la mitad de mi trabajo de campo, una mujer nahua se ahogó en Serjali. Antes que su cuerpo sea encontrado, su esposo Mario, vio a su *yoshi* en una playa cercana, y supo que su esposa había muerto. Pocos minutos después de regresar a Serjali, Mario le echó fuego a la casa en que vivían y quemó todas las posesiones de su esposa. Sus parientes comenzaron a sollozar y lamentarse, sus cuerpos estremecidos por las lágrimas. Se afeitaron el cabello y se golpearon la cabeza con las manos. A mí me parecía que habían sido poseídos por el pesar y que habían perdido el control sobre sus cuerpos. Después del entierro, la madre y los hermanos de la mujer se fueron río abajo a Sepahua, en donde permanecieron por seis meses. Los nahua dicen que cuando vivían en las cabeceras del río Manu, cuando un adulto moría solían abandonar todo el poblado, incluyendo sus chacras. La muerte, sin embargo, no es lo único que logra movilizar a los nahua para levantarse e irse de golpe. Durante mi trabajo de campo, un hombre que había sido abandonado por su esposa, viajó de inmediato a la distante ciudad de Puerto Maldonado, donde

se quedó por un año antes de regresar. Para los nahua, viajar no es solamente un modo de desarrollar relaciones con poderosos seres “otros”, o una manera de adquirir poderosos conocimientos, sino también una manera de deshacer relaciones, tanto con los vivos como con los muertos.

Como muchos pueblos amazónicos, los nahua no celebran a los muertos. En cambio, sus elaborados ritos post-mortem son maneras de separar a los muertos de los vivos (Taylor 1993). Para los matsigenka del Perú, vecinos de los nahua, esta separación es esencial porque la presencia de los muertos puede causar enfermedades y muerte entre los vivos. Por esto, los matsigenka se pintan la cara y se cortan el cabello, para evitar ser reconocidos por los finados recientes (Shepard 2002). Para los achuar del Ecuador, “olvidar a los muertos” es un imperativo social más que patológico. Los achuar consideran que forman parte de un conjunto limitado de identidades individuales escasas. “Olvidarse de ellos – es en todo sentido una necesidad vital: si alguien no se muere entonces alguien no puede nacer” (Taylor 1993: 659) “Mientras los muertos sean recordados como individuos reconocibles y específicos, la existencia que ocupan permanece indisponible” (Taylor 1993: 658). Sus ritos post-mortem implican borrar la identidad particular, incluyendo el nombre del finado. Mientras la gente canta canciones al *wakan* (el espíritu del muerto) para hacerle recordar que está muerto, se escupe jugo de tabaco en los ojos de la gente, y no se les permite dormir durante veinticuatro horas para evitar que vean y que sueñen con el difunto. Para los nahua, cuando una persona muere, el cuerpo se pudre, y mientras el *weroyoshi*, o espíritu del ojo, la fuerza animadora de vida de la persona, viaja a la tierra de los muertos, otro elemento espiritual, el *yoshi* desencarnado se agarra de las posesiones del muerto. Amarrado al *siwa* (los lugares recorridos) de la persona, o los sitios frecuentados por su antiguo ser, está sentenciado a deambular por sus antiguas chacras y caminos de cacería por la eternidad. Recientemente, viajé con los nahua a las cabeceras del río Manu, donde las epidemias de los años 1980 arrasaron con más de la mitad de la población. Al pasar por los lugares donde sus hermanos, parientes e hijos habían fallecido, y donde parientes vivos, pero ausentes en ese momento, habían pasado la noche, la gente que era normalmente alegre y gregaria, se ponía triste y lacrimosa. De noche, no podían dormir porque eran atormentados por los *yoshi* de sus parientes muertos hace tiempo, que les silbaban o quebraban ramas en el bosque. Cuando le pedí a un hombre mayor que me explicase quién había vivido en un antiguo pueblo por el que pasamos, él me dijo los nombres de sus habitantes con un tono de voz triste y tierno. Después me dijo: “ya no quiero ver más esto”, y siguió caminando. Desde el punto de vista nahua, el paisaje es el depositario de los *yoshi* desencarnados. Estos quedan en las chacras abandonadas, en los caminos de cacería y en las playas. Lanza piedras a sus parientes cuando se bañan en el río, derraman con petulancia las ollas y los platos en las cocinas, y hasta hacen levantar a la gente tocándola en sus hamacas. Después de una muerte, el quemar la casa y todas las posesiones relega a los *yoshi* del muerto al centro del bosque, en donde está forzado a permanecer en los caminos

