

AMAZONIA

PERUANA

IDENTIDAD Y CULTURA

Nº 25 - OCTUBRE - 1995



GRABADO AGUARUNJA

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADA EN EL CENDOC CAAP

CENDOC
Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica

AMAZONIA PERUANA

25

ISSN 0252-886X
REVISTA SEMESTRAL
OCTUBRE 1995

IDENTIDAD Y CULTURA

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADA EN EL CENDOC - CAAAP

CONSEJO EDITORIAL

Jaime Regan:

Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial

Enrique Ballón

Lingüista - Arizona State University

Pontificia Universidad Católica del Perú

Javier Aroca:

Abogado - CAAAP

Oscar Espinosa

Filósofo - CAAAP

María Heise

Antropóloga - CAAAP

Gustavo Solís:

Lingüista - Centro de Lingüística Aplicada, CILA - UNMSM

Alonso Zarzar:

Antropólogo

COORDINACION:

Jaime Regan

Antropólogo - CAAAP

COLABORADORES

Angel Corbera Mori

Lingüista (Brasil)

J. P. Chaumeil

Antropólogo (Francia)

SUPERVISION EDITORIAL

Manuel Cornejo Ch.

Diseño de Carátula:

Carmen Sifuentes

© CAAAP

Dirección:

Av. Gonzalez Prada 626, Magdalena

Dirección Postal:

Apartado 14-0166, Lima 14 - Perú

Fax: 463-8846; Teléfono: 461-5223, 462-5811

Amazonía Peruana está catalogada en el *International Current Awareness Services*. El material seleccionado está indexado en la *International Bibliography of the Social Sciences*.

Todos los derechos reservados.

El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas u opiniones vertidas en los artículos publicados en *Amazonía Peruana*.

INDICE

CENDOC

Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica

TEMATICA

Editorial; por: Jaime Regan 7

Etiología Jíbara II: Origen de la Alfarería
por: Enrique Ballón Aguirre 9

Múltiples Regímenes de Valor: Intercambio
Desigual y la Circulación de Bienes
Intercambiables de Fibra de Palmera entre
los Urarina; *por: Bartholomew Dean.* 75

Reinterpretación y Aplicación del Modelo de
Chayanov: el Caso de los No-Cocaleros
en la Amazonía Peruana; *por: Eduardo Bedoya* 119

Una Revisión del Concepto de Cholo en la
Amazonía Peruana; *por: Carlos Mora* 145

Cambios Culturales en los Asháninka Desplazados;
por: Beatriz Fabián 159

AVANCES DE INVESTIGACION

Hacia una Autoetnología: Acerca de la Religión
en la Comunidad Matsiguenga de Kirigueti, de:
Marcelino Turco Guevara; Comentado por F.M. RenardCasevitz. 177

CRONICAS

Vocabulario Aguaruna de Manuel Demetrio Risco de 1899
por: Jaime Regan, Abel Uwarai, Isaac Paz; comentado por Gustavo Solís. 193

RESEÑAS	
Amazonía sin Mitos, (T.C.A. - P.N.U.D. - B.I.D.) por: Liliam Landeo	207
El Chamanismo en el Amazonas, de Carlos Junquera; por: Jean Pierre Goulard	210
ULTIMAS PUBLICACIONES RECIBIDAS	219
NOTAS SOBRE LOS AUTORES	223

EDITORIAL

En esta época de la globalización, los pueblos indígenas y mestizos de la región amazónica están luchando para conservar y consolidar sus identidades, sus tecnologías, sus formas de organización social y sus tradiciones orales. Conservan conocimientos y valores importantes para la humanidad que se prepara para entrar en el tercer milenio.

El conocimiento de las plantas medicinales es el resultado de siglos de investigación y experimentación. El manejo de los recursos naturales ha permitido conservar los suelos y la biodiversidad. Sin embargo en los últimos años, muchos de los pueblos amazónicos han visto trastocadas sus vidas por la producción, transformación y comercialización de la coca por personas ajenas a sus culturas.

Lo que buscan los pueblos de la región es la oportunidad para el desarrollo dentro de lo que significa la modernidad, en un clima de paz y justicia. Para este fin seguiremos dedicados a la investigación y difusión de la problemática amazónica y el acompañamiento de sus pueblos en la búsqueda de soluciones a sus problemas, la defensa de su medio ambiente y la conservación de sus valores.

En este número, dedicado al tema de identidad y cultura, en la sección temática, presentamos el trabajo sobre los mitos de los Aguarunas sobre el origen de la alfarería del lingüista Enrique Ballón, que es la segunda parte de un artículo publicado en el número anterior de esta revista; el antropólogo Bartholomew Dean presenta los resultados de su investigación sobre el intercambio desigual y la circulación de artículos de fibra de palmera entre los Uruarina; Eduardo Bedoya reinterpreta y aplica del modelo de Chayanov a un grupo de campesinos amazónicos; Carlos Mora trata el tema de los conceptos relacionados a la identidad; y Beatriz Fabián examina algunos de los efectos del contacto de los Asháninka con los terroristas del grupo Sendero Luminoso.

En la siguiente sección hay un avance de investigación del maestro bilingüe Marcelino Turco con un comentario de la antropóloga France-Marie Renard Casevitz. Finalmente, en la sección de crónicas, los Aguarunas Abel Uwarai e Isaac Paz y yo presentamos el vocabulario aguaruna que acompañaba la crónica de viaje del padre Manuel Demetrio Risco en 1899, que publicamos en el número 16 de esta revista, y añadimos la forma actual de escribir la palabra o frase en Aguaruna con su significado en Castellano. A continuación se incluye un comentario del lingüista Gustavo Solis.

Jaime Regan

NOTA

En 1991 la editorial Mitre de Barcelona publicó el libro **El Chamanismo en el Amazonas**, escrito por Carlos Junquera. La obra supuestamente trata el tema del chamanismo entre los Harakmbut del Departamento de Madre de Dios en el sur del Perú. Sin embargo una parte del libro coincide con el libro de Jean-Pierre Chaumeil, **Voir, Savoir, Pouvoir**, publicado en 1983 por l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. Conocemos el trabajo de Chaumeil sobre el chamanismo yagua porque publicó un artículo sobre el tema en el número 4 de esta revista, páginas 36 a 69, en enero de 1979. Es reconocida la seriedad y veracidad de sus investigaciones y publicaciones. El CAAAP ha publicado dos libros suyos y otros artículos.

Según la reseña de Jean-Pierre Goulard (véase la página 210 y siguientes de este número), en el libro de Junquera habría textos tomados de otras fuentes sin indicar la procedencia. Junquera también habría reproducido varios dibujos atribuyéndolos a sus informantes harakmbut. Corresponderían a petroglifos de la región del río Urubamba. Véase el artículo del P. Joaquín Barriales, publicado en 1982 en la revista **Antisuyo**, Nº2, pp. 33-101 y el libro del P. Vicente de Cenitagoya, **Los Machiguenga**, pp. 144-145, publicado en 1943.

No se ponen en duda los datos supuestamente recopilados directamente de los Harakmbut. El problema es que podría haber una mezcla de datos procedentes de distintos grupos étnicos sin indicarlo, y algún investigador podría usar el material encontrando su trabajo disminuido por errores. Por otra parte, el autor no menciona, ni incluye en su bibliografía, las obras publicadas de los principales investigadores que han trabajado con los Harakmbut en las últimas décadas.

Los más indicados para evaluar el libro son el mismo pueblo harakmbut y los otros investigadores que han trabajado con este grupo.

Se puede usar parte de textos publicados, pero indicando el título de la fuente, el autor, la editorial y las páginas donde está ubicado el texto. Se hace así para reconocer la propiedad intelectual del autor y los derechos de la editorial. Por otra parte, las citas son importantes para los lectores que quieren leer directamente la fuente para buscar más información sobre el tema. Respetar y proteger los derechos a la propiedad intelectual es una tarea de todos los que nos dedicamos a la investigación. La credibilidad es indispensable en el trabajo científico.

ETIOLOGÍA JÍBARA II: ORIGEN DE LA ALFARERÍA

Enrique Ballón Aguirre

En la Primera parte de este artículo, publicado en el número anterior de nuestra revista, el autor puso en discusión la semi-simbolización establecida por C. Lévi-Strauss entre la alfarera y los celos, a partir de un corpus de variantes míticas tomadas de la etnia Jíbara. En esta segunda y última parte, E. Ballón examina las versiones correspondientes al origen de la actividad alfarera en los Jíbaro, constatándose que los celos no son un estado de ánimo que intervienen en el motivo del origen de la arcilla sino más bien en el oficio y arte de la alfarería.

In the first part of this article, published in Amazonía Peruana, no. 24 the author discussed the symbolic relationship established by Lévi-Strauss between the potter and jealousy, based on a corpus of myths taken from the Jivaro. In this second and last part, Enrique Ballón examines the corresponding versions of the origin of pottery among the Jivaro, verifying the fact that jealousy is not a state of mind that is involved in the origin of clay, but in the art of pottery making.

1. PARA REINICIAR LA REFLEXIÓN

En el artículo que precede a éste⁽¹⁾, me ocupé de los motivos de origen de la monogamia, el zapallo, la arcilla y las manchas de la luna entre los jíbaros haciendo particular hincapié en las funciones relacionales semi-simbólicas; dicho artículo concluyó con unas notas para continuar la reflexión sobre la etiología jíbara –a instancias de dos obras de C. Lévi-Strauss dedicadas a ella⁽²⁾– en otro donde se estudiara el motivo del origen de la alfarería en esa misma etnia. En este artículo se intenta proseguir ese estudio, a partir de la constatación según la cual los celos no son un estado de ánimo que intervienen en el motivo del origen de la arcilla: la categoría axiológica "celos" no tiene, en las variantes ya analizadas, una relación simbólica con la figura icónica "arcilla". Ahora bien, en la mitología jíbara ¿esa relación no aparece mas bien entre los "celos" y el oficio o arte de la "alfarería"? Tal es la cuestión principal a resolver en el estudio que sigue; subsidiaria y brevemente se tratará de mostrar el alargamiento narrativo de los relatos míticos.

2. EL CORPUS

El corpus total de la investigación, decía, consta de dos sub-corpus, el primero conformado por las variantes relativas a los motivos sobre el origen de la monogamia, el zapallo, la arcilla y las manchas de la luna; el segundo comprende, ahora, las variantes del motivo etiológico de la alfarería que me ha sido dable reunir y que no sólo incluye los textos íntegros de las resumidas por C. Lévi-Strauss en las obras citadas, sino otras que permitan una descripción adecuada para los fines de la demostración. A ello se agregará una variante que contiene el motivo de la inversión y reversión de la arcilla y la alfarería, únicamente con fines ilustrativos ya que no pretendo realizar un examen exhaustivo de las posibles variantes de este último motivo.

2.1. El sub-corpus II: características generales

El sub-corpus actual difiere en algo del anterior compuesto por variantes que combinaban los motivos y variantes que los integraban de modo independiente. En cambio, las cinco variantes tomadas de la mitología jíbara (II, II-1, II-2, II-3 y II-4) que conforman el nuevo sub-corpus incluyen exclusivamente el motivo del origen de la alfarería. La sexta (∞) perteneciente a la mitología cashinahua y considerada como *addenda*, nos permitirá destacar a título comparativo ciertas particularidades del análisis.

A modo de hipótesis, puedo proponer considerar que este segundo subcorpus está ligado argumentativamente al primero, a partir de ciertas constataciones empíricas que luego serán demostradas dentro de los principios de la gramática narrativa y discursiva. En este sentido, el episodio del ascenso de Aju al cielo persiguiendo a Nantu de la variante I, contiene las siguientes referencias a la alfarería:

"En el canasto, chankín, más grande que tenía, colocó sus cosas, sus ollas, la tablilla de alfarería y la misma arcilla, junto con los comedores de los perros. Cargó todo a las espaldas y comenzó a trepar el etsa-náik para subirse al cielo"

y al romperse el bejuco, las distintas partes de su cuerpo despedazado por el impacto darán lugar a la arcilla de buena o mala calidad.

La variante Ia-1 contiene también alusiones a la alfarería en el mismo episodio de persecución donde Aoho (Aju)

"Llevaba consigo una canasta llena de núi del tipo que utilizan las mujeres jíbaro para hacer sus *vasijas de barro*"; "Pero la arcilla, de la cual las mujeres hacen *vasijas de barro para las fiestas*, tiene su origen en la mujer Aoho, al haber emanado de su alma; y la arcilla que se encuentra hoy en día, ha sido esparcida por Aoho, que luego fue transformada en el pájaro del mismo nombre".

Ib-4 menciona a la alfarería en dos episodios, el primero al ofrecerle Aju a Nantu el chapo preparado con zapallos verdes

"Nantu, lleno de cólera, tiró la *pininga*"

y después, al preparar Aju su equipaje para perseguir a Nantu

"Metió todo lo que había en la casa –los Kutanes, *las ollas*, la leña... – en una gran canasta"; al caer, el zapallo ingerido por ella "se esparció por todas partes, convirtiéndose en el barro con el que ahora las mujeres hacen las ollas".

Por último, en Ib-5 se dice que al subir Nantu al cielo

"También Aju, cargando todas sus cositas y *objetos de cocina* subió arriba"

Según se deduce de tales enunciados, en la etapa eónica precedente al origen actual de la arcilla en la mitología jibara, es decir, en cierta etapa precivilizada o primordial –entre el estado natural pretermitido del "antes" indefinido (contenidos avalorizados) y el estado cultural del "ahora" (contenidos valorizados) de la enunciación– existía una proto-arcilla y una proto-alfarería, es decir contenidos sobre la materia y el arte u oficio de la alfarería no valorizados por la comunidad humana. Este fenómeno que ha sido estudiado con detalle⁽³⁾, no toca a la serie de variantes que constituyen el sub-corpus II ya que, como veremos, en todas ellas únicamente se da como existente en el mundo ("pretermisión" del "antes" enunciativo) la arcilla, lo cual permite considerar al motivo del origen de la arcilla como *antecedente* del origen de la alfarería que, en la sintaxis narrativa, ocuparía el lugar *subsecuente*.

Esta precedencia de una arcilla y una alfarería relativamente valorizadas, se confirma con el inicio de todas las variantes que forman parte del subcorpus actual; así,

–en II:

"Nunkui había establecido antiguamente que las *vasijas de arcilla* se hicieran solas, sin necesidad de que las mujeres las construyeran. Pero unas mujeres presumidas pensaron que podían hacer *ollas* mejores que las que proporcionaba Nunkui y, ganarse el corazón de los hombres, recogieron *arcilla* de máxima calidad y se construyeron sus propias *vasijas*".

– en II-1:

"Había una mujer a la que no querían enseñarle el arte de hacer las *ollas* las otras mujeres que convivían con el marido".

– en II-2:

"Había una mujer que rompió un *pínink*, por lo cual le arreglaron la *arcilla* y la entregaron en forma de trozos largos. Ella fue incapaz de hacer nada con la *arcilla*".

– en II-3:

"Una anciana cogió su canasto chankín y se fue a traer *arcilla* para fabricar sus *vasijas*".

– en II-4:

"Las otras esposas le mezquinaban la *arcilla* para hacer *ollas*".

–en ∞ :

"Le gustaba confeccionar él mismo *cerámica*".

A simple vista queda claro que si se quiere establecer una correlación entre los tres motivos –por ejemplo, en forma de ciclo–, el motivo del origen de la arcilla (I) precede al del origen de la alfarería (II) y al de la inversión y reversión de la arcilla y la alfarería (III); es más, éstos presuponen necesariamente aquél. Pero entre el segundo, el tercero y el primero no hay una secuencialidad obligada, es decir, los tres son narrativamente autárquicos. Bástenos para conformar esta última aseveración el hecho de que las coordenadas deícticas de los dos primeros motivos –las del tercero serán examinadas en 5– no tienen nada que ver unas con otras:

a) *de persona*: los actores en (I) son Auju (Aúju, Aoho o Aujú), Nantu (o Nántu), Kunamp (o Kunampe) y Kúju; en (II) Nunkui, la heroína ("una mujer muy hermosa"; "una mujer"; "una anciana"; "una extraordinaria joven"), el marido y el actor colectivo "mujeres" ("mujeres presumidas"; "las otras mujeres"; "las jóvenes"; "las otras esposas");

b) *de tiempo*: en (I) el "antes" se marca con la inexistencia de la arcilla, el "durante" con el ascenso/descenso de Auju y el "después" con la aparición de la arcilla conocida por los jíbaros en el presente de la enunciación; en (II) la "pretermisión" se indica con la autogeneración divina de la alfarería y la ignorancia humana de este arte, el "antes" con la presencia de una alfarería semivalorizada, el "durante" con la ida/retorno de la heroína y el "después" con la elaboración de las piezas de cerámica tal y como se le conoce actualmente;

c) *de espacio*: en (I) se muestra la oposición vertical terrestre/celeste mientras que en (II) la oposición de localización horizontal utópica/paratópica simple.

Se trata, entonces, de dos motivos autónomos relatados en sus respectivas variantes. En nuestro vasto subcorpora no encontramos un solo caso donde una variante contenga ambos motivos, constatación empírica que demuestra a más y mejor que únicamente pueden ser correlacionados gracias a una inferencia construida *ex profeso*, es decir, en vista a la constitución de una secuencialidad taxonómica (cf. 4).

Por último, he mencionado que la variante α elegida para ilustrar la alongación mítica, ha sido tomada de un corpus de mitos cashinahuas. Los Cashinahua se ubican dentro de la amazonía peruana, a ambos lados de la frontera peruano-boliviana, esto es, en el extremo opuesto al de la frontera peruano-ecuatoriana donde habita la familia Jíbara. La etnia Cashinahua per-

tenece a la *familia* Pano del tronco Macro-Pano dependiente del *phylum* lingüístico ancestral Ge-Pano Caribe y comprende a los siguientes grupos étnicos e idiomáticos⁽⁴⁾: Honokoin, Caxinahua y Kaxinahua.

Las variantes que contienen el motivo del origen y el de la reversión de la alfarería, son las siguientes:

SUB-CORPUS II

– Variante II

Nunkui (1) había establecido antiguamente que las vasijas de arcilla se hicieron solas, sin necesidad de que las mujeres las construyeran. Pero unas mujeres presumidas pensaron que podían hacer ollas mejores que las que proporcionaba Nunkui y, para ganarse el corazón de los hombres, recogieron arcilla de máxima calidad y se construyeron sus propias vasijas.

Entonces Nunkui escupió su maldición (2), diciendo:

– Desde ahora cada mujer tendrá que fabricar sus propias vasijas, sufriendo en la búsqueda de la buena arcilla, en la demorada elaboración y en la cocción. Por no conocer la buena arcilla, muchas vasijas se rajarán en el proceso de fabricación y las demás serán muy frágiles, rompiéndose al menor impacto (3).

Como nadie sabía de alfarería, las mujeres se redujeron a cocinar en viejos tejos, que aún quedaban de las ollas de Nunkui. A pesar de que esas mujeres engreídas hacían vasijas de pésima calidad, las demás mujeres tenían que rogar que les prestaran siquiera una olla para cocinar.

En aquellos tiempos, un joven cazador contrajo matrimonio con una mujer muy hermosa que le quería mucho. Esta sabía cocinar muy bien y hacer una rica cerveza de yuca, pero no podía hacerlo por falta de recipientes. Su marido le traía de la caza las mejores presas y ella se moría de vergüenza por no podérselas preparar. La joven rogaba a las mujeres engreídas que le enseñaran cómo construir las vasijas, pero éstas se burlaban de ella y la humillaban, diciendo:

– ¡Yo tendría vergüenza de ofrecer la comida a un valiente en un mísero tejo! ¡Si se hubiese casado con nosotras, le serviríamos en primorosas vasijas!

Y le ocultaban hasta la arcilla, para que no se le ocurriera imitar sus vasijas. A pesar de ser más hábiles que las demás mujeres, se morían de envidia, porque los hombres amaban a las demás que eran más sencillas y trabajadoras. Querían hacer quedar mal a la mujer necesitada, para que el esposo comenzara a preferirlas. Pero cuando el esposo encontraba a su esposa que lloraba por su impotencia, aumentaba más su aversión contra esas mujeres egoístas, que no querían participar su saber a las demás.