de cacería y las chacras abandonadas. Antes, los nahua solían evitar a los *yoshi* abandonando sus poblados, ahora suelen viajar aun pueblo cercano. Para los nahua, como para los matsigenka y los achuar, los ritos post-mortem de afeitarse la cabeza, destruir las posesiones materiales y viajar, son esencialmente procesos para separar a los muertos de los vivos. Los nahua consideran que los *yoshi* son molestos y, a veces, potencialmente peligrosos si es que uno se encuentra con el *yoshi* de un chamán poderoso, o *ñowe*. Pero, no se le dan el mismo significado que los matsigenka le dan a los fantasmas de los muertos recientes, *kamitsiri*, que pueden tener efectos potencialmente letales sobre sus antiguos parientes, ni que los achuar le dan a los muertos, cuya identidad debe de ser completamente olvidada para que la sociedad se reproduzca. En cambio, el discurso nahua enfatiza el “olvidarse” de los muertos con respecto al dolor emocional asociado a la pérdida de una persona querida.

Olvidando

Después de la muerte de su esposa, Mario quedó desvalido. Echado en la hamaca llorando, comiendo casi nada, y cantando un lamento de luto repetitivo, que describía la belleza de la difunta, “*ewe rowa wake*” (mi bella niña) y el efecto de su muerte sobre su parentela y su propio cuerpo, “*ewe yora chaka*”, (mi cuerpo/parentela está mal). Sin embargo, dos semanas más tarde, era de vuelta un hombre alegre, disfrutando la vida en pleno. Cuando le pregunté a la gente si es que Mario ya no estaba triste, me contestaron: “no, ya se olvidó”. Primero, esto me pareció sorprendente. Cómo puede alguien con lazos emocionales tan fuertes para con sus personas queridas aparentemente “olvidarlas” tan rápido? Esta aparente capacidad de “olvidarse” rápidamente no es única a los nahua, puesto que es compartida por muchos pueblos amazónicos que han desarrollado elaborados ritos post-mortem con la finalidad específica de “olvidar a los muertos” y de separar a los vivos de los espíritus potencialmente vengativos de los difuntos (Christine Taylor 1993). La capacidad nahua me pareció menos sorprendente cuando me di cuenta que la memoria no es solamente una facultad mental sino también un proceso físico y corporal. La traducción más cercana al concepto de memoria en lengua nahua es *shinai*. *Shinai* significa pensar o analizar, así como también recordar o pensar en alguien con afecto. Los nahua lo usan para describir los fuertes lazos de afecto entre parientes y otras personas queridas, especialmente cuando están ausentes. Para ellos, un recuerdo doloroso tiene un efecto físico. Cuando una persona está triste se dice que está *shinaibitsai* (de la raíz *shinai*). Los que están *shinaibitsai* no comen, a menudo no pueden ni levantarse de sus hamacas y no paran de llorar y cantar suavemente todo el día. Otros pueblos amazónicos tienen ideas semejantes sobre las relaciones entre la memoria y la fisiología. Beth Concklin cuenta que durante su trabajo de campo con los wari del Brasil central, un hombre le preguntó si es que extrañaba a su esposo. Ella les contestó que sí, pero él le replicó incrédulo: “Si realmente extrañas a alguien, te mueres” (2001:143). Kensinger y McCallum muestran que los cashinahua, otro pueblo pano hablante del Purús, explícitamente expresan la idea