Un día las engreídas salieron con sus canastos para traer arcillas de la mina. Pasaron delante de la joven esposa, burlándose de ella, diciendo que iban a buscar cangrejos para su esposo. Ella adivinó que estaban engañándola y, fingiendo salir para la puerta, las siguió ocultamente hasta la mina. Ellas no se dieron cuenta de nada, porque iban bromeando y soltando largas carcajadas. Se pusieron a jugar embarrándose con la misma arcilla, tirándola por doquiera. Entonces la esposa las dejó, regresándose a la casa. Dejó preparada la comida para su esposo y, cuando las mujeres regresaron, corrió a la mina. Ya estaba llegando, cuando escuchó que alguien hablaba. Se ocultó detrás de un árbol para observar. En la mina estaba la misma Nunkui, muy enojada, lanzando improperios contra las mujeres que no habían respetado la arcilla. Recogía la arcilla desperdiciada entre la basura, la limpiaba y la colocaba sobre unas hojas que había tendido en el suelo, diciendo:

– Esta era la mejor arcilla, la que servía para la formación de los genitales femeninos (4) y ellas la profanaron. ¡Malditas sean! ¡Que queden estériles e incapaces de hacer lo poco que saben! ¡Esas ignorantes se llevaron la arcilla peor y se creen entendidas!

Entonces la joven esposa corrió hacia ella, suplicando que le tuviera compasión y le diera algo de arcilla y le enseñara cómo trabajarla. Luego contó sus angustias por no poder servir a su esposo y no poder aprender la alfarería. Nunkui conmovida, entró en su casa *jea* (5) que tenía debajo de la mina y sacó unas hermosas vasijas de barro, bien cocidas y muy resistentes. Se las entregó, diciendo:

– Llévalas a tu casa y que te sirvan de modelo. Esta es la olla para cocinar llamada *ichínkian* (6). Esta otra de boca más estrecha es la *muits* (7), para que fermente el masato de yuca y esta es la olla *ajata*, para que dejes las hojas de yuca *namaj* bajo vinagre. Puedes servir la comida a tu esposo en este plato llamado *pinink* y servir la cerveza en la taza *umámuk* (8). Para que tome la *guayusa*, para purificarse el estómago al amanecer, entrega a tu esposo esta taza con pomo, llamada *yukunt* (9) y para que coloque el tabaco ritual, dale este vaso, llamado *nátip*.

Luego le entregó la arcilla que había colocado sobre las hojas, explicándole que no la colocara en la pared de la casa para que se oree, sino sobre una tablilla. Le decía que rogara al esposo que le hiciera bastantes tablillas *tatank* (10) una para cada vasija, para que sirvieran de base para comenzar la construcción y facilitaran el traslado de las vasijas tiernas recién terminadas. Le enseñó cómo construir la vasija por medio de espiras de arcilla (11), cómo alisarla con una cáscara llamada *kuíship* (12), cómo cocinarlas cubriéndolas con la leña entre dos gruesos troncos (13), cómo untarlas con piedras rojas (*pura*), blancas (*kitiún*) (14) y cómo encharolarlas con brea *yukáip* (15), *chipia* y con cera de *kantse*. Por fin le enseñó los *ánent* o plegarias que debía cantar para que cada acción diera el resultado deseado y le sopló en las manos su mismo poder, despidiéndola.

Las mujeres envidiosas cuando la vieron llegar con tan hermosas vasijas, la acusaron de ladrona. Pero su envidia se hizo incontenible cuando se dieron cuenta que se había transformado en la mejor alfarera del mundo. Ellas se hicieron estériles y siempre más incapaces, despreciadas por todos. Viendo que todas las mujeres iban a aprender la alfarería donde la mujer elegida por Nunkui, ellas se sentían siempre más avergonzadas. Aprendieron así que no hay que guardar para sí lo que se sabe, sino que debemos pasar con generosidad nuestros conocimientos a los que no saben, poniéndolo todo en común para el adelanto de todos. La mujer elegida cumplió con su deber de transmitir a los demás lo que había aprendido de Nunkui. Sus técnicas y sus plegarias *ánent* (16) fueron transmitidas entre los *shuar* (17) de generación en generación, por medio de los ritos de iniciación de las jóvenes, en la celebración del *Nua-tsáank* (18).

(1) **Nunkui** o **Núnkui**: diosas del subsuelo a quienes se les suele encontrar en las orillas de los ríos. cf. Ballón Aguirre, E. y García Rendueles, M., 1978. Según C. Lévi-Strauss, 1986:98-99, "los nunkui, espíritus de los huertos, son de talla pequeña y viven bajo la tierra"; "en jíbaro, nunkui es ora un nombre individual ora un nombre colectivo".

(2) M. García Rendueles, 1979 I:57, n. 26, explica: no se trata realmente de escupir sino de soplar fuerte expulsando saliva. Esta acción se realiza siempre al final de un conjuro. Esta significación es válida para todas las ocasiones en que aparezca el verbo **usukiáu**.

(3) M. García Rendueles, 1979 II:754, indica que en la alfarería aguaruna, "cuando la vasija ha tomado el color adecuado, se la saca del horno y, golpeándola suavemente, se aprecia, por el sonido, la calidad de cocción. Si la arcilla empleada es mala, la olla se cuartea fácilmente. En este caso ya no se volverá a emplear arcilla del mismo sitio".

- (4) C. Lévi-Strauss, 1986:29, hace referencia explícita a este enunciado.
- (5) R. Karsten escribe: **hêa**.
- (6) **Ichinkian** o **Ichínak**: vasija de barro de cuello ancho usada para cocinar carnes y todo tipo de tubérculos.
- (7) **Muits, Muíts** o **Búits**: M. García Rendueles, 1979 II:756, escribe sobre esta vasija: "Olla de grandes proporciones, pintada generalmente de color rojo y ornamentada con dibujos simbólicos. El interior está recubierto de una especie de resina para evitar las filtraciones. Suele descansar sobre cuatro palos de unos 70 cm. de largo, clavados en el suelo e inclinados un poco hacia afuera, formando un cuadrado y rodeados en la parte superior por un bejuco. La olla se utiliza exclusivamente para fermentar y conservar el masato".
- (8) **Umákuk** o **Amámuk**: M. García Rendueles, 1979 II:754, apunta que se trata de un "tazón grande utilizado para servir masato en ocasiones especiales. Muy ornamentado".
- (9) **Yukunt** o **Yukún**: M. García Rendueles, *Ibid.*, confirma que es un recipiente "de color negro y con una especie de doble fondo. Se utiliza para calentar el agua con la que el hombre se enjuaga la boca al levantarse".
- (10) **Tatank** o **Tátan**: M. García Rendueles, *Ibid.*, describe el torno y el tabanque: "la manufactura se realiza sobre el tátan –especie de bandeja circular o rectangular de madera con un pequeño mango para girarla cómodamente– el cual se coloca sobre los muslos en la posición de sentados".
- (11) M. García Rendueles, *Ibid.*, indica que para el modelado "se utiliza el método de arrollamiento, es decir superponiendo rollos sucesivos de arcilla".
- (12) **Kuiship** o **Kuishíp**: utensilio para alisar las vasijas. M. García Rendueles, *Ibid.*, nos informa que "una vez terminada la vasija se alisan las paredes usando cáscara de yuca o el kuishíp, especie de tablilla fabricada para este uso".
- (13) M. García Rendueles, *Ibid.*, señala sobre la localización del alfar: "La cocción se realiza en la chacra en una especie de horno circular construido con palos secos".
- (14) M. García Rendueles, *Ibid.*, consigna que "una vez seco el recipiente, se raspan las paredes con una piedra blanca –káya jíncha–. Esta operación recibe el nombre de kuweámu".

(15) Nuevamente M. García Rendueles, *Ibid.*, precisa que "todo el interior de la vasija se recubre con la resina del árbol yukáip; de esta manera se evitan posibles filtraciones".

(16) **Anen** o **ánent**: canción religiosa y expresión poética de los sentimientos más profundos del corazón ("anentái": corazón); finalmente, M. García Rendueles, *Ibid.*, anota que "es necesario guardar una serie de tabúes y rogar a Núnkui, con ánen, para que todo el proceso concluya con éxito".

(17) **Shuar** o **Shúar**: gente, persona. Hombre o mujer perteneciente a la nacionalidad shuára.

(18) **Nua-tsáank**: ceremonias de iniciación donde la mujer shuar recibe los poderes de Nunkui.

Pellizaro, Siro, 1990, pp. 18-20.

- Variante II-1

Había una mujer a la que no querían enseñarle el arte de hacer las ollas las otras mujeres que convivían con el marido. Y sufría la pobre al no tener en qué cocinar, cuando su marido le traía las piezas cazadas.

Un día el marido le dijo:

-Mira, cuando se vayan las otras a traer la arcilla te vas tú también.

-Bien.

Así fue como la mujer llegó hasta el lugar donde había arcilla. Las mujeres entre charlas tumultuosas sacaban la arcilla. La mujer permaneció escondida hasta que regresaron las otras. Entonces al ir a coger la arcilla encontró a Núnkui que estaba sucia. Núnkui maldecía y recogía lo que habían dejado las mujeres.

Núnkui preguntó:

- ¿Por qué andas así?

- Se ríen de mí, y me mezquinan la arcilla -dijo.

Núnkui le entregó *pinínk*, *muits*, *ichinkian* y otro recipiente más grande para servir comida. Y así regresó a la casa (1).

El mismo día, cuando el marido regresó de cacería, la mujer ya tenía la chicha en un recipiente de barro bien hecho, que ofreció al marido.

- ¿Y esto de dónde es? –dijo el marido.
- Toma en silencio –contestó la mujer.

Ella hacía rápidamente ("a montón"). Núnkui le sopló la mano para darle habilidad. Núnkui maldijo a las otras mujeres para que no pudieran hacer. Por eso ellas rogaban a la mujer que les hiciera. Y las demás mujeres que le mezquinaban la arcilla y la molestaban vinieron a rogarle para que les enseñara. Mas ella, en desquite, no les enseñó.

Ella contestó:
–No, yo también solía sufrir.

(1) M. Vinicio Rueda transcribe un fragmento narrado por A. Karakras: "Entonces Núnkui le mostró la mejor calidad de la arcilla, también le enseñó a hacer ollas".

Rueda, Marco Vinicio, 1983, pp. 89-90.

– Variante II-2

Había una mujer que rompió un pínink, por lo cual le arreglaron la arcilla y la entregaron en forma de trozos largos. Ella fue incapaz de hacer nada con la arcilla. Luego de llorar amargamente, cogió su *chankín* (1) y se fue en busca de arcilla. Cuando llegó al lugar, con sorpresa encontró a Núnkui que separaba (2) la arcilla buena de la mala y que se quejaba diciendo a medida que cantaba su ánent:

– ¿Quién arrojaría la arcilla?

Núnkui al verla, dijo:

– ¿Por qué estás andando así? Toma, ésta es la verdadera arcilla, y en cuanto llegues a casa ponte a trabajar.

En tan poco tiempo, la mujer que nunca en su vida había hecho una olla de barro, hizo tanta cantidad de ellas, que las otras mujeres, que solían burlarse de ella, venían a rogarle para que les hiciera a ellas también.

(1) **Chankín**: cesta amplia hecha de un bejuco parecido al mimbre.

(2) M. Vinicio Rueda traduce "sacaba" con el sentido de "separar".
Rueda, Marco Vinicio, 1983, p.91.

– Variante II-3

Una anciana cogió su canasto chankín y se fue a traer arcilla para fabricar sus vasijas. Al acercarse a la mina se levantó un fuerte viento y comenzó a caer un inusitado aguacero. Ella arrancó unas hojas para protegerse y, llegando a la mina, cubierta por el agua que caía, vio que un armadillo removía la arcilla, lavándola. Barriendo con el rabo, emitía una voz *jut jut jut*, como alguien que está conversando consigo mismo.

La mujer le agarró firmemente el rabo y, tirando con fuerza lo sacó del agujero que estaba haciendo en la arcilla para escaparse. Quedó la mujer muy sorprendida, porque ese armadillo no tenía coraza como los demás.

Algo tan insólito tenía que ser algo extraordinario y la mujer volvió a soltarlo en la mina, en la cual desapareció hundiéndose (1). Por estar la arcilla muy mojada (2) y por estar creciendo el río que tenía que cruzar, la mujer se apresuró a volver a la casa. Llegó muy mojada y se puso al fuego para calentarse. Al calor de la llama comenzó a cabecear y se quedó dormida. En sueños se le presentó Nunkui en persona y le dijo:

–Ya que alcanzaste a vencerme en la mina, cuando yo tomé la forma de armadillo, tendrás una vida larga y pasará mi poder a tus hijas y nietas, enseñándoles el arte de la alfarería. Tú no tendrás que acarrear la arcilla, tu deber será indicar cuál es la mejor arcilla y enseñarles a llamarme con los ánent.

Esa mujer fue muy querida por todos y llegó a ser la maestra de muchas generaciones de jóvenes mujeres, deseosas de iniciarse en la alfarería. Cuando las jóvenes fracasaban en la construcción de las vasijas por haber recogido la peor arcilla (3), las mandaba nuevamente a la mina, diciéndoles:

– Nunkui suele guardar la mejor arcilla muy adentro y dejar la peor encima para los vagos. Al llegar a la mina, antes de ponerse a excavar, gritas: –"¡Abuelita, dame la mejor arcilla, para que nadie se burle de mí!" Y Nunkui hará salir esa arcilla que, al endurecerse, es muy resistente y no se raja. Hasta el día de hoy, al acercarse a la mina de arcilla, las mujeres gritan:

– ¡Abuela, abuela, *nukúchrua* !

Y si algún niño pregunta por qué gritan así, ellas contestan:

– Para que Nunkui haga salir la mejor arcilla, que suele tener escondida en la profundidad de la tierra.

(1) C. Lévi-Strauss, 1986:36, menciona que entre los Tukunas y Yaguas, el arco iris es "concebido como un demonio subacuático, dueño de la arcilla y de las vasijas".

(2) M. García Rendueles (cf. Chumap Lucía A. y García Rendueles, M., 1979 II:754) indica sobre la ubicación de los gredales que "la arcilla - dúwe - adecuada para estos trabajos se encuentra en las orillas de las quebradas, cochas y aguajales".

(3) cf. II, nota 3.

Pellizaro, Siro, 1990, pp. 21-22.

- Variante II-4

Cuentan que, antiguamente, vivía una mujer. Cuentan que un shúar se casó con esa mujer. Quizá esa mujer era huérfana. Las otras esposas le mezquinaban la arcilla para hacer ollas. Esa mujer vivía sufriendo mucho. Las otras esposas la odiaban pues amaban mucho a su marido. Así vivía esa mujer. Esa mujer comía después de cocinar en una ollita rota. Mucho sufría. Sola se quedaba en la casa cuando las otras mujeres se iban a sacar arcilla. En cierta ocasión en que las otras esposas regresaron de sacar arcilla, la mujer siguió sus huellas para descubrir el lugar.

- ¿Por dónde habrán regresado?

Pensando eso, cuando las otras regresaron, cuentan que la mujer se fue siguiendo sus huellas. Después de seguir las huellas mucho tiempo, cuentan que llegó donde sacaban arcilla. Cuentan que en ese sitio escuchó gritos de mujer (una mujer desconocida gritaba así, enfadada):

- ¿Quién habrá hecho esto con la arcilla? ¿Por qué no la sacarán con cuidado? ¿Por qué desperdiciarán tanta arcilla?

Mientras la vieja gritaba eso, recogía la arcilla desperdiciada por las otras mujeres, y nuevamente la acomodaba. Mientras la vieja hacía eso, la mujer, de improvviso llegó donde ella.

- ¡Chúu ! ¡Me has descubierto! -(exclamó la dueña de la arcilla).

Aunque quería desaparecer, se quedó ahí. Entonces (la mujer así rogó a la dueña de la arcilla):

-Saca un poquito de arcillita y dame a mí también. Las otras esposas me mezquinan la arcilla. Mucho me odian. Cuando se van a sacar arcilla se esconden de mí. Por eso sufro mucho -dijo.

Cuando le dijo eso, la dueña contestó:

- Está bien -dijo.

(Luego añadió:)

- La arcilla no se debe desperdiciar.

Diciendo eso, recogió un poco de arcilla, la envolvió en hojas y se la entregó a la mujer.

- Haz ollas con esta arcilla -cuentan que le dijo.

Después de decir eso, añadió:

-Cuando llegues a la casa di a tu marido: "Hazme una barbacoa para colocar mis ollas". Dile así: "Hazme otra barbacoa para colocar las piníg (1)" -Dice así. Dile que haga todo eso.

La mujer regresó tarde, cuando ya oscurecía y el sol se acercaba a la tierra y, llegando a la casa, así habló. La dueña de la arcilla entregó a la mujer un múits y una piníg, diciéndole:

- Este múits que te doy escóndelo fuera de la casa.

Cuando llegó a la casa, la mujer así habló. La mujer dijo a su esposo:

-Hazme una barbacoa para colocar mis ollas. Hazme otra para colocar mis piníg. Luego, hazme otra para colocar las ichínak y los múits -le dijo a su esposo.

Cuando le dijo eso, el marido hizo todas esas barbacoas. El hombre hizo varias barbacoas para que la mujer colocara las piníg, las ichínak y los múits. Mientras el hombre hacía las barbacoas, las otras esposas murmuraban diciendo:

- ¿Para qué estará haciendo eso? En vano sufre haciendo barbacoas para esa mujer en vez de hacerlas para nosotras. ¿Qué cosa colocará en esas barbacoas? -murmuraban.

Diciendo así se burlaban de la mujer.

-En vano sufre.

Diciendo así se reían. El hombre terminó de hacer las barbacoas. Entonces, la mujer dijo a su esposo:

–Ayúdame a traer las ollas y los múits –le dijo.

Diciendo eso, se fue con su esposo y trajeron cantidad de múits y de ichínak. Trajeron cantidad de toda clase de piníg. Al día siguiente cuentan que continuó haciendo ollas. La mujer sólo con arcilla, sin mezclarla con otros ingredientes (2), en un momento hacía las ollas. Rápidamente hacía una y otra olla. En un instante terminaba una olla, la colocaba en la barbacoa y empezaba otra. Cuentan que así hacía. Cuentan que hizo cantidad de ollas de toda clase. La mujer hizo toda clase de piníg, múits, ichínak... En poco tiempo la mujer repletó de ollas las barbacoas. Mientras la mujer hacía eso, las otras esposas que la odiaban, así conversaban:

– ¿Cómo hará para hacer tantas ollas?

(Luego, suplicaron a la mujer diciéndole:)

–*Máku* (3), alisa mis ollas con el kuíship –le decían. Haz ollas también para mí –le decían.

Cuando le decían eso, la mujer les hacía ollas, aunque antes la habían odiado. Agarraba arcilla, en un momento terminaba una olla, y una tras otra las colocaba en la barbacoa. No las terminaba en un día: en un ratito las hacía. También hacía ollas para otras mujeres. También alisaba ollas ajenas.

–Trabajen de esta manera– (les decía).

Cuentan que esa mujer hacía ollas excelentes. Así estuvo haciendo durante mucho tiempo. Desde entonces cuentan que vivió tranquila. Cuentan que vivió en paz, sin que nada le faltara. En cambio, las otras mujeres sufrían. Cuentan que las otras mujeres de seguido le pedían ollas. ¿No es cierto que las ollas se rompen pronto? ¿Acaso las otras mujeres hacían rápido las ollas? ¿Acaso las otras mujeres hacían tantas ollas como ella? No hacían tantas. Esa mujer rápido hacía sus ollas. Cuando hacía ollas, hacía cantidad. Esa mujer no traía mucha arcilla: únicamente traía dos bloques envueltos en hojas. Cuentan que sólo con eso hacía cantidad de vasijas. Por eso, las otras mujeres le suplicaban que les hiciera ollas.

–Haz ollas también para mí –así le rogaban continuamente.

Entonces (la mujer replicaba:)

–Ahora me dicen así, pero antes no me tenían lástima. Con el mismo sufrimiento yo también les pedí arcilla, pero ustedes siempre me la mezquinaron.

Cuentan que la mujer así decía pues esos eran sus pensamientos. Cuentan que así vivió esa mujer. Eso es todo.

(1) **Pininga, piníg o pinín:** vasija de barro cocido y decorado con dibujos geométricos de colores vivos. Se utiliza únicamente para servir masato.