que el cuerpo recuerda y sabe. Para los cashinahua, el cuerpo de una persona es el depositario de conocimientos, y diferentes partes del cuerpo tienen diferentes conocimientos; las manos tienen conocimiento de la chacra, la piel tiene conocimiento de cómo ser un buen cazador, y el hígado tiene conocimiento de la gama de emociones (Kensingler 1995, McCallum 1996). Las experiencias de muerte-cercana, las alucinaciones y los sueños son todas excelentes fuentes de conocimientos incorporados por el cuerpo. “Al despertar, la memoria de estas visiones, conversaciones y sensaciones ya ha sido transferida al cuerpo” (McCallum: 362). “Una persona realmente conocedora es alguien cuyo cuerpo entero sabe” (Kensingler: 245). De igual manera, mis amigos nahua me explicaron que el *owiti*, o corazón, es el sitio principal donde se sienten emociones. Cuando los nahua tienen pesares y sufrimientos de *shinaibitsai*, dicen “*noko owiti isi paicoi*”, “nuestros corazones tienen una tremenda pena ardiendo”. La rabia, o *sidai*, está también localizada en el corazón, como me explicó un amigo nahua, “*ma sidai noko wichiato, noko owiti wishki*”, “cuando la rabia nos agarra, nuestros corazones están furiosos”. Esta rabia, a su vez, es necesaria para cometer actos de homicidio. Para los nahua, los wari y los cashinahua, no existe una separación cartesiana entre la mente que piensa y el cuerpo que actúa. Para ellos, es el cuerpo el que recuerda, conoce y actúa.

Los cuerpos nahua pueden ser cambiados por medio del afeitarse la cabeza, del golpearse, y del deshacer las relaciones con los muertos al quemar sus casas y posesiones. Sin embargo, como aprendí durante mi viaje por las cabeceras del Manu, los nahua no pueden destruir el paisaje y los *yoshi* que habitan estos lugares, entonces, simplemente, los evitan. Antes, solían abandonar el poblado cuando moría un pariente, pero ahora simplemente se cambian de casa o viajan a un pueblo distante que nunca fue visitado por esas personas. Como dicen, “*no ana owekaspai*” (“no queremos más ver esto”). En parte, el viaje post-mortem pertenece al conjunto de técnicas comunes a muchos pueblos amazónicos para evitar el espíritu de los muertos. Sin embargo, este proceso tiene por efecto mucho más que solamente evitar el *yoshi*; los nahua dicen “*meuwe caiwo daito, wakiri mi kaiyutero narisho mi shinabakiawaikar*”, (“cuando uno de tu familia muere, tú puedes viajar a un lugar donde irás a olvidarte”). En estos lugares, especialmente en los lugares distantes, los nahua dicen que uno puede encontrar gente que no está triste, que no está afectada por el pesar de la pérdida. Al rodearse de personas alegres, bromistas, uno puede olvidar fácilmente. Igualmente, cuando los nahua afeitan sus cabezas después de la muerte de una persona querida, dicen que esto es para “*shinaibakia*”, o “para hacerles olvidar”. Según los matsigenka, cortar el cabello después de la muerte de un pariente cercano es muy importante porque el cabello puede ser utilizado por espíritus malévolos para atacar a los vivos, y también puede ser utilizado como una técnica para que los vivos se disfracen contra los espíritus (Shepard 2002). Personalmente, los nahua nunca me han explicado que cortar el cabello en términos de un disfraz para protegerse de los *yoshi*. En cambio, me han explicado que el cabello, así como la casa, la chacra y las posesiones del difunto, son penosos de ver, *no owekaspai* (no

queremos verlo). El cabello es particularmente importante porque, en el día a día, las relaciones de cariño entre la gente implican que éstas pasen horas juntas buscándose los piojos de la cabeza. Por lo tanto, el cabello está infundido del recuerdo del difunto, y tiene que ser cortado para que la persona de luto pueda olvidar. Aunque los nahua no expresan explícitamente la idea que el viajar implica una transformación corporal, sino que lo explican en términos de “olvidar”, considero que el proceso de olvidar implica una transformación personal, una transformación que es lograda por medio de toda una variedad de técnicas, incluyendo el viajar. La memoria, para los nahua y muchos otros pueblos amazónicos, no es simplemente una facultad mental, sino una propiedad del cuerpo, y por extensión, el acto de olvidar también requiere de una transformación corporal. Estoy consciente que puesto que no dispongo de más información, corro el riesgo de representar equivocadamente a los nahua y sus viajes. Sin embargo, en este momento de mi investigación, considero que al viajar no se trata solamente de evitar emociones personales dolorosas. La gente lidia con problemas como la ruptura de una relación o una discusión, simplemente, yéndose del poblado. En muchas ocasiones, cuando viajaba con amigos y estos escuchaban en comunicaciones radiales con la comunidad, sobre rumores o noticias de parientes que se habían enfermado, o de un esposo que había cometido adulterio, esto les hacía “*shinaichakai*”, (sentir mal), o “*shimahuitzacuzcara*”, (pensar de otra manera). Al enterarse de las noticias, solían ponerse rápidamente triste e inconsolables, pero cuando seguíamos nuestro camino, rápidamente recobraban su alegría habitual. Aparentemente, se habían olvidado.

Mi acercamiento se inspira en el modelo de “perspectivismo” propuesto por Viveiros de Castro, que sostiene que para los pueblos indígenas amazónicos, es el cuerpo el que determina el punto de vista sobre el mundo (1998). El cuerpo le da a un ser su perspectiva particular sobre el mundo, y una persona puede transformar la manera cómo ve al mundo por medio de su cuerpo. El poder de un chamán viene de su habilidad de cambiar de forma, adoptando diferentes perspectivas para comunicar con los seres responsables de causar, o curar, enfermedades. Volverse chamán implica un proceso de cambio físico, realizado por medio de prohibiciones de ciertas comidas y de otras actividades que afectan el cuerpo. Sin embargo, la definición de transformación corporal de Viveiros de Castro no se limita al cambio de ropa o dieta. El autor afirma que el cuerpo puede ser visto como el sitio del *habitus* de una persona, de la manera cómo es y de lo que puede hacer (1998). Considero que los nahua actúan de acuerdo con esta visión perspectivista; el afeitarse la cabeza, golpearse, lamentarse y cantar, son manera cómo los nahua transforman físicamente sus cuerpos y emergen de la experiencia catártica con nuevos cuerpos, que no están más infundidos de los pensamientos, el amor y el recuerdo (*shinai*) de los muertos. Moverse de lugar, así como afeitarse y lamentarse, es otra manera de “olvidar” y transformar el cuerpo. Cuando una persona se desplaza, aunque sea solamente al otro lado del pueblo, se coloca en una situación en la que se encuentra haciendo cosas diferentes. Habla con gente diferente, camina por diferentes caminos

de cacería, recoge leña de una chacra diferente y pesca de una quebrada diferente. Como resultado de todos estos cambios, su punto de vista se transforma. Como me explicó un hombre nahua sobre su primo que se fue de viaje después que murió su esposa: “está bien, ahora ya no se va a acordar”.

Viajando para producir relaciones sociales

Los viajes de los nahua no sólo sirven para desenredar relaciones sino para construir nuevas relaciones con poderosos “otros”. En los últimos treinta años, varios antropólogos han documentado que la importancia del relacionarse con estos “otros” es una preocupación pan-amazónica (Belaunde 2005). Para los nahua, es necesaria la mezcla de elementos diferentes en todas las esferas de la vida social, desde el consumo de yuca mezclada con carne, hasta las relaciones entre las mitades del poblado (categorías sociales que separan a todos los seres del universo en dos grupos, sea *roa adiwo* o *dawa*). *Roa adiwo* está asociado a todo lo que es blanco, insípido, blando, y al aire y el agua; mientras que *dawa* está asociado a todo lo que es negro, brillante, duro y de la tierra. Por medio de la pertenencia a las mitades, heredado por línea paterna, una persona también hereda un tipo de alma que explica su afinidad o antagonismo con respecto a otros seres. Como Lagrou muestra en su estudio de los cashinahua, todos los fenómenos del mundo son el resultado de la mezcla entre estos principios opuestos y nada puede ser pensado en un estado puro o sin mezcla alguna (1998). Townsley también sostiene que el mismo principio se aplica durante la iniciación del chamán yaminahua. Los chamanes *roa adiwo* y *dawa* compiten entre sí cantando las canciones propias de su mitad pero tienen que trabajar juntos para iniciar a un nuevo chamán (1989). Al nivel de la vida diaria, *roa adiwo* y *dawa* viven en malocas separadas pero dentro de un mismo poblado. Se casan entre sí, intercambian comida y visitas los unos con los otros, pero esta delicada relación está llena de recelos mutuos.