(2) M. García Rendueles (cf. Chumap Lucía A. y García Rendueles, M., 1979:754) puntualiza que "la mujer aguaruna tiene un amplio conocimiento de la variedad de arcillas naturales pues, para cada tipo de recipiente, e incluso para sus diversas partes, emplea arcillas diferentes. Siempre es necesario mezclar la arcilla con algunos templadores, tales como la ceniza obtenida por la combustión del corazón del árbol yukúku o fragmentos pulverizados de alfarería rota".

(3) **Máku:** amiga, entre mujeres.

"Yáunchuk..." –Wampisá aujmattairi– I, 1993, pp. 94-98.

ADDENDA.

– Variante α .

Ahora les voy a contar la historia de un hombre que tenía una pasión extraña: le gustaba confeccionar él mismo cerámica. Como ustedes saben, entre nosotros los cashinahua, ese es un trabajo exclusivo de mujeres. También se dice que hilaba y tejía y que no deseaba dejar a nadie al cuidado de cocinar sus alimentos.

Un día, encontró excelente arcilla cerca del río. Preparó una gran bola de greda y se prometió regresar al día siguiente para llevarla al pueblo, donde haría hermosas vasijas.

Al día siguiente, cuando regresó para llevarse la greda, cuál no sería su sorpresa al ver que una extraordinaria joven estaba ocupada haciendo ollas. El la apostrofó bastante rudamente:

- ¿Qué haces aquí?
-Ya lo ves. Estoy haciendo ollas con arcilla.
-Esa arcilla es mía. ¡Déjala!
-¡Ah! ¿esta arcilla es tuya? Entonces, yo también soy tuya. Déjame hacer vasijas para tí.
-De ningún modo. Las vasijas me las hago yo mismo ¡Vete!
-¡No me iré porque soy tuya!
-¿Qué historias son éstas? ¡No eres mía! Lo único mío es esta greda.
-Justamente -replicó ella. Soy greda.

Y para que le creyese, ante sus ojos, ella se metamorfoseó en arcilla y luego recobró su forma humana. De golpe, el hombre quedó deslumbrado. La tomó de la mano y la llevó al pueblo. Vivieron como marido y mujer. Ella le hacía las ollas de barro, tejía sus hamacas y le tenía siempre guardados alimentos que preparaba. El se convirtió en el mejor de los esposos, cazando para ella, cultivándole una rica chacra.

Ya se habrán dado cuenta ustedes que la llegada de la joven causó sensación. Las lenguas no tenían sosiego. Se preguntaban quién era, de dónde venía. Todos admiraban su extraordinaria belleza.

Sin embargo, los jóvenes esposos observaban siempre la más grande discreción concerniente a su encuentro. Nadie conoció jamás la llave del misterio.

Grandes eran también los deseos que despertaba la joven desconocida. Pero era fiel y no parecía querer acceder a ninguna solicitud. Un día, sin embargo, un compañero del marido de la mujer de arcilla, vino a buscarlo. Le confesó que deseaba con locura a su mujer. En seguida, como él estaba casado con una joven también muy hermosa, le propuso así sencillamente, hacer cambio de esposas.

-Tú tomas la mía, yo la tuya y asunto concluido.

Se fue feliz y a partir de entonces, pudo vivir con la mujer de greda. No es de dudar que ella, en la intimidad de la hamaca, lo hubiese puesto al corriente de su origen.

En efecto, esa mujer requería cuidados especiales. No podía absolutamente mojarse demasiado bajo pena de diluirse, ¡estaba hecha de arcilla no cocida! Tampoco pasaba jamás un riachuelo a pie; había que hacerle un pequeño puente. Así mismo, debía cuidarse de la lluvia; si la mojaba, se desmenuzaba.

Un día, como hacía un bonito tiempo, el nuevo marido decidió llevar a su mujer de arcilla a *mitayar* (1). Hacia el medio día, escuchó de repente, entre el follaje, el tumulto significativo de una bandada de monos.

–Espérame aquí –le dijo. me voy a perseguirlos.

–No tardes demasiado –le rogó ella.

Pero ya él había partido a la carrera, llevado por la pasión de la caza. Ella, veía con malos ojos el horizonte que comenzaba a cubrirse con espesas nubes negras.

El hombre persiguió su tropa de monos mucho más lejos de lo que pensó que podían arrastrarlo. De improviso, escuchó el fragor de la lluvia que caía.

–Me fui sin haberle siquiera construido un refugio –pensaba él lleno de remordimiento y de inquietud.

Regresó a todo correr, mientras un verdadero diluvio se abatía sobre él.

Cuando llegó a la roza donde había dejado a su mujer, no la encontró. Al pie de un árbol donde ella confió encontrar amparo vio sólo un feo charco de barro líquido. Loco de pena, el hombre regresó al pueblo.

Lloró mucho tiempo. Después comenzó a probar todas las molestias de quien no tiene mujer. Se fue entonces donde su compañero, el que había traído a la mujer de arcilla.

–Amigo –le dijo–, vengo para que me devuelvas la mujer que te presté.
–¡Ah, no! De ningún modo! –replicó el otro. Hicimos un cambio. No es mi culpa si no tuviste cuidado con la que te dí. ¡Tanto peor para tí!

Y cuentan que esa noche, el viudo de la mujer de greda regresó triste a su casa. Abatido, empezó a rebuscar entre las cosas de la muerta. Descubrió vestidos de ella; también una mufteca de palo con la que ella jugaba hasta hacía poco. Vistió a la mufteca con las ropas de la esposa desaparecida, se acostó con ella en su hamaca, y se durmió arrullándola...

(1) **Mitayar:** cazar.

D'ans, André-Marcel, 1975, pp. 150-152.

3. ORIGEN DE LA ALFARERÍA

Henos aquí ante nuestro último motivo etiológico: el origen de la alfarería en la mitología jíbara. Comenzaré por reiterar que el primer episodio del relato anuncia, sea de modo presupuesto sea expreso, la preexistencia de la arcilla y de cierta alfarería propias de un estado pre-civilizado en una localización espacial ectópica y temporal pretermitida; si el demiurgo de la arcilla, lo hemos visto, se actorizaba como Nantu o Etsa, el demiurgo de la alfarería será el actor colectivo Nunkui⁽⁵⁾.

3.1 *Ex-nihilo*: el emerger

Tal como dice la variante II, "Nunkui había establecido antiguamente que las vasijas se hicieran solas, sin necesidad de que las mujeres las construyeran". Así, merced a ese gesto creador o *causa prima* de orden alético (/deber ser/ y /deber estar/), Nunkui en su rol temático de demiurgo, definido por su aseidad, establece en una temporalidad indefinible o pretermitida *-in illo tempore-* marcada en el enunciado por el imperfecto y en una espacialidad indecidible *-ectópica-*, el estado emergente de los objetos de cerámica como resultado de la alfarería inicial o alfarería divina (A), cuya dimensión pragmática /presencia/ se halla modalizada por las categorías temáticas genéricas del /estar-ser/ y su dimensión cognoscitiva /subsistencia/ (o/permanencia/) modalizada por el /ser-estar/⁽⁶⁾. Esta alfarería primordial, por ser obra divina, se autogenera, es decir, adquiere su estado de modo espontáneo⁽⁷⁾ y al mismo tiempo asume una indistinción extrahumana (no es ni buena ni mala, es neutra en términos culturales).

Esas vasijas son, en realidad, objetos "naturales" en el sentido que la autogeneración es una propiedad del orden "natural", como las plantas no cultivadas, de ahí que sea también Nunkui *-nombre colectivo del demiurgo que otorga la potencia generadora a la naturaleza-* el ente sobrenatural encargado de animar estos primeros objetos de alfarería. En el plano axiológico, la competencia de los actores divinidad y mujeres no muestra estados anímicos de ninguna clase: es la fase afórica del motivo. De ahí que la fórmula que registra este estado inicial se dé como un primer Programa Narrativo de Uso:

$$\text{PNU}_1: F[S_o \longrightarrow (S \cap O)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función creadora; So: Sujeto Operador, Nunkui; S: Sujeto colectivo de Estado, las mujeres; O: Objeto de Valor, las vasijas de arcilla primigenias; []: enunciado de /hacer/; () : enunciado de estado; \longrightarrow : función de hacer; \cap : conjunción.

3.2 *Ab initio* la penuria

El carácter provisional de esta alfarería primigenia, natural, se refuerza con el segundo Programa Narrativo de Uso. En efecto, la variante II continúa con un breve relato incoativo, más o menos autónomo⁽⁸⁾, en el que se narra dentro de la dimensión cognoscitiva la presunción de un nuevo actor colectivo ("unas mujeres presumidas") – que se desgaja por metonimia del anterior más extenso (es una parte del todo "las mujeres")– quien se atreve a desafiar el dictamen de Nunkui ("pensaron que podían hacer ollas mejores que las que proporcionaba Nunkui") con vistas a seducir a los hombres ("para ganarse el corazón de los hombres"). A fin de realizar su proyecto, en la dimensión pragmática el segundo actor colectivo procede a recoger arcilla "de máxima calidad" y a manufacturar "sus propias vasijas": además de colectivo se convierte en un actor sincrético ya que ahora, a la vez que sigue compartiendo la función actancial de Sujeto de Estado con el resto de mujeres en relación al Sujeto Operador Nunkui, se sustituye a ella y se opone a las otras mujeres como Anti-sujeto desencadenante de la *anarquía*.

El demiurgo reacciona ante esta acción manipuladora defectiva de las mujeres presumidas y ahora como actante Sujeto Judicador determina que la sanción a esta jactancia recaiga, también por metonimia pero a la inversa (lo que afecta a la parte, concierne al todo), en el sujeto colectivo conformado por todas las mujeres:

- a) tendrán que "fabricar sus propias vasijas";
- b) sufrir "en la búsqueda de la buena arcilla, en la demorada elaboración y en la cocción";
- c) su incapacidad para distinguir la buena arcilla hará que "muchas vasijas se rajarán en el proceso de fabricación" y las restantes "serán muy frágiles, rompiéndose al menor impacto".

La consecuencia se deriva, pues, de la autogeneración inicial de las vasijas:

–para la arcilla: al confirmar Nunkui la /indistinción/ de la arcilla, las mujeres se ven impedidas de precisar la oposición categorial entre la /buena calidad/ y la /mala calidad/; en adelante sólo lograrán entrever la diferencia con mucho sufrimiento;

– para la alfarería: en la etapa *ex-nihilo*, la alfarería pertenece al orden de lo natural y, por lo tanto, ha sido excluida del mundo humano. En la segunda etapa, la correspondiente a la alfarería humana incipiente (B), los seres humanos se atienen a la consecuencia de la acción reprochable: no poseen, en la dimensión cognoscitiva, el auténtico "saber hacer" ("nadie sabía de alfarería": /no saber hacer/) ni en la dimensión pragmática el correcto hacer transformador o trabajo hábil (la elaboración y la cocción demoradas: no poder hacer /), "las mujeres se redujeron a cocinar en viejos tejos, que aún quedaban de las ollas de Nunkui". Se trata, pues, de un estado de ignorancia que reduce a la humanidad a la *impotencia* o *incapacidad* en relación al arte de la alfarería:

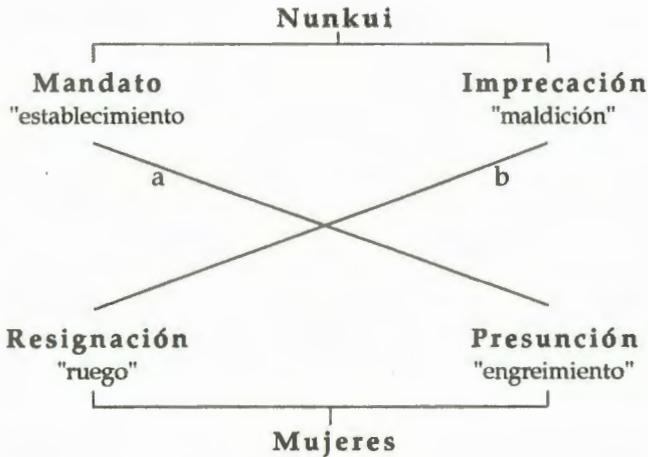
$$\text{PNU}_2: \text{F} [\text{Dr} \longrightarrow (\text{Drio} \cup \text{O}_m)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función incapacidad; Dr: Destinador, Nunkui; Drio: Destinatario, las mujeres; O_m : Objeto Modal, /saber hacer/ y /poder hacer/; \cup : disyunción.

El producto será una alfarería semivalorizada desde el punto de vista de los llamados objetos de civilización ("esas mujeres engreídas hacían vasijas de pésima calidad", que todo el resto se ven obligadas a utilizar), ya que si bien en esta etapa antecedente a la postrema (o "actual", respecto a la "anterior", en el eje temporal) la arcilla al estado bruto ha dejado de tener su aspecto natural inicial de materia /informe/, todavía no ha adquirido su estatuto de objeto de valor cultural pleno, es decir, en el presente de la enunciación o actualidad, su plenitud de materia/formada/⁽⁹⁾ en cuanto objetos para el uso civilizado dentro de la sociedad Jíbara: estos cuasi-objetos son materia/semiformada/, dice el mito, de "pésima calidad".

La organización categorial descrita permite ahora relacionar el motivo ya estudiado del origen de la arcilla con este del origen de la alfarería, todo según el siguiente esquema:

A nivel del plano profundo del relato, podemos ubicar los términos de la estructura elemental de la significación en el siguiente cuadro semiótico donde el actor Nunkui ocupa la categoría de los contrarios y el actor Mujeres la de los sub-contrarios, mientras que (a) corresponde al esquema de la "seducción" y (b) al esquema del "sufrimiento":



El punto de vista del relato hasta ahora, si puedo decirlo, panorámico e integrador, pues abarca a la sociedad en su conjunto gracias a la participación de los actores colectivos mujeres (divididas en dos grupos, el de las "presumidas" y el de las "resignadas") y hombres, varía y se enfoca exclusivamente⁽¹⁰⁾ en un grupo familiar monogámico compuesto por "un joven cazador" quien "contrajo matrimonio con una mujer". Por el procedimiento narrativo llamado encajadura y que en etnología se conoce como duplicación⁽¹¹⁾, el cambio de enfoque no hace otra cosa que repetir en pequeño lo que ya se ha planteado para la sociedad en general; así, esta mujer no obstante dominar el arte culinario, al no pertenecer al grupo de mujeres presuntuosas y engreídas carece del /saber hacer/ propio de la alfarería. La penuria de esta mujer se acentúa pues, dice el relato, "le ocultaban hasta la arcilla, para que no se le ocurriera imitar sus vasijas" e incluso le reprochan su condición de falencia.

De este modo y como se ha visto en nuestro primer cuadro semiótico, este microrelato discursiviza una cadena de configuraciones anímicas en forma de estados pasionales. De hecho, es un estado pasional el que desencadena la

intriga: unas mujeres intentan cautivar el ánimo de éstos tratando de usurpar una habilidad que de suyo pertenece a un ente divino. Se trata, entonces, de un doble estado pasional constituido por las categorías temáticas de la inmoralidad, una dirigida hacia los hombres, la *seducción*⁽¹²⁾ y la otra dirigida a Nunkui, la *inmodestia*, que anima la competencia del grupo de mujeres presuntuosas. La primera tiene dos planos:

a) general: como disposición afectiva manipuladora dirigida (rol actancial: sujeto colectivo Destinador; rol patémico: *seductoras*) a los hombres (rol actancial: sujeto colectivo Destinatario; rol patémico: *presuntos seducidos*) y modalizada por el /querer hacer-hacer/ (desear que los hombres se inclinen hacia ellas); y

b) particular: manipulación especialmente dirigida al marido de la mujer preferida: "¡Si se hubiese casado con nosotras, le serviríamos en primorosas vasijas!".

La *seducción* es, entonces, la categoría figurativa de la *inquietud* que conduce a las configuraciones de la *presunción* y el *engreimiento*, lexemas anímicos pertenecientes al campo léxico de la *inmodestia* que aquí se manifiesta a través del rol patémico de las *jactanciosas* o alardeadoras impertinentes y presuntuosas, cuya competencia se halla modalizada, a su vez, por el /creer saber y poder hacer sobrenatural/⁽¹³⁾ ("¡Esas ignorantes se llevaron la arcilla peor y se creen entendidas!"), todo lo cual desencadena una primera tensividad fórica en su relación con Nunkui, vale decir, la *afrenta* o descrédito y deshonor – modalizadas con el /no deber hacer/ – de la divinidad que, como sabemos, reacciona con el rol patémico disfórico de la *maldicente* ("escupió su maldición", "¡Malditas sean!"; "Nunkui maldecía") y la configuración anímica de la *enojada* ("muy enojada") y *disgustada* ("lanzando improperios") que motivan su apóstrofe modalizado por el /deber no hacer/ dirigido sea a las mujeres en general sea a las jactanciosas en particular.

El recorrido de esta cadena de estados de ánimo del grupo de mujeres presuntuosas frente a Nunkui en la estructura profunda es:



Así, el conjuro maldiciente de Nunkui condena a las mujeres al *padecimiento*, configuración anímica del castigo consecuencia del /deber no hacer/ de una parte del todo –las mujeres presuntuosas–, pero que, decía, afecta por metonimia y, en cierto modo, por homeopatía –tratamiento de lo semejante por lo semejante– al conjunto. Por lo tanto, esa configuración anímica que funda el estado incoativo del Programa Narrativo de Base del motivo etiológico de la alfarería, trae consigo la categoría de la *resignación* –el aguantar y tolerar– la condición de vida dispuesta por la divinidad.

La segunda tensividad fórica se da sólo en el plano humano: la atracción inmoderada de las mujeres presumidas, su /hacer seductor/ ("Querían hacer quedar mal a la mujer necesitada, para que el esposo comenzara a preferirlas"), ocupa el lugar de la /no prescripción/ dentro del orden categorial de la estructura profunda del motivo etiológico de la monogamia que ya hemos estudiado⁽¹⁴⁾. Ellas ostentan así el rol patémico /antipático/ de *nefandas*, pero su gestión seductora fracasa al *amar* –sentimiento afectivo correcto– los hombres a las mujeres que representan el rol patémico /simpático/ de las *virtuosas* ("porque los hombres amaban a las demás que eran más sencillas y trabajadoras"; "cuando el esposo encontraba a su esposa que lloraba por su impotencia, aumentaba más su aversión contra esas mujeres egoístas, que no querían participar su saber a las demás") quienes les corresponden con el mismo

sentimiento ("le quería mucho"); por lo tanto, estas últimas adquieren en su competencia las configuraciones anímicas de la *sencillez*, carencia de ostentación y jactancia, y la *hacendosidad*, dedicación a las faenas domésticas y el *amor perfectivo*.

La competencia de las presumidas asume, al revés, las configuraciones anímicas características de las "malas pasiones" como la *envidia* –pesar del bien ajeno que comprende además a la categoría figurativa estética otorgada a la esposa como "una mujer muy hermosa"–, la *malevolencia*, el *egoísmo*⁽¹⁵⁾, que aquí se da como reserva para sí del conocimiento y del procedimiento de la elaboración de vasijas, la *burla* con acciones y dichos que expresan su menosprecio por la mujer y, finalmente, el *engaño*, falta de verdad en lo que dicen y hacen, rol veridictorio propio del Deceptor. Las mujeres virtuosas se ven, entonces, condenadas por las mujeres nefandas a la peor de las *humillaciones*, el *suplicar* a quien ostenta un ridículo y arrogante /poder hacer mediocre /⁽¹⁶⁾, la *angustia* como desazón causada por la sensación de no poder desenvolverse y la consiguiente *vergüenza* o acción que envuelve deshonor para quien la ejecuta⁽¹⁷⁾, condición en extremo dolorosa y denigrante que define globalmente el estado de penuria.

Las variantes II-1 y II-4 nos presentan, a diferencia de las demás, un estado de poligamia⁽¹⁸⁾ vivido por un actor innominado –"un marido"; "un shúar"– y su grupo de esposas constituido, de un lado, por una de las mujeres ("una mujer"; "vivía una mujer... esa mujer era huérfana") cuyo rol patémico es el de *virtuosa* y, de otro, por sus demás mujeres en conjunto, el actor colectivo "las otras mujeres que convivían con el marido"; "las otras esposas" que cumplen el rol patémico de *nefandas*. En efecto, la competencia de estas últimas se halla modalizada por el /saber hacer/ ora el arte de la alfarería ora cómo discernir cierta arcilla, mientras que la de la primera por su contradictorio /no saber hacer/ ni una ni otra cosa. Ahora bien, esas mujeres al /no querer/ transmitirle su conocimiento y los métodos de la alfarería ("no querían enseñarle el arte de hacer las ollas"; "le mezquinaban la arcilla para hacer ollas"), manifiestan su mezquindad manteniéndola en la ignorancia –ella /no sabe ni puede hacer/; se reproduce así la sintaxis del PNU₂ ya anotado y donde únicamente varían las figuras actoriales: el Destinador será, en este caso, "las otras mujeres", "las otras esposas" y el Destinatario "la mujer".

Las configuraciones anímicas subsecuentes serán, por una parte, el *egoísmo* ya visto al que se agrega ahora el *odio* –aborrecimiento a una persona

cuyo mal se desea— y la *burla* dirigidos a "la mujer" así como el amor *defectivo* —sentimiento afectivo incorrecto— hacia "el marido" común, dado que genera el odio ("Las otras esposas la odiaban pues amaban mucho a su marido", "me odian"); de esta manera, la *seducción* y el *amor defectivo* que en este caso informan a la competencia del mismo actor colectivo, son lexemas categoriales anímicos del campo léxico *atracción prohibida*⁽¹⁹⁾. Por la otra parte tenemos nuevamente el *sufrimiento* ("Y sufría la pobre al no tener en qué cocinar, cuando su marido le traía las piezas cazadas"; "Esa mujer vivía sufriendo mucho", "Esa mujer comía después de cocinar en una ollita rota. Mucho sufría", "En vano sufre", "sufro mucho") y la *soledad* o carencia de compañía ("Sola se quedaba en la casa cuando las otras mujeres se iban a sacar la arcilla") que remarcan el estado de insuficiencia en la etapa *ab initio* del Programa Narrativo de Base.

La variante II-2 condensa a su manera el estado de necesidad ya descrito. Efectivamente, el Sujeto de Estado es actorizado por "una mujer" mientras que el Sujeto Operador lo es por un actor colectivo innominado ("le") cuya competencia presupuesta es /saber y poder hacer/ vasijas; la primera comete una acción reprobable pero figurativizada de manera distinta a la vista en II, "rompió un pínink". Sin embargo, el resultado es el mismo: su competencia se ve informada por la modalización actualizante del /no poder hacer/ ("Ella fue incapaz de hacer nada con la arcilla") en la dimensión pragmática, que correlativamente presupone la cognoscitiva /no saber hacer/. Las configuraciones anímicas del *sufrimiento* y la *angustia* se figurativizan esta vez con el "llanto amargo" que reafirma también la carencia indicada.

En cambio la variante II-3 excluye este episodio que narrativiza sea la pérdida de la alfarería divina sea la ignorancia y la impericia de ese arte. Sin embargo, allí se menciona siempre la incompetencia del actor colectivo "las jóvenes" asimilable a las mujeres virtuosas, es decir, /no saber hacer/ y /no poder hacer/ el oficio de la alfarería. La penuria del entendimiento y de la habilidad técnica en ese arte, se manifiesta así reiteradamente como factor incoativo del motivo etiológico que estudiamos.

Dicha penuria ocasiona las configuraciones anímicas propias de las llamadas "fuerzas del sentir" de los sujetos pasionales en la tensividad fórica del modo de existencia potencial humano de todo el relato, según el siguiente proceso sintáctico de la estructura elemental de la significación:



3.3. *Media ad finem*: la donación

El episodio central del motivo que estudiamos se da como una interrupción ("Un día"; "Luego"; "En cierta ocasión") aventurera del estado de penuria inicial, creando la /discontinuidad/ en la /continuidad/ temporal de los primeros tiempos. En efecto, como hemos visto, ese estado inicial de falencia transcurre en un recinto espacio-temporal localizado de modo paratópico⁽²⁰⁾—el poblado— y en un "antes" enunciativo, que sólo ahora puede ser distinguido al presentarse una nueva organización deíctica de espacialización, utópica —la mina de arcilla—, y de temporalización prolongada, el "durante" del relato. Al concluir esta segunda parte, se volverá a la primera localización espacial pero en una temporalidad subsecuente, el "después" de la aventura que dará paso a la etapa final, esto es, a la terminatividad del relato que coincide con la "actualidad" de la enunciación. Resumiendo, tenemos:

	Alfarería divina	Alfarería Humana		
	natural	cultural semivalorizada		cultural valorizada
	EX-NIHILO	AB INITIO	MEDIA AD FINEM	AD FINEM
ESPACIALIZACIÓN	ectópica	paratópica	utópica	paratópica
TEMPORALIZACIÓN	pretermitida	incoativa	durativa	terminativa

En la etapa durativa –entre las puntualidades incoativa y terminativa– se da, entonces, el proceso central del motivo del origen de la alfarería. El Programa Narrativo determinará, consecuentemente, la función base del motivo, aquella en que se da la transformación esencial que establecerá la alfarería postrema, el arte de la alfarería pleno entre los hombres. Sigamos su diagramación discursiva.

Las variantes que componen nuestro corpus, contienen esa transformación textualizada de modo ora expandido y detallado ora condensado, pero todas cumplen los siguientes tramos narrativos:

a) *La partida del poblado*: en II el grupo de engréidas parten en dirección a la mina de arcilla que la heroína (la esposa marginada) desconoce, pretextando un destino falso (buscar cangrejos para su esposo). La heroína parte también, sea voluntariamente –fingiendo un ardid (salir hacia la puerta) para seguir las ocultamente (II), espera su regreso para verificar sus huellas y descubrir la mina (II-4), o va por necesidad en busca de la arcilla (II-2;II-3)– sea por mandato del marido (II-1);

b) *La prueba*, comprende la secuencia de tres acciones:

1. El acercamiento: la heroína, que no ha sido sorprendida, retorna a su casa y cuando las presumidas regresan igualmente, ella va de nuevo a la mina (II); mientras tanto éstas desperdician la arcilla y entreveran la buena con la mala (II;II-1;II-2;II-4). Allí permanece escondida al percatarse que Nunkui molesta recoge y reacomoda el orden de la arcilla (II;II-1;II-2;II-4). La heroína figurativizada como "una anciana" ve un armadillo que, musitando, remueve y lava la arcilla (II-3)⁽²¹⁾;

2. *El encuentro*: la heroína informa a Nunkui de su desgracia y le ruega ampararla (II;II-1;II-4). La heroína-anciana coge al armadillo y observa que éste carece de coraza; no obstante lo suelta y él desaparece hundiéndose (II-3);

3. *La dádiva*: Nunkui accede al ruego de la heroína, le enseña cómo distinguir la buena de la mala arcilla y le da las instrucciones para cumplir el oficio de la alfarería (II;II-1;II-2;II-4). La heroína-anciana retorna a su casa y fatigada duerme; sueña con Nunkui quien le revela su actorización como armadillo sin coraza y le enseña la alfarería (II-3);

c) *El retorno al poblado*: la heroína vuelve al lugar del que salió (II; II-1;II-2;II-4); por presuposición, la heroína-anciana despierta de su sueño (II-3).

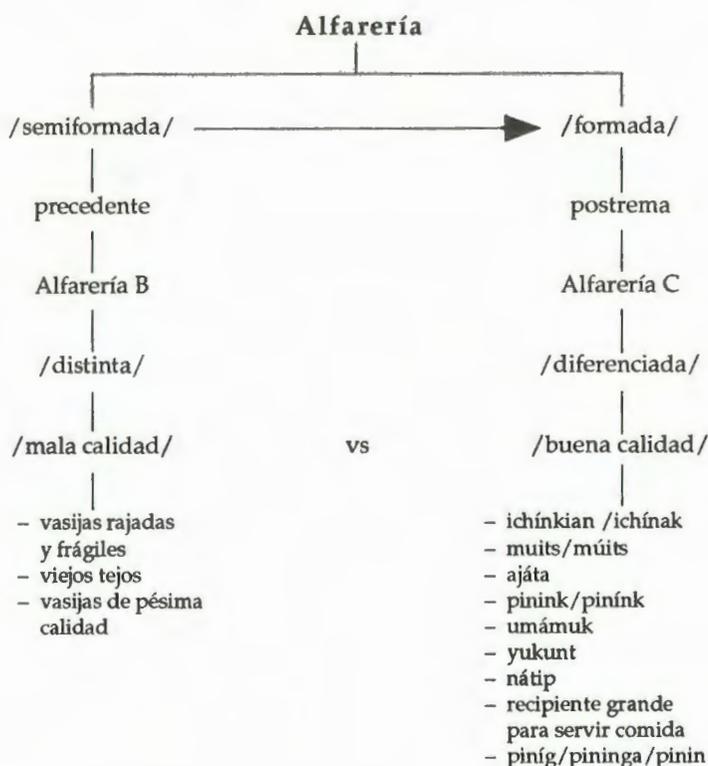
Es fácil constatar en el plano de superficie del relato que el propósito que persigue el sujeto-heroína no es el enfrentamiento directo con el anti-sujeto colectivo constituido por las mujeres nefandas, sino un *enfrentamiento indirecto*: ella se alía (conjunta) con la divinidad de la cual ellas se han apartado (están disjuntas); por lo tanto, si bien el programa de la heroína es contradictorio al de las mujeres nefandas, no encontramos ni confrontación ni dominación, pero sí una consecuencia adquisitiva, la dádiva de Nunkui que satisface la penuria inicial al hacerla pasar de la alfarería semivalorizada (B) que utiliza hasta entonces, a la alfarería plenamente valorizada (C). Se trata, así, del Programa Narrativo de Base del motivo del origen de la alfarería postrema o actual:

$$\text{PNB: } F [So_1 (S_3 \cup O_3) \longrightarrow (S_3 \cap O_3)]$$

PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función transformadora; So1: Sujeto Operador, Nunkui; S₃: Sujeto de Estado, la heroína; O₃: Objeto de Valor, las vasijas de arcilla plenamente formadas.

Por lo tanto, Nunkui ostenta aquí un estado de ánimo inédito –constituido por las categorías temáticas éticas *misericordia* y *compadecimiento* – que sustituye las categorías tímicas de su disforia –*enojo* y *disgusto* – precedentes. Gracias a su compadecimiento por el sufrimiento de la heroína y de las mujeres virtuosas, asume de nuevo el rol actancial de /destinadora/ y la heroína, respectivamente, el de /destinataria/. En la estructura profunda la función transformadora toma, a la vez, la categoría de la *donación* cuyos términos son la /entrega/ (II-4 "La dueña de la arcilla entregó a la mujer un múits y una piníg") y la /recepción/ del don o dádiva (II: "le sopló en las manos su mismo poder, despidiéndola"; II-1: "Núnkui le sopló la mano para darle habilidad"), susceptibles de ser colocadas en un esquema contradictorio a ser estudiado más adelante en 3.4.

Continuando con los sucesos del proceso en la etapa durativa del relato, comprobamos que éstos llevan a la aparición de la alfarería /formada/ o conversión de la materia en bruto –barro: arcilla, greda– a la materia elaborada –objetos: vasijas, recipientes – correspondiente a la alfarería tal como la conoce la civilización jíbara actual. Esta alfarería postrema, presente y última, no sólo es /distinta/ (mala/buena)⁽²²⁾ –como sucede en la etapa incoativa, frente a la /indistinción/ y /espontaneidad/ de la etapa *ex-nihilo*– sino que adquiere la propiedad de la /diferenciación/ en el transcurso de la operación del don, donación por medio de la cual el demiurgo Nunkui entrega a la heroína objetos de barro o cerámica con funciones claramente diferenciadas según las variantes textuales de nuestro segundo sub-corpus. Todo este proceso de transformación de la alfarería humana incipiente /semiformada/ a la alfarería /formada/, puede ser diagramado del siguiente modo:



A su vez y a nivel del discurso, los objetos que eran denominados genéricamente como "vasijas" o "tejos", pues pertenecían al orden de lo /continuo/, ahora son distinguidos por sus propiedades funcionales singulares, es decir que, obedeciendo al orden de lo /discontinuo/ o /discreto/⁽²³⁾, se discursivizan como una *colección paratáctica*⁽²⁴⁾ merced a su descomposición léxica en forma de *reónimos* lexemas o paralexemas, ya que son nombres-etiquetas con funciones semánticas estrictamente inherentes⁽²⁵⁾. Sin embargo, en algunas variantes encontramos barruntos de *objetos mágicos de arcilla* como veremos en el acápite 3.4.

En cuanto a la donación propiamente dicha, ésta no se limita desde luego a la entrega de los utensilios diferenciados por Nunkui /destinadora/ a la heroína /destinataria/, sino de transformar la capacidad de la heroína de /incompetente/ a /competente/ en el arte de la alfarería. Ello presupone la adquisición por parte de la heroína de las categorías temáticas genéricas/ saber hacer/ y /poder hacer/ correspondientes al programa gestual propio de la técnica alfarera actual en la civilización Jíbara, desde las invocaciones a la divinidad para que se le permita encontrar y reconocer la arcilla conveniente, hasta efectuar ella misma el procedimiento de fabricación de la alfarería según las normas o reglas⁽²⁶⁾ de orden preceptivo a modo de /comportamientos/ a realizar (prescriptivos: colocar la arcilla sobre una tablilla para que se oree) y a evitar (prohibidos: colocar la arcilla en la pared de la casa) e incluso las plegarias para cada acción durante la elaboración.

La superación de la etapa de la penuria, implica también el distanciamiento de la heroína tanto de las mujeres virtuosas obligadas por la necesidad al uso de los recipientes de desecho ("vasijas rajadas y frágiles", "viejos tejos") como de las mujeres nefandas que fabrican las "vasijas de pésima calidad". En efecto, al aceptar la heroína seguir las reglas dadas por Nunkui, sobremodaliza su competencia con las modalidades deónticas del /deber-hacer/ y entonces ocupa la categoría que le permite distinguir en el eje de los contrarios de la estructura elemental de la significación— la alfarería correcta de la incorrecta mientras que las mujeres ocupan la categoría de los subcontrarios, todo según el siguiente diagrama:



Se trata, pues, para la heroína, de una verdadera operación de adquisición o de satisfacción de una necesidad, en el plano cognoscitivo, de Objetos Modales que compensen la incapacidad sufrida en la etapa incoativa según el PNU₂ que ahora es reemplazado por el PNU₄:

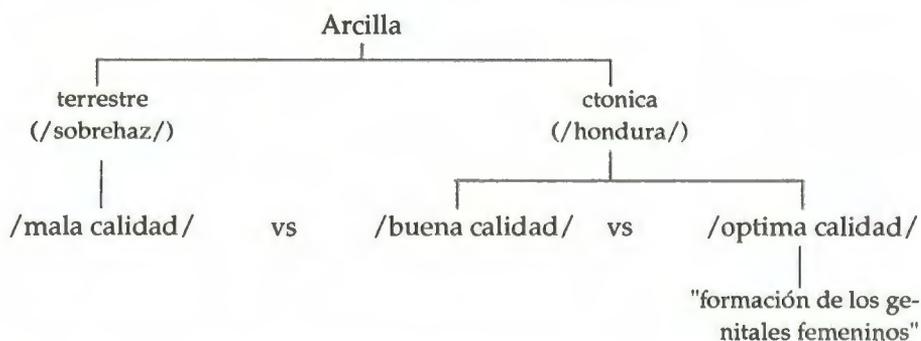
$$PNU_4: F[So_1 (S_1 \cup O_m) \longrightarrow (S_3 \cap O_m)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función recreadora; So₁: Sujeto Operador, la heroína; S₁: Sujeto colectivo de Estado, las mujeres virtuosas; O_m: Objeto Modal, /saber hacer/ y /poder hacer/.

Y, en el plano pragmático, la puesta en práctica de la serie de etapas correspondientes a la extracción de la greda, la elaboración y el uso o empleo de los objetos obtenidos⁽²⁷⁾.

Cabe señalar a este respecto que, a diferencia del motivo del origen de la arcilla donde ésta aparece gracias al cambio espacial de las categorías figurales celeste/terrestre, aquí la saca de la arcilla y la separación por su calidad obedece a la oposición categorial figural terrestre/ctónica, indicándose además la relación entre la arcilla buena y la óptima (II: "recogieron arcilla de máxima

calidad"; "-Esta era la mejor arcilla, la que servía para la formación de los genitales femeninos"; "[Nunkui] entró en su casa *jea* que tenía debajo de la mina y sacó unas hermosas vasijas": II-1, n. 4: "Nunkui le mostró la mejor calidad de la arcilla"; II-2: "encontró a Nunkui que separaba la arcilla buena de la mala", "toma, ésta es la verdadera arcilla"; II-3: "La mujer [...] lo sacó [armadillo = Nunkui] del agujero que estaba haciendo en la arcilla para escaparse [...] volvió a soltarlo en la mina, en la cual desapareció hundiéndose", "Nunkui suele guardar la mejor arcilla muy adentro y dejar la peor encima para los vagos", "Para que Nunkui haga salir la mejor arcilla, que suele tener escondida en la profundidad de la tierra"):



Siguiendo las reglas dadas por Nunkui para adquirir la competencia que se manifiesta en el *uso alfarero* social, la continuación del procedimiento se halla figurativizada sintagmáticamente (II, II-1, II-3, II-4) de modo seriado, es decir, en un *discurso programador* muy semejante al descrito de manera bastante condensada para la preparación y el consumo de los zapallos en el motivo de origen de la arcilla (cf. Ib-2). Si allí se trató de una *receta de cocina*, aquí de una auténtica *receta de alfarería* jibara que como la primera se da, a nivel del discurso, por medio de imperativos que manifiestan el /deber hacer/ de este oficio para pasar del plano cognoscitivo al plano pragmático, según la logósfera o código de apreciación estética⁽²⁸⁾ y la "moralización narrativa o evaluación axiológica del recorrido a partir de su resultado"⁽²⁹⁾ de conformidad con los criterios particulares de esta cultura cuando se trata de producir objetos de arcilla. La "programación temporal de las tareas"⁽³⁰⁾, esto es, del *trabajo de la alfarera*⁽³¹⁾, tiene la siguiente secuencia:

FIGURATIVO

- al llegar a la mina, antes de la excavación, exclamar:
"¡Abuelita, dame la mejor arcilla, para que nadie se burle de mí!"
- las mujeres gritan: "¡Abuela, abuela, 'nukúchrua'!"

- hacer tablillas "tatank", una para cada vasija
- preparar barbacoas para colocar las vasijas
- construcción de la vasija por medio de espiras de arcilla
- alisamiento con la cáscara "kuíship"
- cocinado, cubriéndolas con leña entre dos gruesos troncos
- untado con piedras rojas "pura" y blancas "kitiún"
- encharolado con brea "yukáip", "chipia" y cera de "kantse"
- plegarias "ánent" a cantar durante cada acción.

- olla para cocinar: "ichínkian" / "ichínak"
- vasija para el fermento del masato: "muits" "múits"
- recipiente para la maceración de las hojas de yuca: "ajáta"
- plato para servir comida: "pinink" / "pinínk"
- taza para beber cerveza: "umámuk"
- taza con pomo para la guayusa: "yukunt"
- vaso para el tabaco ritual: "nátip"
- fuente: "recipiente grande para servir comida"
- vaso para servir el masato: "piníg" / "pininga" / "pinim"

"extracción"

"elaboración"

"utilización"

/COMPORTAMIENTO/

El momento crucial de todo el proceso tecnológico de la construcción de estos objetos culturales –la alfarería o utensilios de arcilla– es, según la *moralización narrativa* del relato, tanto la manufactura como la torrefacción de la greda, operaciones que permiten el paso de la materia al estado bruto (/natural/) en el espacio paratópico "mina", al estado moldeado (/no natural/) en el espacio heterotópico "chacra" y finalmente reanimado (/cultural/) en el espacio tópico de referencia "casa", gracias a la intervención de los Sujetos Operadores "cuerpo" (de la alfarera) y "fuego" localizados esta vez en ciertos espacios utópicos particulares, el del "torno" ("tatank" o "tátan") y el del "horno" arcillero propio de la alfarería jíbara⁽³²⁾.