Mientras algunos pueblos indígenas han adoptado estrategias tan diversas como la guerra y el canibalismo para incorporar al “otro” (Viveiros de Castro 1996), los nahua viajan. Se van de jornada a tierras distantes para relacionarse con “otros”, quienes les dan los poderosos instrumentos y conocimientos necesarios para llevar a cabo una vida social productiva. La importancia de estas jornadas es ilustrada en el hecho que constituye un tema recurrente en su mitología. En su estudio de la mitología yaminahua, Calavia Sáez muestra que una figura constante de estos relatos es que “el héroe mata, muere o se transforma pero sobre todo se pasea” (2004: 124-125). La narración de los relatos míticos está aderezada con detalles aparentemente superfluos que enfatizan la duración de la jornada. “Caminaron durante una hora más – caminar por todo el día – pasaron días, semanas, meses viajando” (ibid:125). Esta idea también está bien ilustrada en el relato nahua sobre los *iri*, la gente inmortal. Los *iri* viven río debajo de los *shidipo* (los antiguos nahua). Un día un grupo de *iri* pasó por el pueblo de los *shidipo* y continuaron flotando río abajo. Un grupo de

hombres decidieron seguirlos. Viajaron y viajaron y viajaron. La época seca terminó y las lluvias llegaron, y finalmente los hombres llegaron al pueblo de los *iri*. Los hombres se quedaron ahí dos veranos más, se casaron con mujeres *iri* y recibieron hachas, machetes y chaquiras antes de regresar a su propio pueblo, al cual llegaron después de una larga y difícil jornada. Calavia Sáez (ibid 2004) también muestra para los yaminahua como de estos largos viajes resulta la adquisición de poderosos conocimientos y objetos.

En muchas de estas historias, los personajes centrales se encuentran con extraños espíritus en el bosque, con otros mundos debajo del agua o en el cielo, y obtienen valiosos instrumentos y conocimientos después de arduas y largas jornadas. El relato nahua de *Dotishonowabadi* (“la canoa que fue dejada”) cuenta la historia de dos cuñados que se fueron a recoger piedras especiales para hacer hachas. Durante la jornada, uno de los cuñados es dejado atrás por su compañero, al borde de un pozo profundo en el río. Ahí se encuentra con un espíritu del agua que tiene su mismo nombre verdadero (*adekoi*), y los dos se dan cuenta que son hermanos⁴. Los nombres verdaderos están asociados al tipo de espíritu, por lo que compartir el nombre significa que uno comparte una esencia. El hombre es llevado bajo el agua, en donde recibe una canasta de hachas, machetes y cuchillos. Después le presentan otro hermano suyo, un gigantesco buitre que también es su tocayo y que se lo lleva a su casa en el cielo, en donde recibe otra canasta llena de preciosos instrumentos. El héroe regresa a su pueblo y distribuye sus nuevos instrumentos a su gente, quienes inmediatamente dejan de lado sus antiguas hachas de piedra y se van a tumbar monte para abrir una gran chacra. Así como en otros relatos de jornadas, este relato muestra un patrón característico: los preciosos objetos materiales y los conocimientos son obtenidos por viajeros como resultado de una larga y difícil jornada a un lugar distante en donde se da un encuentro con “otros”. Al principio estos seres parecen ser netamente distintos, pero después sale a relucir que comparten la misma esencia que el viajero. Son, al mismo tiempo, semejantes y diferentes del viajero. En otras palabras, son “otros semejantes”.