Si el procedimiento alfarero es correcto, es decir, si la evaluación axiológica del recorrido ha sido cumplida en buena y debida forma, los objetos logrados formarán parte de los utensilios, pero si éste es incorrecto –especialmente si se ha elegido una greda inconveniente– obliga a su exclusión (II-3: "Cuando las jóvenes fracasaban en la construcción de las vasijas por haber recogido la peor arcilla"); en otros términos, si en un caso se trata de la *progresión* hacia la finalidad propuesta, en el otro de la *regresión* hacia el estado inicial (II-3 [la heroína] "las mandaba nuevamente a la mina"). La sintaxis en la estructura profunda de las actividades técnicas alfareras son así *moralizadas discursivamente* como adecuada (flecha) e inadecuada (línea simple), es el siguiente esquema:



La progresión no es otra cosa que la *elaboración* plástica de la alfarería constituida por las operaciones (a) y (b) que permiten el paso de lo /dúctil/ (II:

"vasijas tiernas") a lo /rígido/ conveniente (II: "vasijas de barro, bien cocidas y muy resistentes"), es decir, a los objetos identificados por su sentido funcional y clasificatorio en la civilización Jíbara: para cocinar, para fermentar, para beber, para servir..., (b), por su parte, se realiza según II-4 en un lugar "fuera de la casa" de donde los esposos "trajeron cantidad" de objetos moldeados. Este sitio toma la figura –se ha visto en II, nota 11– de "chacra", lugar intermedio entre la "mina" y la "casa" en que los vegetales son cultivados, es decir, donde cambian del estado de alteridad /natural/ al de identidad /cultural/. Tal es la correspondencia semántica entre la agricultura, la cocina⁽³³⁾ y la alfarería, actividades primordiales de las sociedades humanas a las cuales ciertamente se podría agregar la cacería, la pesca, la textilera y la herrería⁽³⁴⁾.

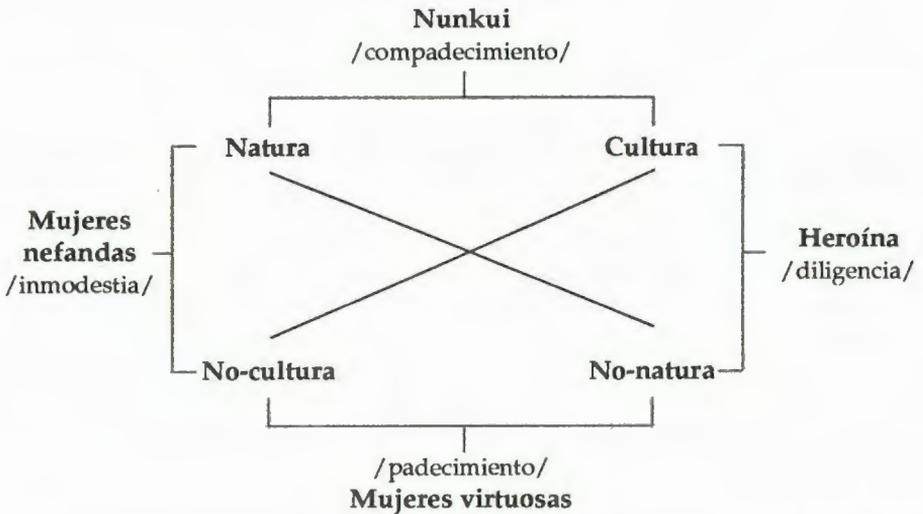
Como se puede constatar, es por medio de tales *enunciados preceptivos elementales* que el motivo se convierte en un medio muy eficaz de conservación y transmisión del estatuto civilizado de los conocimientos ancestrales, un verdadero dispositivo mnemotécnico del repositorio de los valores culturales de la nación Jíbara que desgraciadamente la aculturación termina por destruir, no sólo al imponer una desamentización generalizada sino al impedir su posible resemantización⁽³⁵⁾.

3.4. *Ad finem*: la deontología

En la última fase del relato, la heroína no sólo se limita a restablecer el *statu quo ante*, es decir, el equilibrio entre el mundo divino y el humano enunciado en 3.1 y luego desequilibrado en virtud de la afrenta a la divinidad hecha por las mujeres nefandas visto en 3.2. La modalización según las categorías temáticas genéricas /saber hacer/ y /poder hacer/ de la competencia de la heroína pertenecen al *orden de la civilización*, en el sentido que se trata de un hacer figurativizado por el *trabajo humano*, distinto tanto de la potencia demiúrgica –de orden alético y deóntico– como de la potencia generadora propia de la naturaleza; si en este motivo la divinidad cumple su función demiúrgica, el héroe la suya de *agente civilizador*.

De esta manera, las posiciones categoriales en la etiología de la alfarería se precisan a partir del demiurgo Nunkui quien, como prevé C. Lévi-Strauss, (1958:251), ostenta "la dualidad de naturaleza que de suyo pertenece a una misma divinidad: ora benévola ora malévol, según el caso"; Nunkui por su categoría temática ética *compadecimiento* se presenta como un mediador entre natura y cultura. Por su parte la heroína, gracias a su propia categoría temática ética, la *diligencia*, lo hará como un transformante de natura en cultura. Las

mujeres nefandas se hallan signadas con la categoría temática inmoral de la *inmodestia* pues niegan la cultura y afirman la natura y las mujeres virtuosas al definirse por su categoría temática genérica /no saber ni poder hacer/, es decir, por su *padecimiento*, no se asimilan ni a una ni a otra. En cuanto a los hombres, estos quedan excluidos del campo de la alfarería al ser considerados por el relato como entes puramente pasivos cuya competencia se halla definida por la categoría temática de la amoralidad, sólo tienen una muy breve función de adyuvantes de las mujeres virtuosas⁽³⁶⁾. He aquí el cuadro semiótico resultante:



Como agente civilizador, la heroína instituye el arquetipo de la *alfarera* en la civilización Jíbara; ella ostenta dos roles actanciales:

A) por su /saber y poder hacer/ sobremodalizado según el /deber hacer/, es un destinador-programador que como delegado de la divinidad, presenta también los sentidos:

a) positivo:

- "todas las mujeres iban a aprender la alfarería donde la mujer elegida por Nunkui"; "la mujer elegida cumplió con su deber de transmitir a los demás lo que había aprendido de Nunkui. Sus técnicas y sus plegarias ánent fueron

transmitidas entre los *shuar* de generación en generación, por medio de los ritos de iniciación de las jóvenes, en la celebración de *Nua-tsaank* " (II).

– "Esa mujer fue muy querida por todos y llegó a ser la maestra de muchas generaciones de jóvenes mujeres, deseosas de iniciarse en la alfarería" (II-3).

b) negativo:

– "Y las demás mujeres que le mezquinaban la arcilla y la molestaban vinieron a rogarle para que les enseñara. Mas ella, en desquite, no les enseñó" (II-1).

– "Por eso, las otras mujeres le suplicaban que les hiciera ollas. – Haz ollas también para mí – así le rogaban continuamente. Entonces (la mujer replicaba:) – Ahora me dicen así, pero antes no me tenían lástima. Con el mismo sufrimiento yo también les pedí arcilla, pero ustedes siempre me la mezquinaron" (II-4).

B) Por su *competencia mágica* modalizada merced al /hacer inagotable/ de *objetos mágicos*⁽³⁷⁾, es una destinadora-realizadora excepcional:

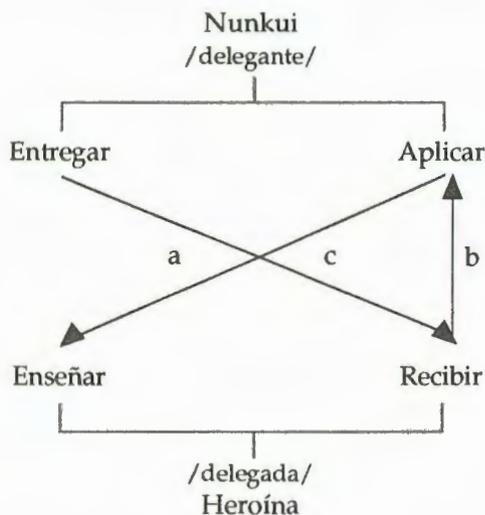
– "se había transformado en la mejor alfarera del mundo" (II).

– "Ella hacía rápidamente ("a montón")" (II-1).

– "En tan poco tiempo, la mujer que nunca en su vida había hecho una olla de barro, hizo tanta cantidad de ellas, que las otras mujeres, que solían burlarse de ella, venían a rogarle para que les hiciera a ellas también" (II-2).

– "La mujer sólo con arcilla, sin mezclarla con otros ingredientes⁽³⁸⁾, en un momento hacía las ollas. Rápidamente hacía una y otra olla. En un instante terminaba una olla, la colocaba en la barbacoa y empezaba otra. Cuentan que así hacía. Cuentan que hizo cantidad de ollas de toda clase. La mujer hizo toda clase de piníg, múits, ichínak... En poco tiempo la mujer repletó de ollas las barba-coas", "Agarraba arcilla, en un momento terminaba una olla, y una tras otra las colocaba en la barbacoa. No las terminaba en un día: en un ratito las hacía. También hacía ollas para otras mujeres. También alisaba ollas ajenas", "Cuentan que esa mujer hacía ollas excelentes. Así estuvo haciendo durante mucho tiempo", "¿Acaso las otras mujeres hacían rápido las ollas? ¿Acaso las otras mujeres hacían tantas ollas como ella? No hacían tantas. Esa mujer rápido hacía sus ollas. Cuando hacía ollas, hacía cantidad. Esa mujer no traía mucha arcilla: únicamente traía dos bloques envueltos en hojas. Cuentan que sólo con eso hacía cantidad de vasijas" (II-4).

Como se ve, la heroína en su rol de Sujeto Operador de la sanción –sujeto sancionador– se ha convertido en una /destinadora positiva/ en relación a las mujeres virtuosas y /destinadora negativa/ respecto de las mujeres nefandas; dos roles patémicos informan, entonces, su competencia: frente a las últimas es *vengativa* y frente a las primeras *compasiva*. En su función positiva, si el demiurgo es un mediador entre natura y cultura, la civilizadora como *delegada* de la divinidad⁽³⁹⁾ será un intermediario entre ella y las mujeres virtuosas a quienes retransmite el /saber y poder hacer/ del arte alfarero, todo lo cual permite hacer explícita la sintaxis del contrato entre Nunkui, patrona de la alfarería, y la heroína:



Este contrato se compone de las siguientes operaciones:

– en a) se efectiviza la *donación* que hace Núnkui a la heroína del /saber y poder hacer/ alfareros⁽⁴⁰⁾;

– en b) la heroína pone en práctica el /saber hacer/⁽⁴¹⁾ adquirido de la divinidad *demonstrando* su /poder hacer/ sea de modo normal (II;II-3) sea extraordinario (II; II-1; II-2; II-4);

– por último, en c) ejerce su *deontología*⁽⁴²⁾ de alfarera, cumpliendo a cabalidad el convenio acordado: la *sindéresis* profesional que permitirá la difusión y supervivencia del arte de la alfarería en la civilización Jíbara.

Al contrario, la sanción a las mujeres nefandas actualizada por Nunkui en 3. "¡Que queden estériles e incapaces de hacer lo poco que saben!", se hace ahora efectiva "Ellas se hicieron estériles y siempre más incapaces, despreciadas por todos", lo cual acarrea en la competencia de esas mujeres el rol patémico definitivo de la *vergüenza* ante la consideración social e individualmente, en la dimensión cognoscitiva, la incompetencia y, en la dimensión pragmática, la *impotencia*, ambas definidas por la sintaxis modal /querer/ pero/ no saber ni poder hacer/.

Finalmente, la moral del motivo, esto es, la moral social como sanción cultural, se enuncia a modo de *lección* aprendida, una auténtica prueba calificante de iniciación no sólo alfarera sino de obrar en general: "Aprendieron así que no hay que guardar para sí lo que se sabe, sino que debemos pasar con generosidad nuestros conocimientos a los que no saben, poniéndolo todo en común para el adelanto de todos". Esta moral o moraleja, al estatuirse como verdad revelada en una indeterminación temporal, semejante a la de las sentencias, las máximas, los proverbios, los dichos o los refranes, tiene carácter ucrónico y presupone el /saber hacer/⁽⁴³⁾ propio de la alfarería jíbara, sobremodalizado por el /deber ser/ proveniente de "una especie de autoridad que depende de "la sabiduría de los ancianos"⁽⁴⁴⁾. La transmisión de conocimientos y su usufructo colectivo –la *generosidad* que reemplaza al *egoísmo* – es, así, una de las reglas de convivencia y de conducta⁽⁴⁵⁾ plenamente integrada en el orbe ético de la vida Jíbara.

4. INTERVALO: ¿CÓMO SE ALONGAN LOS MITOS?

Al comentar en 2.1 la hipótesis de precedencia entre el sub-corpus que me permitió circunscribir el motivo etiológico de la arcilla y el reunido para estudiar el motivo del origen de la alfarería, dí a entender que ambos motivos eran a su vez precedentes del motivo de la inversión y reversión de la arcilla y la alfarería. Veamos ahora algunas razones de gramática narrativa y discursiva que apoyan ese acerto.

–Partamos de esta constatación de R. Barthes⁽⁴⁶⁾: "no hay ninguna narración que pueda separar la idea de su sucesión cronológica de la idea de su consecuencia lógica". Por lo tanto, el alargamiento de un relato –prolongación, alargamiento, dilatación o alejamiento– no se efectúa por un simple proceso de acumulación de acciones sino que tendrá en cuenta tanto el principio de causalidad como el principio de coherencia temporal *post hoc ergo propter hoc*, eso que el mismo R. Barthes llama en otro lado, "un organismo procesal" que

obedece a un "verdadero instinto de conservación del relato": "lo *consecutivo* es al mismo tiempo lo *consecuente*"⁽⁴⁷⁾. No obstante, ciertas narraciones en especial etnoliterarias y de literatura escrita contemporánea, se permiten quebrar ese principio con gran liberalidad, en forma de verdaderos "escándalos narrativos". Sin ir más lejos, tenemos el uso de la temporalidad eónica que es connatural a la narrativa mítica o, más puntualmente, la distorsión entre hechos y acciones del capítulo quinto del manuscrito de Huarochiri⁽⁴⁸⁾ al comenzar con la visita que hará el héroe Huatiacuri a su padre Pariacaca quien, en forma de cinco huevos, no ha nacido todavía; aquí la consecuencia lógica obtenida de la experiencia práctica entra en colisión con la sucesión cronológica: dentro de los cánones de verosimilitud común, no es posible que el hijo asista al nacimiento de su propio padre, pues la relación padre-hijo es irreversible. Al no observarse esta regla de secuencia lógica y cronológica "real", la serie implicativa de hechos y acciones del relato estalla en lo que sería una auténtica transgresión narrativa, un ininteligible.

Ello nos permite distinguir, entonces, entre la lógica y la cronología del *relato clásico y realista* que obra por referencias—extratextuales y estereotipadas—al mundo experimental, del "sentido común" o *referenciación*, de un lado, y del otro, la secuencia acrónica de hechos que obedece a su propio *continuum* coherente por referencia interna o *referencialización* que garantizan la legibilidad verosímil de la etnoliteratura, la *literatura oral*, la *narración surrealista*, la *nueva novela* o de los cuentos y novelas de *ciencia-ficción*, entre otros. En esta última circunstancia se precisa, para quien observa por fuera el contrato de emisión-recepción desde luego, no para quien está comprometido por ese contrato como auditor o lector coparticipante y en cierto modo cómplice—, de sustituciones y restituciones "racionalizantes", de probabilidad realista para el sentido común de ese observador que solicita referidos explícitos e irreversibilidades bien respetadas.

Sin embargo, en cualquier caso, las series de acciones se encadenan y avanzan gracias a lo que podría llamar *impulsos*, esto es, instigaciones e incitaciones que R. Barthes⁽⁴⁹⁾ agrupa sea como "notaciones de intención o de voluntad" bien ilustradas en nuestro caso por la decisión de la heroína de visitar la mina de arcilla sea por "reactivos" tales como el sobresalto de Nunkui ante la afrenta que recibe sea el "comienzo y cese" de un episodio que permiten la prosecución de otro episodio, por ejemplo, una vez que la heroína recibe las instrucciones de Nunkui sobre la alfarería, es inevitable que ésta las ponga en práctica sea, finalmente, el "equipolamiento" que ocurre en II-1 entre la orden o sugerencia del marido y la respuesta de la mujer. Aquí y allá las operaciones

triviales y fútiles se dan en forma condensada –por ejemplo, ida / retorno– pero en forma expandida los episodios que remiten ora, en el primer caso, a un gran modelo novelesco (por ejemplo, la declaración amorosa, la preparación y la ejecución de un asesinato o un rapto) ora, en nuestro caso, el Programa Narrativo de Base del motivo y sus secuelas como la donación de la alfarería y la deontología en la confección de los recipientes y vasijas de arcilla.

Ahora bien, las notas que anteceden se refieren a las series de hechos y acciones intratextuales, pero no hacen mención al eslabonamiento intertextual o mejor, en nuestro caso, a la secuencia de los motivos. La pregunta inicial sería la siguiente: ¿si lo propio de los motivos es que éstos se configuren de modo independiente del relato mayor que los acoge, lo cual permite su migración incontestable y su clasificación en forma de *index*, es posible someterlos a una secuencia o seriación más o menos coherente y obligada? Ello equivaldría a plantear una aporía entre la independencia y la obligatoriedad de la manifestación de los motivos, por ejemplo, sugiriendo al informante que él mismo ordene la emisión de sus relatos en forma de secuencias predeterminadas; pero el hecho es que los motivos se definen por su autarquía textual y toda coacción al informante es ética y científicamente inaceptable.

Modifiquemos, pues, la pregunta: ¿es legítimo para el analista construir una relación coherentemente hilada entre un conjunto o grupo de motivos? El asunto cambia de rostro ya que ahora se trata de los constructos que el estudioso puede realizar con su objeto de conocimiento: tal es la práctica folklórica antropológica, ya muy antigua, de organizar los relatos en forma de *gestas* o *ciclos*⁽⁵⁰⁾. Efectivamente, ¿un ciclo mítico no es más bien, en el fondo, un encadenamiento de motivos? Examinemos esta hipótesis. En la tradición occidental, una serie de fases míticas dadas por los informantes de manera dispersa y fragmentaria, al componerse para su edición son reunidas en conjuntos, en sergas, gracias a una denominación tomada del nombre de un sujeto-héroe individual o colectivo: las "hazañas de Hércules", la "gesta de Asdiwal", el "ciclo del Iwanch". El sujeto-héroe es a la vez el hilo conductor y el núcleo centrípeta de esas fases. Desde luego su ordenamiento puede ser objetado, pero ello ocurre raramente; la primera composición suele ser aceptada tal cual y las posteriores ediciones la repiten creando así una tradición cuyo criterio original de organización puede haber sido meramente intuitivo y casual. En segundo lugar, a falta de cronología que lo caucione, el orden toma como símil las fases de la vida humana, nacimiento, niñez, adolescencia, juventud, adultez, vejez, bajo un modelo de *vero-símil* biográfico y pseudo-histórico. A ello se suele agregar, si se cuenta con los textos respectivos, otras fases como el rito y el culto al héroe, al semidios o a la divinidad, según el caso.

Este género de filiaciones es poco útil para nuestros fines. Un motivo se compone con actores que no se repiten necesariamente en otro motivo, pero este último puede continuar la hilación argumental. Esto es lo que sucede, hemos visto, con el motivo del origen de la arcilla y el motivo del origen de la alfarería en que los actores del primero están exentos en el segundo; sin embargo, desde el telón de fondo de una visión teleológica, el primero anticipa prospectivamente al segundo, es su *prolepsis*, ya que la arcilla no se origina por sí y para sí sino en vista de la aparición de la alfarería; el segundo evoca retrospectivamente al primero, es su *analepsis* no sólo porque la materia de la alfarería es la arcilla y sin ésta es impensable aquella, sino porque ciertos efectos de realidad⁽⁵¹⁾ se presuponen irrefragablemente como las igualdades
arcilla buena: alfarería correcta :: alfarería incorrecta: arcilla mala

Es, pues, una *rección semántica*⁽⁵²⁾ en doble sentido la que traba ambos motivos y los hace solidarios entre sí. A partir de esta rección se puede observar la presencia de varias *isotopías semánticas* en el discurso que engloba los sub-corpora; estas recciones isotópicas son:

a) temáticas independientes como "avidez", "derrelicción", "perplejidad", "decepción", etc., para el primer sub-corpus y "jactancia", "humillación", "maldición", "diligencia", etc., en el segundo; y temáticas interdependientes como "buen" y "mal" comportamiento, el "emplazamiento" de la arcilla, la arcilla "buena" y "mala", etc.

b) figurativas independientes como "zapallo", "sopa", "cuchara", "bejuco", etc., en el primer sub-corpus y en el segundo "torno", "horno", "barbacoa", etc.; e interdependientes como "arcilla", "ollas", "pininga", "fuego", la "receta de cocina" y la "receta de alfarería", etc.

Por lo tanto, el alongamiento de los motivos se producirá semióticamente, merced, por lo menos, a los fenómenos de orden intertextual e interdependiente tanto retóricos (*prolepsis* y *analepsis*) como semióticos (*rección* e *isotopías semánticas*) descritos; ellos ponen en evidencia la trabazón argumental, sus determinaciones y dependencias, es decir, su sistema de coerciones narrativas más allá y por encima de los temas y figuras que componen cada motivo, haciéndolos independientes.

Ahora cabe preguntarse, ¿es dable aprovechar, para esos mismos fines, la experiencia antropológica en el tratamiento de los mitos? Uno de los procedimientos de colación intertextual de los relatos más conocido, es el de

transformación por inversión y permutación de mitos de una etnia en otra empleado por C. Lévi-Strauss⁽⁵³⁾. Este medio de interpretación narrativa consiste en las siguientes operaciones:

- a) un debilitamiento de las oposiciones;
- b) dos inversiones; y
- c) dos permutaciones, una de las cuales equivale a una inversión.

Tal procedimiento que ha sido ampliamente utilizado y discutido⁽⁵⁴⁾, deriva de la propuesta según la cual todo mito considerado como el conjunto de sus variantes, se reduce a una relación canónica del tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_a^{-1}(y)$$

donde a/b es una oposición cualitativa de términos, x/y una oposición cualitativa de funciones; allí $F_f(t)$ significa que el término t posee la función f y $F_a^{-1}(y)$ significa:

a) que ha habido inversión del valor del término a en un valor inverso a^{-1} ;

b) que ha habido intercambio entre un valor de término y un valor de función, manifestado retóricamente por una metamorfosis: "una criatura sobrenatural que no era chotacabras más que de nombre, es decir en sentido figurado, se convierte en ave en sentido propio cuando, al desaparecer físicamente, confía la arcilla a los humanos, materia prima de la alfarería que, *sub specie naturae*, sólo su contrario es capaz de trabajar"⁽⁵⁵⁾;

c) que la forma de la fórmula no es trivial merced a este cierre, "múltiple distorsión que siempre vemos aparecer en la fase final de una transformación mítica"⁽⁵⁶⁾.

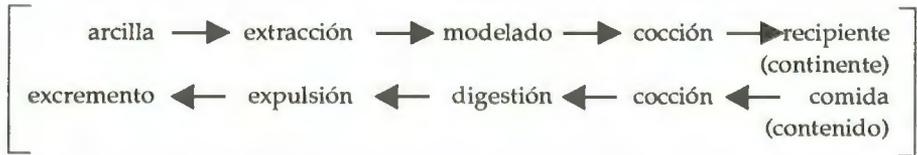
A partir de este "componente esencial del *armazón formal* que coacta las producciones míticas del imaginario humano", C. Lévi-Strauss infiere la hipótesis sobre el origen mítico –conjunto y sistemático– de los celos conyugales y la alfarería, esto es, la correspondencia de un estado de ánimo o pasión y un oficio: "los celos, la alfarería y el chotacabras forman un sistema"⁽⁵⁷⁾. Estamos, pues, frente a dos actantes, la Mujer (b) y el Chotacabras (a), y dos funciones, los celos (x) y la alfarería (y); ello plantea de inmediato la correlación de la relación entre el Chotacabras y la alfarería⁽⁵⁸⁾ que incita a proponer la observación de las funciones opuestas del Hornero⁽⁵⁹⁾ en un conjunto de mitos encontrados en una zona geográfica distinta y alejada de la de los Jíbaros, el Chaco y el territorio Cashinahua. Así, se atribuye al Hornero las funciones del buen entendimiento conyugal y la confección de la alfarería, ocupando en la fórmula el término a^{-1} .

Pero al estar el Hornero ausente de los mitos jíbaros, no puede operar como término; la hipótesis es entonces que, por el intercambio de su valor de término con un valor de función según vimos en b)⁽⁶⁰⁾, el Hornero opera como función, todo lo cual nos lleva a plantear un caso de la fórmula universal⁽⁶¹⁾:

$$F_j(e) : F_p(f) \approx F_j(f) : F_{e^{-1}}(p)$$

donde $j(=x)$ = "celos", $p(=y)$ = "alfarería", $e(=a)$ = "Chotacabras" y $f(=b)$ = "Mujer".

Por su parte en el paralelo entre el destino cultural de la arcilla y el de los alimentos, éste invierte a aquel⁽⁶²⁾:



transformación que también comprende a la alfarería que transmuta una materia en forma /continente/ corporal de un /contenido/ y al cuerpo de la mujer homologado simbólicamente a una alfarera en el mito de Pandora⁽⁶³⁾. La fórmula explica otros mitos donde se relaciona el código⁽⁶⁴⁾ corporal y el código cosmológico: la cabeza separada del cuerpo se transforma en la luna y los excrementos eyectados se transforman en meteoros ingeridos por la rana, episodio correspondiente a la distorsión vista en c); igualmente el código cosmológico de luna y sol con el código sexual de macho y hembra, donde la distorsión cierre alude a la mujer metamorfoseada en tapir y meteoro, mientras que la función de estos últimos es igual a la luna.

Finalmente, al considerar la correlación dialéctica continente/ contenido en relación a los orificios del cuerpo, C. Lévi-Strauss⁽⁶⁵⁾ emplea la imagen de la botella de Klein para explicar las oposiciones cuerpo/tubo, es decir, cuerpo/caña (pipa-cerbatana); así obtiene una transformación entre tres posibilidades: "1. El cuerpo del héroe entra en un tubo que le contiene. 2. Un tubo que era contenido en el cuerpo del héroe sale de él. 3. El cuerpo del héroe es un tubo o bien un lugar donde alguna cosa entra, o bien de donde alguna cosa sale. De extrínseco en un principio, el tubo se vuelve intrínseco; y el cuerpo del héroe pasa del estado de contenido al de continente [...] Dicho de otro modo: el cuerpo contenido es al tubo continente como el tubo contenido es a un continente que no es más que un cuerpo (pero asimismo tubo)".

Dentro del marco de este trabajo no nos toca, por cierto, glosar lo bien fundado de la fórmula canónica establecida por C. Lévi-Strauss⁽⁶⁶⁾. Solamente cabe observar algunas discordancias que competen directamente a nuestro corpus de estudio:

a) Las variantes que componen los motivos etiológicos de la monogamia, el zapallo, la arcilla y las manchas de la luna, muestran estos motivos sea combinados sea independientes; sólo se da de modo autónomo el motivo del origen de la alfarería.

b) La función "celos" (x), es decir, ese "sentimiento penoso experimentado por una persona por ver que otra cuyo cariño o amor desearía para sí sola lo comparte con una tercera, o por ver que otra persona es preferida a ella misma por alguien" como define el diccionario, estado de ánimo atribuido al actor Aoho, Auju, Aúju o Aujú (Chotacabras: *Caprimulgus*; *Nyctibius grandis*), no informa su competencia –ni la de los demás actores concurrentes Nantu (luna) o Etsa (sol)– en el motivo del origen de la arcilla, tal como lo tenemos demostrado⁽⁶⁷⁾; ese actor presenta inicialmente los roles patémicos de la *repulsión* y el *encono* frente a Nantu, en seguida el rol patémico y ético de *ávida*, así como el rol temático de *deceptor*; luego de la transformación del PNB, los roles patémicos de *derrelicción* y *conciliación* fracasada frente a Nantu. Los roles temáticos de "mujer" y "esposa" o de "pájaro nocturno" se vierten desde un comienzo en la competencia de Auju: en el primer caso siendo actor figurativo antropomorfo se convierte en zoomorfo, en el segundo mantiene su calidad de actor zoomorfo;

c) El estado de ánimo *celos* aparece en el motivo del origen de la monogamia⁽⁶⁸⁾ a través del vertimiento en la competencia ora de Nantu ora de Etsa del rol patémico disfórico *celoso* que enfrenta a ambos; allí Auju como "mujer" y "esposa" ostenta especialmente los roles patémicos de *sensual* y *seductora* junto con el rol temático de *ofensora* y, luego de la transformación del PNB, los roles patémico *contrariada* y temático figurativizado como Chotacabras. En el motivo del origen del zapallo, Nantu es igualmente *celoso* frente a Etsa y a causa de Auju; ésta última presenta los roles patémicos y éticos de *avidez* y *abulia*, y luego de la transformación del PNB los roles patémico *solitaria* y temático Chotacabras. En ambos motivos Auju *provoca los celos* y es el *objeto de los celos* de Nantu o Etsa –ellos sienten celos, son *celosos*–, pero en ningún momento ella es sujeto de esa pasión: es, al contrario, la "paciente" de los celos de sus maridos. Por último, en el motivo etiológico de las manchas de la luna Auju mantiene sus roles temáticos de "mujer" y "esposa" –compartidos en Ic-2 con la "hermana" de Nantu– y, como *deceptora*, presenta los roles temáticos, éticos y

tímicos *escrupulosa, ansiosa*; bajo la figura actorial de Anga, los roles patémicos *curiosa y derrelicta*. Ni la competencia de Aju-Anga ni la de cualquier otro actor de este motivo se halla calificada con la pasión de los *celos*.

d) ¿Qué hay de los *celos* en el motivo de la etiología de la alfarería? No aparecen expresamente mencionados en los textos de las variantes consideradas (no hay ningún actor celoso, como lo son Nantu o Etsa en el motivo del origen de la monogamia). Sin embargo, el plano de presuposición del relato permite deducir ese estado de ánimo en la competencia del actor colectivo mujeres nefandas como un término conceptual complejo (un rol temático y tímico a la vez) susceptible de integrar el campo léxico de la *aversión* (cf. nota 16) dependiente de la categoría tímica *disforia* y cuyos términos manifestados en este motivo son, como se ha visto: *seducción, amor defectivo, envidia, malevolencia, mezquindad, egoísmo, odio, burla y engaño*. Aquí las mujeres virtuosas y sobre todo la mujer heroína se constituyen en el "objeto paciente" contra el que se dirige la *aversión* de las mujeres nefandas.

e) Como ya se demostró, en el motivo del origen de la arcilla no obra ninguno de los actores del motivo del origen de la alfarería. La mujer-chotacabras y el demiurgo Nantu-Etsa del primero no tienen nada que ver con la mujer-heroína, es decir, la alfarera y el demiurgo Nunkui del segundo, de tal manera que si se le asigna al oficio de la alfarería el símbolo (y) de la fórmula, el símbolo (b) sería incongruente pues designaría, a la vez, a la mujer-chotacabras y a la mujer-heroína-alfarera, incluyendo en un mismo término dos actores con funciones distintas: originar con la transformación de su propio cuerpo – dimensión pragmática– la materia arcilla o greda del primero y transmitir a las mujeres el saber – dimensión cognoscitiva– el arte de la alfarería, del segundo.

f) Si se acepta que (b) simbolice solamente el término "mujer" común al Chotacabras y a la heroína-alfarera, quedaría por resolver la simbolización de (c) = "celos" que no compete ni al Chotacabras ni a la heroína-alfarera ya que, como se ha visto, ambos actores no *sienten* sino que *provocan* (queriéndolo o no) y *padecen* los efectos de los celos pero no los *sufren*; ese estado de ánimo corresponde sea a Nantu sea a Etsa y, como *aversión*, a las mujeres nefandas⁽⁶⁹⁾. Finalmente, en cuanto al término a¹ que C. Lévi-Strauss atribuye al Hornero en los mitos del Chaco y de los Cashinahua, si nos atenemos a los márgenes de nuestro corpus constituido con variantes tomadas de la etnia Jíbara, ese término podría ser representado, dado el caso, por Kujánchan del motivo de los orígenes de las manchas de la luna, ya que efectivamente este actor ocupa en la estructura espacial el lugar inverso al de Nantu (cf. Ic-3), pero eso es todo. La correspon-

dencia por inversión espacial no comprende todas las "valencias semánticas" que C. Lévi-Strauss (1986:59-61) atribuye a Chotacabras/Hornero.

Por lo tanto, si bien la lectura de la propuesta levi-straussiana no implica plantear que los dos actantes Chotacabras y Mujer se encuentran en una relación de oposición cualitativa y que esta colocación relacional supondría, en el nivel semántico, la oposición cualitativa de las funciones celos/alfarería, dado que esta fórmula no se sintagmatiza directamente en el corpus (no encontramos ningún enfrentamiento entre la Mujer alfarera y el supuesto Chotacabras celoso), en cambio lo que se produciría, en el caso de probarse la alianza Chotacabras-celos, sería más bien una *conexión metafórica* entre las isotopías semánticas-códigos-de los celos conyugales y de la alfarería. Pero, reitero, esta posibilidad está fuera de nuestro alcance.

Exploremos, pues, otra solución que sin salir de la producción etnoliteraria de un área geográfica determinada, en nuestro caso la amazonía, explique el fenómeno constatable de inversión y reversión semántica característica de una serie argumental mítica. Por ejemplo, entre los estudios semióticos de los mitos, podría considerarse uno de los ocho procedimientos elementales en la generación de nuevos motivos estudiados por E. Meletinsky: "La inversión 'en espejo' del motivo, es decir, la adición de un nuevo motivo que contiene una acción inversa o una acción inversamente dirigida"⁽⁷⁰⁾. A manera de ilustraciones, Meletinsky señala el encajamiento, en un mito de creación, de un episodio de pérdida que supone una posesión anterior, antes de una readquisición; la reversibilidad del movimiento del caos al cosmos y a un nuevo caos; la ida y vuelta; la muerte y la resurrección.

Si partimos ahora de la idea de E. Meletinsky pero en calidad de hipótesis, diríamos que el alongamiento de un motivo o una serie de motivos, procede tanto por inversión como por reversión argumental de un motivo tomado como base o de los motivos que conforman una serie cualquiera. De esta manera, si se toma como serie paradigmática la constituida por la trabazón del motivo del origen de la arcilla y de la alfarería, el nuevo eslabón a sumárseles por inversión argumental involutiva –ya que se trata de una evolución, pero regresiva– será la reversión de la alfarería en arcilla, tal cual aparece en la variante α tomada de la etnoliteratura cashinahua que paso a estudiar en seguida.

5. LA INVERSIÓN Y REVERSIÓN DE LA ARCILLA Y LA ALFARERÍA

El relato contenido en la variante α plantea desde un principio la preexistencia de la arcilla, la cerámica, el hilado, el tejido y el arte culinario. A partir de este fondo panorámico de valores en la competencia del mundo cashinahua, comienza diseñarse el argumento del relato; veamos a continuación su desarrollo secuencial.

5.1 *Ex-nihilo*: una pasión extraña

Siguiendo la propuesta de E. Meletinsky anteriormente comentada, aquí nos topamos con una primera inversión: esta vez se trata de un hombre que cumple no sólo el oficio que le es pertinente dentro de la civilización cashinahua y amazónica en general—cacería, agricultura—sino también las tareas socialmente atribuidas a las mujeres: la alfarería, la textilería y la cocina.

De esta manera, los enunciados incoativos del relato plantean *ex-nihilo* un estado pasional "extraño" en el cual el Sujeto actorizado como "un hombre" posee una competencia —un /saber hacer excesivo/ para su condición de hombre— que, desde el punto de vista cultural, integra los roles temáticos fundamentales de la civilización cashinahua: es alfarero, tejedor, cocinero, cazador y agricultor. Así, su competencia aparece modalizada positivamente por los roles patémicos *diligencia* y *parsimonia* en su /querer hacer/ respecto de la elaboración alfarera y negativamente por la modalidad halotáctica /desear no dejar hacer/ a alguien en relación a su alimentación, todo lo cual colisiona el /deber hacer/ social ("ese es un trabajo exclusivo de mujeres") remarcando con ello la categoría temática genérica que lo define, su /estar-ser/ pasional figurativizado por el *ostracismo* o auto-exclusión del grupo. Tal situación configura el siguiente Programa Narrativo de Uso:

$$\text{PNU}_1: \text{F} [\text{So} \longrightarrow (\text{S} \cup \text{O})]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, distanciamiento; Sujeto operador y Sujeto de estado, un hombre; O: Objeto de Valor, sistema social.

5.2 *Ab initio*: la inversión arcilla/mujer

la mujer, causa eficiente de la alfarería, se metamorfosea en su producto; de físicamente exterior se convierte en moralmente integrada a éste. Entre

la mujer y la vasija, una relación metonímica se convierte en relación metafórica.

C. Lévi-Strauss, 1986:164.

Una cesura en el *continuum* temporal eónico ("Un día") y un enunciado cronológico a partir de esa puntualidad ("Al día siguiente"), así como dos localizaciones espaciales, utópica de inversión –la mina de arcilla "cerca del río"– y paratópica –el "pueblo"–, inauguran la fase incoativa de este relato. Entre esas puntualidades temporales y espaciales transcurre el episodio en que se realiza la metamorfosis de la arcilla que toma la forma de mujer.

Dicha antropomorfización aparece discursivizada como metáfora: si normalmente la arcilla /informe/ adquiere la calidad de /formada/ bajo la figura de vasija (transformación por metonimia), ahora lo hace a través de la figura de mujer⁽⁷¹⁾. Se trata, pues, de una sustitución figurativa que permite una redistribución actorial mas no actancial, ya que tanto una como la otra son Objetos de valor en relación al Sujeto de estado quien, de encontrarse normalmente conjunto con el primero y disjunto del segundo (se trata de un hombre solo), ahora invierte su situación según el siguiente Programa Narrativo de Base:

$$\text{PNB: } F[\text{So}(\text{O}_1 \cap \text{S} \cup \text{O}_2) \longrightarrow (\text{O}_1 \cup \text{S} \cap \text{O}_2)]$$

PNB: Programa Narrativo de Base; F: Función, inversión; So y O₂: Sujeto Operador y Objeto de Valor, mujer de arcilla, S: Sujeto de Estado, el hombre; O₁: Objeto de Valor, vasijas.

Lo que en términos de E. Meletinsky es una "acción inversamente dirigida" se da, entonces, como conjunción del Sujeto de estado con el nuevo Objeto de valor, conjunción figurativizada en el matrimonio ("Vivieron como marido y mujer") y de esta manera cambia también la situación de *ostracismo* en que se encontraba el Sujeto de estado por la de *cuasi-integrado*, ya que ahora reduce su /saber hacer/ y sólo ejerce los oficios prescritos por la sociedad cashinahua para el hombre –cazador, agricultor– mientras que su mujer de arcilla asume los roles temáticos que normalmente competen a la mujer: alfarera, tejedora y cocinera.

$$\text{PNU}_2: F[\text{So} \longrightarrow (\text{S} \cap \text{O})]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, cuasi-integración; So: Sujeto Operador, mujer de arcilla; S: Sujeto de Estado, el hombre; O: Objeto de Valor, sistema social (parentesco).

La comunidad cashinahua, es decir, el Sujeto observador colectivo al ignorar la situación de la pareja –la cual se mantiene bajo la categoría del/secreto/ (/ser/pero/no parecer/) y comparte la función actancial del Deceptor, permanece en el plano virtual cognoscitivo (/querer saber/) del relato y sólo expresa el rol patémico *admiración* ante la categoría figurativa estética *belleza* aplicada a la mujer de arcilla:

$$\text{PNU}_3: F [\text{Dr} \longrightarrow (\text{Drio} \cup \text{Om} / \text{saber}/)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, ocultamiento; Dr: Destinador, marido y mujer de arcilla; Drio: Destinatario, comunidad; Om /saber/: Objeto Modal, ¿Cuál es la naturaleza de la mujer de arcilla?

La mujer de arcilla se desempeña entonces con los roles patémicos contrarios, por un lado, es *seductora* y, por el otro, es *fiel* frente al marido y *rechazadora* respecto de los varones de esa comunidad.