En el día a día, las jornadas épicas de los héroes míticos se reflejan en las jornadas diarias llevadas a cabo por los nahua para derivar su sustento. Ellos dicen que sin viajes a lugares lejanos no podrían obtener carne ni pescado. Los animales que viven en el área cercana a la comunidad son difíciles de matar porque conocen

⁴ Los *Adekoi*, o “nombres verdaderos”, pertenecen a una de las dos mitades patrilineales. Están integralmente asociados a un tipo de alma (*weroyoshi*) y son heredados por generaciones alternadas en líneas paralelas de género. Como Townsley (1989) muestra, los nombres indican la posición en el sistema de parentesco, la cual es continuamente reciclada. Compartir el nombre es de suma importancia ya que esto significa que uno puede ocupar el mismo lugar en el sistema de parentesco, así como el héroe del mito y su hermano el espíritu del agua. *Adekoi* está asociado a *weroyoshi* o al tipo de alma de una persona, y utilizarlos descuidadamente o con malos propósitos puede tener consecuencias mayores. Los chamanes pueden usar los nombres verdaderos para hacer daño y hasta matar a una persona.

a los cazadores. Son *unaya* (con conocimiento). Pero en los lugares cercanos, se dice que las presas son *unoba* (sin conocimiento). También es clara la relación existente entre el haber viajado bastante y la adquisición de conocimiento y autoridad política por los hombres. A menudo, las personas que han viajado a pueblos lejanos y países vecinos suelen contarle a todo el mundo la lista de los lugares que han visitado para demostrar que son conocedores, que hablan con autoridad y que no se les puede engañar. Por ejemplo, recientemente, durante un viaje a Lima que realicé con la delegación nahua, nuestro avión pasó por encima de los Andes. El curaca se mantuvo de pie durante todo el viaje, totalmente absorto en las montañas y las nubes, señalando los poblados anidados en las faldas de los cerros. Entonces les dijo a sus compañeros que éstas no eran ciudades de gente sino de los *bawayoshiwo*, los espíritus de los cerros. Para sustentar su teoría les hizo notar a sus compañeros los haces de luz que brillaban por entre las nubes: estos son los generadores de los *bawayoshiwo*, les dijo. “Miren, miren, estas son las ciudades de los *bawayoshiwo*, y esos son sus generadores. Es tal y como se los dije pero ahora ustedes mismos lo pueden ver. Miren bien. Es tal y como se lo dije”. Cuando regresaron a Serjali, todos los pobladores concordaron que la prueba de la existencia de los *bawayoshiwo* era irrefutable.

Las enfermedades también son causadas por “otros” bajo la forma de espíritus de animales o de otros seres, y sus curas son encontradas no solamente en las farmacias de Sepahua sino en el ámbito del chamanismo, en el cual no es ni siquiera necesario desplazarse físicamente de la comunidad para poder viajar. El *weroyoshi* o fuerza animadora vital de la persona es concebido como un elemento espiritual atado al cuerpo de manera suelta. “Pasea” constantemente y sus encuentros con el *weroyoshi* de otros animales, gente o espíritus producen visiones vistas durante la toma de ayahuasca y los sueños. Muchos nahua viajan en sueños a ciudades distantes, a menudo lugares que nunca han visitado, en donde se ven rodeados de un número incomprensible de gente, carros y bienes materiales. Una mujer, por ejemplo, se sueña con regularidad en Sepahua, tomando Inka Kola. Los nahua también representan sus sesiones de ayahuasca, o *shori*, como una jornada de viaje. Cuando comienzan a sentir las primeras sensaciones del ayahuasca, los nahua cantan *rabi* (canciones no-curativas) que describen un viaje hacia arriba al mundo de los dueños *shori*. El canto *rabi* de cada persona es distinto, pero a menudo incluyen frases repetitivas como “estoy subiendo una linda loma”, “estoy subiendo para cantar”, “estoy llegando a donde los dueños”. Los *rabi* son seguidos de canciones para curar o *koshuuti*, que son cantados solamente por los chamanes especialistas, o *ñowe*. Mis amigos nahua me explicaron que cada *koshuuti* es un *wai huitza*, o un camino diferente. Como Townsley muestra para los yaminahua, los chamanes usan estos caminos para establecer relaciones con los *weroyoshi* de los espíritus que causan las enfermedades (1993).

Las relaciones entre el viajar a lugares distantes y el encontrarse con “otros semejantes” también se reflejan en las experiencias contemporáneas de los nahua.

Por ejemplo, su primer contacto directo con la sociedad nacional peruana se entabló cuando fueron capturados por madereros en 1984, fueron llevados a Sepahua, en donde se encontraron con los yaminahua, un pueblo que habla su mismo idioma pero que tiene una apariencia y actúa de manera diferente⁵. Sucedió que un hombre yaminahua tenía el mismo *adekoi*, o «nombre verdadero», que el padre del curaca nahua. Puesto que estos nombres verdaderos son heredados de la generación de los abuelos, e indican posiciones en el sistema de parentesco que son continuamente recicladas, el hecho de encontrarse con un yaminahua tocayo del padre del curaca, les permitió encajarlo en su sistema de parentesco. Cabe anotar la astuta semejanza entre este evento histórico del contacto nahua y el relato de los *dotishoniwabadi* mencionado anteriormente. Desde el punto de vista de los nahua, este hombre yaminahua cobró una relevancia vital, jugando un papel de intermediario, ayudándoles a negociar sus relaciones con un mundo ajeno durante la primera época del contacto. En el relato de *dotishoniwabadi*, por otro lado, el viajero recibe machetes, hachas y regalos de sus poderosos hermanos, el buitre y el espíritu del agua. En ambos casos, los nahua se encuentran en lugares distantes con gente de apariencia diferente pero de esencia semejante. Para los nahua, estos “otros semejantes” no sólo existen en el ámbito de la mitología, sino que, como el hombre yaminahua, continúan a poblar los lugares distantes de hoy.

Quedarse en el lugar o moverse

La jornada más importante llevada a cabo por todas las personas nahua, es la jornada de la cual no se vuelve. La muerte es el momento en que la fuerza vital finalmente se separa del cuerpo y viaja a la tierra de los muertos (*dai moera* dentro del cielo), en donde viven junto con el *weroyoshi* de sus parientes difuntos (los *weroyoshi nahua*). Los *weroyoshi nahua* no tienen ninguno de los problemas existenciales de los nahua vivos: se alimentan de suculentas piñas y no tienen que dejar a la comunidad para cazar y pescar. Cuando los nahua mueren, no necesitan más viajar y, finalmente, paran de moverse. La tierra de los *iri*, la gente inmortal, es un paraíso en esta tierra paralelo al de los *weroyoshi* en el cielo. Según los nahua, los *iri*, que viven lejos río abajo, nunca se enferman, ni se les caen los dientes, ni envejecen, ni mueren, y tienen todos los bienes materiales que deseen. Los *iri*, al contrario de los nahua, del pasado y de la actualidad, no necesitan viajar lejos para obtener carne o pescado, bienes materiales, dinero, y curar las enfermedades. Los *iri* se quedan quietos. Antes del primer contacto con la sociedad nacional en los años 1980, a menudo en las referencias que se hacía de los nahua se les describía como “nómadas”, una etiqueta que, desde entonces, han rechazado indignados. Ellos mismos desaprueban muchísimo del estilo de vida itinerante de sus vecinos, los mashcopiro, quienes, según los nahua, no viven en poblados porque están constantemente sobre la marcha, y no tienen chacras. Los nahua los llaman *tsaodawa*, o “gente sentada”,

⁵ Los yaminahua han sido involucrados a la sociedad nacional desde la década de 1950. Llevan ropa, hablan español y participan con facilidad en la economía de mercado.