5.3 *Media ad finem*: la permuta mujer-arcilla/mujer-humana

Estando así las cosas, de nuevo el *continuum* temporal se ve interrumpido ("Un día") con un episodio de re-inversión narrativa. En efecto, el Sujeto de estado que se encuentra conjunto con la mujer de arcilla, pasa al estado de disjunción de ésta por medio de un contrato de intercambio de Objetos de valor equiparables: el traspaso de esposas jóvenes y hermosas. Esta permuta se produce gracias a una exacerbación pasional en otro Sujeto de estado –"un compañero del marido" –destacado del actor colectivo Comunidad y quien/quiere estar conjunto/ ("deseaba con locura") a la mujer de arcilla:

$$\text{APNB}: F [\text{So}(\text{O}_1 \cap \text{S}_1 \cup \text{O}_2 \cap \text{S}_2 \cup \text{O}_1) \longrightarrow (\text{O}_1 \cup \text{S}_1 \cap \text{O}_2 \cup \text{S}_2 \cap \text{O}_1)]$$

APNB: Anti-Programa Narrativo de Base; F: Función, permuta; So y S_i: Sujeto Operador y Sujeto de Estado, compañero del marido; O_i: Objeto de valor, mujer de arcilla; S_i: Sujeto de Estado, marido de la mujer de arcilla; O₂: Objeto de Valor, mujer del compañero del marido.

Como se ve, el marido de la mujer de arcilla al entregarla a su compañero y, a su vez, al entrar en conjunción con la mujer de éste, adquiere su *integración plena* en el grupo social del cual se mantuvo inicialmente distanciado. Al contrario, el compañero ahora conjunto con la mujer de arcilla, devela el secreto de la verdadera naturaleza de ésta por confidencia de ella misma:

$$\text{PNU}_4: F [\text{Dr} \longrightarrow (\text{Drio} \cap \text{Om}/\text{saber}/)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, revelación; Dr. Destinador, mujer de arcilla; Drio: Destinatario, compañero del marido original; Om/saber/: ¿Cuál es la naturaleza de la mujer de arcilla?

Este /saber/ comprende además el conocimiento de las implicancias de esa naturaleza de la mujer de arcilla, en especial de su posible dilución y, por cierto, su retorno al estado original pertinente: la arcilla informe.

5.4 *Ad finem*: la reversión mujer/arcilla

La última secuencia es igualmente segmentable por la cesura en el *continuum* temporal "Un día" pero, en esta oportunidad, se introduce tanto una apreciación temporal "hacia un bonito tiempo" como la *cronía* o puntualidad cronológica, "Hacia el medio día", otorgando así al relato cierto efecto de sentido, "realidad" histórica. En cuanto a la espacialidad, aquí se introduce una nueva localización utópica de reversión –"mucho más lejos de lo que pensó"–, opuesta y paralela a la primera:

- a) el espacio heterotópico circundante: el lugar de cacería de monos; y
- b) el espacio heterotópico circundado: el sitio de roza y el árbol donde se produce la dilución de la mujer de arcilla.

En esta secuencia, el último Programa Narrativo de Uso que, como se ha visto, se da en el plano cognoscitivo, pasa al plano pragmático. Si el relato se plantea a partir de la pasión de la alfarería que afecta la competencia del primer marido de la mujer de arcilla, ahora se cierra a partir de la pasión expresa en la competencia del segundo marido, la cacería: como la primera lleva a la inversión de la arcilla en mujer, ésta conduce a la reversión de la mujer a su estado original, "un feo charco de barro líquido". El proceso de esa acción que podría llamar "acción reversa" –paralela a la "acción inversa" de E. Meletinsky– se actualiza, a su turno, por medio del siguiente Programa Narrativo de Uso:

$$\text{PNU}_5: F [\text{So} (\text{S}_2 \cap \text{O}_1) \longrightarrow (\text{S}_2 \cup \text{O}_1)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, reversión; So y S₂: Sujeto Operador y Sujeto de Estado, segundo marido; O₁: Objeto de Valor, mujer de arcilla.

$$\text{PNU}_4: F [\text{Dr} \longrightarrow (\text{Drio} \cap \text{Om}/\text{saber}/)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, revelación; Dr. Destinador, mujer de arcilla; Drio: Destinatario, compañero del marido original; Om/saber/: ¿Cuál es la naturaleza de la mujer de arcilla?

Este /saber/ comprende además el conocimiento de las implicancias de esa naturaleza de la mujer de arcilla, en especial de su posible dilución y, por cierto, su retorno al estado original pertinente: la arcilla informe.

5.4 *Ad finem*: la reversión mujer/arcilla

La última secuencia es igualmente segmentable por la cesura en el *continuum* temporal "Un día" pero, en esta oportunidad, se introduce tanto una apreciación temporal "hacia un bonito tiempo" como la *cronía* o puntualidad cronológica, "Hacia el medio día", otorgando así al relato cierto efecto de sentido, "realidad" histórica. En cuanto a la espacialidad, aquí se introduce una nueva localización utópica de reversión –"mucho más lejos de lo que pensó"–, opuesta y paralela a la primera:

- a) el espacio heterotópico circundante: el lugar de cacería de monos; y
- b) el espacio heterotópico circundado: el sitio de roza y el árbol donde se produce la dilución de la mujer de arcilla.

En esta secuencia, el último Programa Narrativo de Uso que, como se ha visto, se da en el plano cognoscitivo, pasa al plano pragmático. Si el relato se plantea a partir de la pasión de la alfarería que afecta la competencia del primer marido de la mujer de arcilla, ahora se cierra a partir de la pasión expresa en la competencia del segundo marido, la cacería: como la primera lleva a la inversión de la arcilla en mujer, ésta conduce a la reversión de la mujer a su estado original, "un feo charco de barro líquido". El proceso de esa acción que podría llamar "acción reversa" –paralela a la "acción inversa" de E. Meletinsky– se actualiza, a su turno, por medio del siguiente Programa Narrativo de Uso:

$$\text{PNU}_5: F [\text{So} (S_2 \cap O_1) \longrightarrow (S_2 \cup O_1)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, reversión; So y S₂: Sujeto Operador y Sujeto de Estado, segundo marido; O₁: Objeto de Valor, mujer de arcilla.

Los roles patémicos que afectan al segundo marido revierten igualmente los del primero: la *distracción* se opone a la *diligencia* y el *remordimiento* e *inquietud* a la *parsimonia*; incluso en la propia competencia de este segundo marido el rol patémico inicial *desear con locura* se convierte ahora en *loco de pena* figurativizado por el "llanto" excesivo ("Lloró mucho tiempo"), contrapunto figurativo del "llanto por impotencia" (II) y del "llanto amargo" (II-2) característicos del *sufrimiento* que acarrea toda carencia.

La sanción del relato recae sobre este segundo marido quien solicita la devolución de su primera mujer, pero fracasa al no tener modo de realizar un intercambio pertinente. De ahí que proceda una última transformación, esta vez por metonimia: el viudo de la mujer de arcilla –cuyo último rol patémico es el *enternecimiento* figurado por el "arrullo"– sustituye a su mujer desaparecida por una muñeca que porta sus vestidos:

$$PNU_6: F [So (O_1 \cap S_2 \cup O_3) \longrightarrow (O_1 \cup S_2 \cap O_3)]$$

PNU: Programa Narrativo de Uso; F: Función, sustitución; So y S_2 : Sujeto Operador y Sujeto de Estado, segundo marido; O_1 : Objeto de Valor, mujer de arcilla; O_3 : Objeto de Valor, muñeca vestida.

La cadena de sustituciones por metáfora y por metonimia descritas, demuestra bien el alcance que, en su momento, diera R. Jakobson a los tropos en la constitución de la narrativa oral o escrita. La intervención de estas figuras del discurso en la programación de las acciones que hacen avanzar los argumentos es, como se ha constatado, de importancia capital para el conocimiento de la etnoliteratura.

6. CODA: POCO MENO

en homenaje a Philip Glass

El corpus etiológico jíbaro sobre la arcilla y la alfarería originalmente constituido por C. Lévi-Strauss para ilustrar su hipótesis antropológica sobre "un espacio clasificante para las estructuras formales –sintáctico-semántico– constituyente del armazón de los mitos"⁽⁷²⁾, ha sido ampliado y puesto bajo la luz del análisis semiótico narrativo y discursivo, especialmente en lo que concierne a la estructura de los motivos.

Al desbrozar los textos de ese corpus y separar los fragmentos discursivos correspondientes a cada motivo, se ha podido independizar en el primer sub-corpus cuatro de ellos –origen de la monogamia, el zapallo, la arcilla y las manchas de la luna– y sus variantes; en el segundo sub-corpus, se ha incluido las variantes que contienen el motivo del origen de la alfarería. Ahora bien el examen cuidadoso de las categorías tímicas y axiológicas de los estados de ánimo, de los roles patémicos, además de las figuras icónicas y oficios allí narrativizados, ha puesto al descubierto el hecho de que *la pasión de los "celos conyugales" no simboliza ni el origen de la arcilla ni el de la alfarería, por lo menos dentro de la mítica de la civilización jíbara*. En este sentido, quedaría por revisar las restricciones semánticas y las funciones semi-simbólicas de las variantes correspondientes a los mismos motivos en otras áreas culturales, siguiendo la vía y el itinerario propuestos por C. Lévi-Strauss.

El análisis de los planos sintáctico y semántico de los relatos mencionados, susceptibles de constituir una hilación argumental, nos ha permitido plantear igualmente la existencia de ciertas regularidades de lógica narrativa y de reción semántica mítica capaces de justificar la *secuencialidad taxonómica* entre los motivos a ser seriados. En este aspecto, la idea de E. Meletinsky sobre la adición de un motivo que contenga "una acción inversa" a la propuesta en otro motivo, es capaz de explicar satisfactoriamente ese fenómeno particular de hilación argumental mítica; a ello se añade, gracias a la observación de la variante cashinahua incluida como *addenda* en nuestro corpus, otra "acción reversa" cuya intriga termina por cerrar la serie: el retorno a la situación inicial del argumento.

Tal es igualmente, pienso yo, el itinerario narrativo ejemplarmente condensado por Philip Glass en su ópera *Akhenaton* hace más de dos lustros (1984). En ella se relata la propuesta, la inversión y la reversión del culto al dios egipcio Amon en el período histórico Amarna (1,375 a. de C.) y las consiguientes fuerzas de permanencia, subversión y conservación político-religiosas que caracterizaron esa época, notable paralelo temático y musical del contrapear mítico estudiado. Al concluir este trabajo, debo rendir homenaje a la incomparable labor de este gran músico-dramaturgo quien, a fines del siglo veinte, prosigue⁽⁷³⁾ el diálogo entre mito y música inaugurado por el *Orfeo* de C. Monteverdi, simbiosis mítico-musical que R. Wagner, como no deja repetidamente de recordarnos C. Lévi-Strauss, llevó a su acabada realización en una época y en un ambiente donde la cultura literaria ejercía un menosprecio militante contra la etnoliteratura. Es decir, con sus más y sus menos, la actitud de la crítica literaria nacional –la oficial de retaguardia y la oficiosa de vanguardia– contra las expresiones de identidad ancestrales y colectivas de la sociedad peruana.

NOTAS

- (1) cf. Ballón Aguirre, E., 1994.
- (2) cf. Lévi-Strauss, C, 1984, 1986.
- (3) cf. Ballón Aguirre, E. y García Rendueles, M. 1978.
- (4) cf. Ravines, R. y Avalos de Matos, R., 1988; A. M. D'Ans, 1975: 8-10. C. Lévi-Strauss menciona en 1986:16, 58-59, a los "cashinahuas, indios del alto Juruá [Yuruá]".
- (5) Las diosas Nunkui son también el demiurgo de las plantas comestibles, cf, Ballón Aguirre, E. y García Rendueles, M., 1978.
- (6) cf. Ballón Aguirre, E., 1991a: 253; 255; 1993. El "estado de las cosas permanentes" afirmado por el enunciado, se opone así a la siguiente secuencia *ab initio* donde el pasado simple ("Pero unas mujeres presumidas pensaron") introduce la serie de acontecimientos; cf. Courtés, J. 1991: 265-266.
- (7) cf. Ballón Aguirre, E., 1985: 115-116. C. Lévi-Strauss, 1967a: 10, plantea "que todo lo que es universal, en el hombre, depende del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que se restringe a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular".
- (8) Notemos que ese minirelato desaparece en las otras variantes.
- (9) Esta transformación –cuyos agentes concurrentes son, en ambos casos, el "trabajo" del lado humano y el "fuego" del lado natural– sería equivalente a un supuesto estado intermedio "semicrudo" o "semicocido" en la oposición por contrariedad entre lo /crudo/(naturaleza) y lo /cocido/ (cultura), tal como lo consigna C. Lévi-Strauss en el segundo volumen de sus *Mythologiques* (1967b), cf. Courtés, J., 1971 y 1973. Por su parte, A. J. Greimas, 1976:46, entiende por cultura "la totalidad de los contenidos valorizados por una comunidad".
- (10) cf. Greimas, A.J. y Courtés, J., 1982:142; 179 y 1991:117-119; 208-209.
- (11) cf. C. Lévi-Strauss, 1958:254: "La repetición tiene una función propia, que es la de hacer manifiesta la estructura del mito".
- (12) C. Lévi Strauss, 1967b:143, establece –no sin ironía– una contigüidad entre la seducción y el veneno cuando escribe "emergencia de la naturaleza en el seno mismo de la cultura, el veneno de caza o de pesca ofrece así una afinidad particularmente estrecha con el personaje sociológico del seductor" y en 1964:282, reitera que el seductor representa a la naturaleza en el seno de la cultura: "el seductor es un ser desprovisto de estatuto social en relación con su conducta –de no ser así, no sería exclusivamente un seductor– y obra únicamente en virtud de sus determinaciones naturales: belleza física, potencia sexual, para subvertir el orden social del matrimonio".
- (13) Se trata de la misma modalización que anima, en el mito bíblico, a la competencia de los constructores de la Torre de Babel, arquetipo hebreo de la jactancia.
- (14) cf. Ballón Aguirre, E., 1994:3.2.4. Véase aquí la nota 68.
- (15) A.J. Greimas, 1993:25, incluye la idea de la D. Bertrand según la cual "se opondría claramente el egoísmo, característico de aquel que recibe sin dar nada, al heroísmo característico de aquel que da sin nunca pedir [...] En suma, el héroe tiene necesidad

del egoísmo de sus oponentes para poder afirmarse como tal: es un asunto de punto de vista".

- (16) Ese mismo ridículo que Miguel de Unamuno definía como "la distancia entre lo que se quiere hacer y lo que realmente se hace".
- (17) El diccionario (Casares) es más explícito al definir la vergüenza como: "sentimiento penoso a consecuencia de algún acto que rebaja al hombre ante sus propios ojos o a juicio de los demás". C. Lévi-Strauss, 1986:33, hace referencia al valor ético de la alfarería en los mitos jíbaros: "Las mujeres incapaces de practicar la alfarería serían, hablando con propiedad, criaturas malditas".
- (18) cf. Ballón Aguirre, E., 1994: 41-49.
- (19) En cambio el *odio*, que aquí sutilmente alude la *envidia* y los *celos*, es un lexema anímico del campo léxico opuesto, la *aversión* sea contra la mujer, en este caso, sea del hombre contra ellas mismas según la variante II.
- (20) cf. Ballón Aguirre, E., 1991a: 156-157.
- (21) cf. Variante II-3, nota 1.
- (22) cf. Variante II, nota 3.
- (23) Según C. Lévi-Strauss, 1964:61, "un sistema discreto resulta de una destrucción de elementos, o de su sustracción de un conjunto primitivo"; en nuestro caso resulta de lo segundo.
- (24) En retórica, la *parataxis* es la conexión que se establece por simple yuxtaposición de elementos.
- (25) Los *reónimos* se diferencian así de los *objetos mágicos* que cumplen funciones práctico-míticas una vez que se encuentran en posesión del héroe (en la etnoliteratura andina: porongo que se llena solo, tambor que ocasiona sismos) y de los *tecnemas* que cumplen funciones práctico-míticas (amuletos, talismanes, alidonas, fetiches): cf. Ballón Aguirre, E., 1991b:87-90; 1989:76.
- (26) J. Courtés, 1971:5, escribe que "en efecto, está claro que la "regla" pertenece al orden de la reiteración, de lo repetitivo: bajo este ángulo, ella puede definirse bien como la permanencia de una organización o articulación dada. Al contrario, lo "discontinuo" depende solamente del sistema".
- (27) Como apunta C. Lévi-Strauss, 1968:421, "el buen uso exige que lo que debe ser se realice, pero que nada se cumple de modo precipitado".
- (28) Para la noción de estesia, cf. Ballón Aguirre, E., 1992: 111.
- (29) Greimas, A. J., 1993:27.
- (30) Greimas, A. J., 1989:186. Esta programación será vista luego, en 1993:25, como "la praxis enunciativa colectiva que petrifica los comportamientos en 'usos' requeridos".
- (31) M. García Rendueles (cf. Chumap Lucía A. y García Rendueles, M., 1979 II:754) constata que para los aguarunas la alfarería es una "actividad exclusivamente femenina"; ello aparece también confirmado para la cultura cashinahua en la variante α .
- (32) cf. Variante II, nota 12. Según C. Lévi-Strauss, 1986:19, 53-55, puede establecerse estos paralelos en los combates cósmicos en los mitos sudamericanos: pueblo de abajo - fuego de cocina - pueblo de arriba

- pueblo celeste - fuego de alfarería - pueblo acuático o ctónico.
- (33) Mientras los productos culinarios finales se definen por la oposición gradual entre los contrarios más elaborado / menos elaborado (J. Courtés, 1973:62), los objetos de la alfarería se definen por la oposición categorial entre los contradictorios logrado / malogrado.
- (34) Según C. Lévi-Strauss, 1986:18-19, "la alfarería es con el tejido una de las dos artes mayores de la civilización" y "la herrería y la alfarería son las dos grandes artes del fuego"; ahora bien, el fuego en la herrería juega la operación inversa a la de la alfarería, pues hace pasar al metal de consistente y rígido a licuado y dúctil, cf. *Ibid.*, pp. 26-27. El mismo C. Lévi-Strauss, 1986:83, menciona a los mitos Bororo que establecen "un vínculo entre la agricultura y el uso (más exactamente el buen uso) de la alfarería".
- (35) Tal es el caso denunciado por M. García Rendueles (cf. Chumap Lucía A. y García Rendueles, M., 1979 II:754) al concluir que "actualmente, la introducción de ollas de aluminio está originando el olvido de estas técnicas". Se trata así nada menos que de la "muerte" del mito en el tiempo y no sólo en el espacio (cf. Lévi-Strauss, C., 1971; Greimas, A.J., 1985:21).
- (36) cf. nota 26.
- (37) Los objetos mágicos se distinguen por tener "la doble función práctica y mítica *al mismo tiempo*" (Ballón Aguirre E., 1991:87); cf. A. J. Greimas, 1973:13-14.
- (38) Según la información incluida en la nota 2 de la variante II-4 y teniendo en cuenta que el Sujeto Operador "fuego" y la operación central de cocción han sido suprimidos, aquí la alfarería de la heroína pertenecería al orden de los objetivos mágicos.
- (39) Mientras Auju en el motivo etiológico de la arcilla cumple funciones actanciales similares a las de Prometeo, aquí la heroína comparte sus funciones actanciales con Moisés en la etnoliteratura bíblica. C. Lévi-Strauss, 1986:35, 39 ve en la divinidad bienhechora Nunkui "un temperamento celoso y entrometido. Unas veces, como en el mito jíbaro, es la causa ocasional de los celos que aparecen por su culpa en los matrimonios; otras, también entre los jíbaros y otros pueblos, regatea ásperamente su ayuda; y otras, en cambio, manifiesta una ternura celosa para sus discípulos"; "es la mujer misma como Señora Tierra, como institutriz del arte de la alfarería o como donadora de las vasijas sagradas la que manifiesta hacia su o sus protegido(s) / protegida(s) unos celos amorosos o de propietaria (parecida en esto a otros dispensadores de favores llegados de lejos); o aún incluso la que se muestra exigente, mezquina y puntillosa. Directa o indirectamente relacionada por los mitos al conflicto cósmico entre los Grandes Pájaros, poderes de arriba, y las Serpientes, poderes de abajo, esta conexión entre alfarería y celos es uno de los elementos básicos del pensamiento amerindio": en las variantes del corpus estudiado, la atribución a la competencia de Nunkui de la categoría tímica de los "celos" no parece tener asidero.
- (40) De ahí que para A. J. Greimas, 1993:22, proceda la "postulación de un Destinador trascendente, fuente de la dicotomía entre el bien y el mal, planteados en el discurso como un *a priori*. Esa proposición hace además basar la dimensión ética en el juicio, es decir, en una secuencia cognoscitiva que a lo menos supone dos sujetos