porque no usan hamacas y se ven forzados a sentarse en el suelo. La ambivalencia de los nahua ante el estar quieto y el viajar se refleja en el doble sentido inherente a su concepto de *diaywo*, o curaca, jefe. En un contexto, *diaywo* significa literalmente “el que está de pie”, y el *diaywo* ideal es representado por un hombre que permanece en el poblado y envía a los demás a que vayan a buscar comida para la comunidad. Pero también es responsable de manejar todas las relaciones con el mundo de afuera. A menudo, el *diaywo* es un importante chamán que se comunica con poderosos espíritus y encabeza delegaciones políticas, que viaja a pueblos distantes para exigir el respeto de sus tierras y sus derechos. No es sorprendente, entonces, que *diaywo* también significa literalmente “el que camina”.

Los nahua son un pueblo inquieto tanto a nivel colectivo como individual, en sus mitos y en su vida diaria. Para los nahua, el viajar les permite encuentros vitales con poderosos “otros” que les ayudan a lidiar con las difíciles realidades de la vida diaria. En este contexto, sus visitas urbanas no son un nuevo fenómeno sino una variación sobre un tema que refleja en paralelo las jornadas de sus héroes míticos. Sin embargo, estas jornadas no tratan simplemente de producir relaciones sino también de olvidarlas. Desplazarse de lugar es la experiencia de cambio de cuerpo que les permite “olvidar” sus pesares y continuar a vivir. Pueda ser que la solución de sus problemas se encuentre en las ciudades o en los bosques, en los sueños o en la muerte, pero por sobre todo, se encuentran lejos. El proceso de alcanzar estos lugares distantes, los seres que encuentran y las transformaciones corporales que atraviesan en el camino, es tan importante como la finalidad de la jornada.

Agradecimientos

Mis principales agradecimientos para el pueblo de Serjali que me recibió con tanto cariño y tolerancia, y me enseñó el secreto de un estilo de vida y de viaje. Mi trabajo de campo se encuentra en realización desde 2004 con fondos de la *Leverhume Foundation Overseas Research Studentship*, la *Horniman-Sutasoma Grant del Royal Anthropological Institute* y la *Russell Trust Grant* de la Universidad de Saint Andrews. Quisiera agradecer en particular a Peter Gow, Miguel Alexiades, Luisa Eivis Belaunde y Aliya Ryan por sus útiles y estimulantes comentarios, su entusiasmo e inspiración.

Bibliografía

Belaunde, L.E

2005 *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: UNMSM

Calavia, O.S

2004 *Mapas Carnales: El Territorio y la Sociedad Yaminawa. Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno* eds. Alexandre Surrallès y Pedro García Hierro. Copenhagen, IWGIA: 2004.

Conklin, B.

2001 *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press.

Erikson, P,

1993 Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano. *L'Homme*, XXXIII(24):45-58

Keifenheim, B

1990 Nawa - Un concept clef de l'alterité chez les Pano. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVI:79-94.

Kensinger, K.

1995 *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waveland Press,

Lagrou, E.

1998 *Cashinahua Cosmivision: A Perspectival Approach to Identity and Alterity*, St Andrews University: Ph.D. Dissertation.

McCallum, C.

1996 The Body that Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3) 347-372.

Macquarrie, K.

1991 *Dissipative energy structures and cultural change among the Yora/Parque-Nahua (Yaminahua) Indians of South Eastern Peru*, Masters thesis, Fullerton, California State University.

Shepard, G.

1997 *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*. University of Berkeley. Ph.D. Dissertation.

Shepard, G.

2002 Three days for weeping: Dreams, Emotions and Death in the Peruvian Amazon, *Medical Anthropology Quarterly* 16 (2) 1-30.

Taylor, A C.

1993 Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man* 28 (4) 653-678.

Townsley, G.

1989 *Ideas and Patterns of Change in Yaminahua society*. Cambridge University: Ph.D. Dissertation.

Townsley, G.

1993 Song Paths, the Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge, *L'Homme*, 126 -128:449-46.

Viveiros de Castro, E

1996 Images of Nature and Society in Amazonian ethnology. *Annual review of Anthropology* 25: 179-200

Viveiros de Castro, E

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.