- cognoscitivos, el sujeto persuasivo y el sujeto interpretativo, sin contar, eventualmente, con el tercero que garantiza la red cultural de referencia".
- (41) Nuevamente, A. J. Greimas, 1993:23, nos recuerda que "la derivación es bien conocida: el saber hacer, separado de la presuposición que lo une al hacer y a su éxito, es interpretable como constitutivo del 'ser' del sujeto, y este ser es, a su vez, considerado como modalizado (es la manera de 'ser haciendo') en forma de un 'saber-ser'".
- (42) A. J. Greimas y J. Courtés, 1982:109, señalan que "por deontología se entiende el sistema de reglas de conducta que, supuestamente, se observan en el ejercicio de una profesión o de una actividad. En este sentido se hablará, igualmente, de ética profesional". Este cuadro semiótico no considera la operación de implicación entre /enseñar/ y /entregar/ que, en otras ocasiones, corresponde a una especie de compensación al demiurgo por los bienes recibidos, en forma de ritos de ofrenda de los objetos producidos por un arte u oficio, por ejemplo, la consagración a la divinidad de determinadas vasijas, tejidos o alimentos. El contrato entre Nunkui y la heroína tampoco comprende la acción inversa a la registrada en (a), es decir, el deber "agasajar asiduamente a la dueña de la alfarería a fin de que les [a las mujeres jíbaras] deje llegar hasta la arcilla de buena calidad en lugar de la mala", como lo indica C. Lévi-Strauss, 1986:34. En todo caso, el rol de la heroína alfarera es siempre "un papel mediador entre los poderes celestes por una parte y los poderes terrestres, acuáticos o ctónicos por otra", C. Lévi-Strauss, 1986:20.
- (43) Esta modalización ha sido prevista por A. J. Greimas, 1993:23.
- (44) A. J. Greimas, 1970:313. En el mismo lugar, encontramos que se trata de "una puesta fuera del tiempo de las significaciones contenidas; es un procedimiento comparable al "era una vez" de los cuentos y las leyendas, destinado a situar en el tiempo "de los dioses y los héroes" las verdades reveladas en el relato" a ser considerado "como los significantes [en los sistemas simbólicos, las representaciones o las aspiraciones de la etnia Jíbara] de un mundo acabado, equilibrado, en reposo".
- (45) A. J. Greimas, 1993:24, explica las consecuencias: "la moral social concurre al mantenimiento y al desarrollo del vínculo social, esto es, de lo que constituye y de lo que define la sociedad en cuanto tal. Ahora bien, según Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss, el intercambio es el proceso definitivo de la sociedad, proceso estructural que funda, asegura y perenniza el vínculo social. La moral social estaría pues fundada, casi por definición y por una parte a determinar, en la estructura del intercambio. Generalizando algo, se podría decir que la moral social es una moral de la transitividad y que ella asegura, en cierto modo, gracias a la continuidad de la circulación de los valores y cualquiera que sean los objetos de valor, la permanencia del contacto o del vínculo (por este hecho, ella tendría una función 'fática') en el seno de la colectividad".
- (46) R. Barthes, 1969:176-177.
- (47) R. Barthes, 1985: 209; 210; 212.
- (48) cf. G. Taylor, 1987:84-87.
- (49) cf. R. Barthes, 1985:213-214.
- (50) En la mitología aguaruna, por ejemplo, el "ciclo de Nunkui", el "ciclo del Iwanch",

- etc., dispuestos por M. García Rendueles, 1979; en la etnoliteratura andina tenemos el conocido "ciclo de los hermanos Ayar" compuesto y estudiado por H. Urbano, 1981 o el "ciclo de Pariacaca" estudiado por C. Zanelli, 1989.
- (51) cf. R Barthes, 1984:165.
- (52) Según L. Hjelmslev. 1966:177, la *rección* es la relación de presuposición entre dos elementos caracterizantes o entre un elemento caracterizante (Vg. la arcilla) y otro constituyente (Vg. la alfarería).
- (53) C. Lévi-Strauss, 1971a: 82, anota: "como sucede a menudo al franquear un umbral cultural y lingüístico, el mito se vuelca: el final se convierte en el comienzo, el comienzo en el final, y el contenido del mensaje se invierte. De ese fenómeno mucho tiempo desconocido por los comparatistas, he multiplicado los ejemplos a lo largo de las *Mythologiques* y en muchas otras ocasiones". Luego, en 1991:184, también se pregunta: "¿Es sin embargo necesario atribuir al episodio una significación? Y si la respuesta es afirmativa ¿cuál? Para responder a este género de pregunta, el análisis estructural sigue siempre el mismo procedimiento. Se pregunta si en la misma área geográfica, existe un mito que contenga un motivo donde se pueda reconocer la imagen invertida de aquel que planteaba un problema cuando se le encontraba aislado. Por el hecho de oponerse, los dos motivos permiten circunscribir un campo semántico. Considerados por separado, cada uno parece no querer decir nada: el sentido se obtiene de las relaciones que se destacan entre ellos".
- (54) El autor advierte, 1964:39: "Antes que nadie, tenemos conciencia de las acepciones muy flojas que damos a términos tales como simetría, inversión, equivalencia, homología, isomorfismo... Los utilizamos para designar gruesos paquetes de relaciones que percibimos confusamente como poseedores de algo en común. Pero si el análisis estructural de los mitos tiene un porvenir delante de sí, la manera cómo en sus comienzos, ha elegido y utilizado sus conceptos deberá ser objeto de una severa crítica. Será necesario que cada término sea definido de nuevo y limitado a un uso particular. Sobre todo, las groseras categorías que utilizamos como herramientas afortunadas, deberán ser analizadas en categorías más finas y metódicamente aplicadas"; cf. C. Lévi-Strauss, 1958:252-253, 1988:191-192; véase, entre otros, Coyaud, M., 1972:125:129, Petitot, J., 1988. Lévi-Strauss, 1984:13, explica que la fórmula canónica a comentar luego, era propuesta "como una imagen o un diseño: representación gráfica que, en mi pensamiento, podía facilitar la aprehensión intuitiva de una cadena de relaciones"; esa fórmula expresa así "la relación desequilibrada, que yo entendía poner en evidencia como una propiedad inherente de las transformaciones míticas".
- (55) Lévi-Strauss, C., 1986:61.
- (56) Lévi-Strauss, C. 1986:118
- (57) Petitot, J., 1988:28; C. Lévi-Strauss, 1986:59.
- (58) cf. Ballón Aguirre, E. 1994, apartado 2.
- (59) Lévi-Strauss, C. 1986:55. En *Ibid.*, p. 58, se hace alusión al lugar que ocupa el hornero en los mitos cashinahua: "cuando sus antepasados llevaban una vida primitiva, durmiendo al raso y no comiendo más que asado, el hornero les enseñó a construir viviendas y a practicar la alfarería. Por eso veneran al ave a la que está prohibido

matar".

- (60) J. Petitot, 1988:27, anota que "este notable procedimiento semiótico, esencial al imaginario, manifiesta una *operación formal* que conjuga una inversión de valores para la comunicación entre dos mundos ontológicamente heterogéneos (natural/sobrenatural o físico/metafísico)".
- (61) cf. Petitot, J., 1988:26; C. Lévi-Strauss, 1986:60, indica que la "función 'celosa' del chotacabras es a la función 'alfarera' de la mujer como la función 'celosa' de la mujer es a la función 'chotacabras invertido' de la alfarera".
- (62) cf. C. Lévi-Strauss, 1986:160-162. Esta presentación considera, para abreviar, la oposición continente/contenido. Se establece así un "ciclo" entre la arcilla y los excrementos que desarrollan una "dialéctica de lo interno y de lo externo, del afuera y del adentro: congruente con los excrementos *contenidos* en el cuerpo, la arcilla sirve para trabajar las vasijas *conteniendo* una comida que será *contenida* en el cuerpo antes de que éste deje de ser, al hacer sus necesidades, el *continente* de los excrementos".
- (63) C. Lévi-Strauss, 1986:164, se pregunta: "Pandora, modelada en arcilla, ¿acaso no se confunde también con la jarra: si no alfarera, alfarería a la que se puede considerar igualmente celosa, pues es portadora de todos los males que atormentarán a los hombres?"
- (64) Para C. Lévi-Strauss, 1986:158; 176; 181-182, "cada código constituye una especie de tabla de desciframiento aplicada a un dato empírico" puesto que cada mito "utiliza siempre varios códigos" pero "selecciona sólo de cada tabla algunas casillas que combina con otras casillas tomadas de otras tablas. Elabora de ese modo una especie de metacódigo que puede convertirse en su único instrumento", todo según el principio estructural de base por el cual los símbolos "tomados por separado, no significan nada. Sólo adquieren un significado en la medida que establecen relaciones entre ellos. Su significado no existe en los absolutos; es únicamente "de posición" a lo que se agrega la dialéctica de lo paradigmático/sintagmático y la metáfora/metonimia, ya que "el pensamiento simbólico pone así en relación paradigmática términos homólogos cada uno de los cuales tiene una relación sintagmática particular".
- (65) C. Lévi-Strauss, 1986:149; cf. Ballón Aguirre, E. y García Rendueles, M., 1978:130-138.
- (66) Nuestro ensayo analítico no hace sino confirmar que "lejos de convertirse en obsoleto quisiera hacerlo creer cierto irracionalismo contemporáneo, el estructuralismo conserva actualmente toda su pertinencia y toda su fuerza. Su programa de investigación está lejos de agotarse; al contrario, ya que a través de las teorías de la (auto)organización y la física matemática de los fenómenos críticos está en capacidad de establecer *su junción* con las *ciencias naturales*. Constituye, como Claude Lévi-Strauss no ha dejado de afirmarlo, la clave teórica de las ciencias humanas", J. Petitot, 1988:46.
- (67) cf. Ballón Aguirre, E. 1994:3.2.3. C. Lévi-Strauss, 1986:158, define los celos "como un sentimiento resultante del deseo de retener una cosa o un ser que se sustrae, o bien de poseer una cosa o un ser que no se tiene, podemos decir que los celos tienden a

mantener o a crear un estado de conjunción cuando existe un estado o surge una amenaza de disyunción. Por variados que sean sus temas, todos los desarrollos subsiguientes conciernen a modalidades diferentes de disyunción que, sin cambiar de naturaleza, alejan a gran distancia o deja relativamente cercanos términos anteriormente unidos y en los sucesivo separados". Esta amplia definición narrativa del estado de ánimo, pasión o sentimiento celos, tipificaría de una u otra manera no sólo al motivo del origen de la arcilla y de la alfarería, sino a los motivos de la monogamia, del zapallo y de las manchas de la luna, por lo menos; en este sentido, los celos no simbolizarían sólo el origen de la arcilla o el oficio de la alfarería y por lo tanto, no cumplirían la función clasificatoria que se les atribuye.

- (68) En el relato que A. Chumap Lucía y M. García Rendueles, 1979:I, 117-121, titulan *Etsan y los comienzos de la humanidad*, se encuentra también el motivo de la monogamia en relación a los "celos". C. Lévi-Strauss, 1986:26, 29, menciona otro motivo que pone en relación los "celos" con Chotacabras: el motivo etiológico de la tierra.
- (69) Esta *aversión* es una "mala pasión" que no es, ciertamente, de la misma índole de ese sentimiento atribuido por el relato al "esposo" como una "pasión razonable" (II: "Pero cuando el esposo encontraba a su esposa que lloraba por su impotencia, aumentaba más su aversión contra esas mujeres egoístas, que no querían participar su saber a las demás")
- (70) E. Meletinsky, 1984:30. Los demás procedimientos no vienen al caso.
- (71) C. Lévi-Strauss, 1986:29, cita a R. Karsten en relación a los jíbaros: "Los indios piensan que el vaso de arcilla es una mujer".
- (72) J. Petitot, 1988:44.
- (73) Su cantata *Itaipú* (1989) con textos míticos del Mato Grosso, es otra muestra extraordinaria de esta alianza entre mito y música. P. Duviols, (cf. J. de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993:106-108) hace una amplia referencia a Akhenaton en su relación con Manco Capac y el veda.

BIBLIOGRAFIA

BALLON AGUIRRE, ENRIQUE

- 1985 *L'état tendu de l'action*". Parret, H. y Ruprecht, H. G., *Exigences et Perspectives de la Sémiotique - Aims and Prospects of Semiotics (Recueil d'hommages pour A. J. Greimas - Essays in honor of A. J. Greimas)*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 113-121.
- 1989 *Los acrósticos de Vallejo. Escritos - Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 5. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 75-97.

- 1991a entradas *Localización espacio-temporal, Modalidades sustantivas*. A. J. Greimas, J. Courtés y otros **Semiótica - Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II**. Madrid: Editorial Gredos S.A., 156-157, 253-255.
- 1991b, *Etnoliteratura andina: el motivo Desafío*. **Anthropológica**, 9. Lima: Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 75-96.
- 1992 *Etnoliteratura y literatura oral peruanas*. **Mester XXI**, 2. California: Department of Spanish and Portuguese University of California, Los Angeles, 109-131.
- 1994 *Nuevas reflexiones sobre las modalidades sustantivas*. **Era**, 3. Bilbao: Asociación Vasca de Semiótica, (en prensa).
- 1994 *Etiología jibara I: origen de la monogamia, el zapallo, la arcilla y las manchas de la luna* **Amazonía Peruana**, XII, 24. Lima: Centro Amazónico y Antropología y Aplicación Práctica. 11-76.
- BALLON AGUIRRE, ENRIQUE Y GARCIA RENDUELES, MANUEL
- 1978 *'Nunkui' y la instauración del orden social civilizado*. **Amazonía Peruana**, II, 3. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 99-158.
- BARTHES, ROLAND
- 1969 *Principios y objetivos del análisis estructural. Ideología y lenguaje cinematográfico*. Madrid: Alberto Corazón, 170-186.
- 1984 **Le bruissement de la langue**. Paris: Editions du Seuil.
- 1985 **L'aventure sémiologique**. Paris: Editions du Seuil.
- COURTES, JOSEPH
- 1971 *Nature et culture dans les 'Mythologiques' de C. Lévi-Strauss* **Documents de travail**, 1-D, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica. Urbino: Università di Urbino, 35.
- 1973 **Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique**. Paris: Mame.

1991 **Analyse sémiotique du discours - De l'énoncé à l'énonciation.** París: Hachette.

COYAUD, MAURICE

1972 **Linguistique et documentation.** París: Larousse.

CHUMAP LUCIA, AURELIO Y GARCIA RENDUELES, MANUEL

1979 **Duik múun...-Universo mítico de los aguarunas, Vol. I y II.** Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

D'ANS, ANDRE-MARCEL

1975 **La verdadera biblia de los Cashinahua** (mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana). Lima: Mosca Azul Editores.

GREIMAS, ALGIRDAS J.

1970 **Du Sens.** París: Editions du Seuil.

1973 *Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur.* **Langages**, 31. París: Didier-Larousse, 13-35.

1976 **Sémiotique et sciences sociales.** París: Editions du Seuil.

1985 **Des dieux et des hommes.** París: Presses Universitaires de France.

1989 **Del sentido II - Ensayos semióticos.** Madrid: Editorial Gredos S.A.

1993 *Le beau geste.* **Recherches Sémiotiques - Semiotic Inquiry**, 13, 1-2. Montréal: Association Canadienne de Sémiotique - Canadian Semiotic Association. 21-35.

GREIMAS, ALGIRDAS J. Y COURTES J.

1982 **Semiótica - Diccionario razonado de la teoría del lenguaje.** Madrid: Editorial Gredos S.A.

1991 **Semiótica - Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II.** Madrid: Editorial Gredos S.A.

HJELMSLEV, LOUIS

1966 **Le langage.** París: Editions du Minuit.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1958 **Anthropologie structurale**. París: Librairie Plon.

1964 **Mythologiques I - Le cru et le cuit**. París: Librairie Plon.

1967a **Les structures élémentaires de la parenté**. La Haya-París: Mouton & Cía.

1967b **Mythologiques II - Du miel aux cendres**. París: Librairie Plon.

1968 **Mythologiques III - L'origine des manières de table**. París: Librairie Plon.

1971 *Comment ils meurent*. *Esprit*, 402. París: 694-706.

1971a **Mythologiques IV - L'homme nu**. París: Librairie Plon.

1984 **Paroles données**. París: Librairie Plon.

1986 **La alfarera celosa**. Barcelona: Ediciones Paidós.

1991 **Histoire de Lynx**. París: Librairie Plon.

LEVI-STRAUSS, C. Y ERIBON. D.

1988 **De près et de loin**. París: Editions Odile Jacob.

MELETINSKY, ELEAZAR

1984 *L'organisation sémantique du récit y mythologique et le problème de l'index sémiotique des motifs et des sujets". **Le conte pourquoi? comment? - Folktales... Why and how?*** París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 21-33

PELLIZZARO, SIRO

1990 **Arutam - Mitología Shuar**. Quito. Ediciones ABYA - YALA.

PETITOT JEAN

1988 *Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe*. **L'Homme**, XXVIII, 2-3, 106-107, 24-50.

RAVINES, ROGGER Y AVALOS E MATOS ROSALIA

1988 **Atlas Etnolingüístico del Perú**. Lima: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andres Bello - Comisión Nacional del Perú.

RUEDA, MARCO VINICIO

1983 **Setenta "Mitos Shuar"**. Quito. Mundo Shuar.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, JOANDE

1993 **Relación de Antigüedades desde reyno del Perú.**

(Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier). Lima

Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas".

TAYLOR, GERALD,

1987 **Ritos y tradiciones de Huarochiri.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos,
Instituto Francés de Estudios Andinos.

URBANO, HENRIQUE

1981 **Wiracocha y Ayar - Héroes y funciones en las sociedades andinas.**

Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

YAUNCHUK

1993 **Wampisá Aujmattairi- I.** Lima. Centro de Tecnología Educativa Bilingüe

-URAKUSA - Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

ZANELLI, CARMELA

1989 **El ciclo mítico de Pariacaca. Análisis en lingüística del discurso.** Memoria
de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

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⁾

Condicionados 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



Ajtedí 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⁾

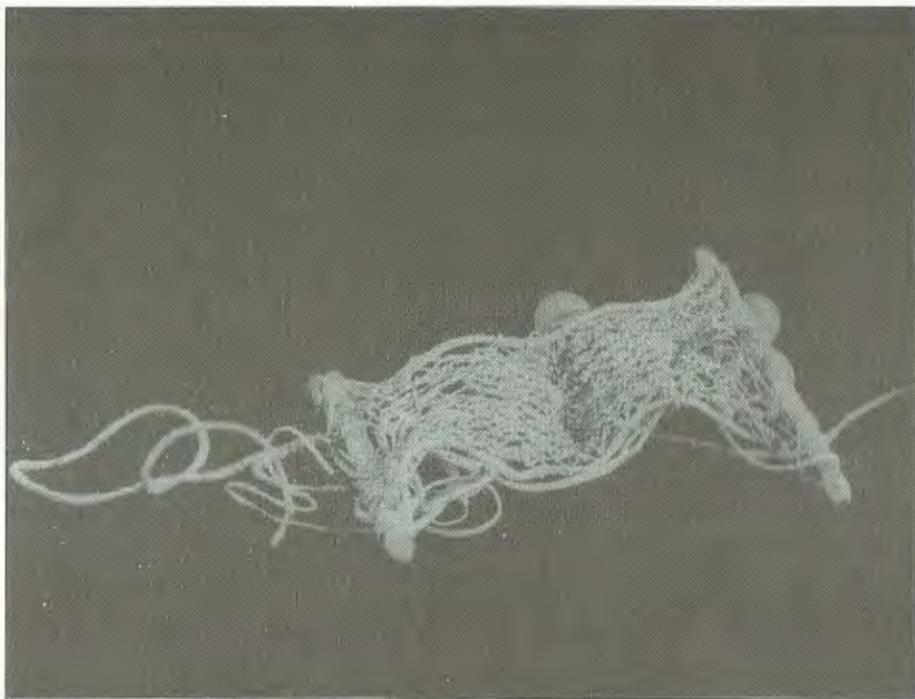
Las economías extractivas del Alto Amazonas se basan en enormes series de intercambios que vinculan a los pequeños extractores de productos con los intermediarios por medio del sistema del peonaje de deuda. Los productos

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 patronos 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:XXI; 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 *nejkurijtuya* 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 Urarina, 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 Urarina 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 noroesteñas 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 (*asiyuüi*) de tamshi (*jijchüi*) 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, *afuailafuüi* 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 (*bijij 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 *kureténecha*. 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.

REINTERPRETACIÓN Y APLICACIÓN DEL MODELO DE CHAYANOV: EL CASO DE LOS NO-COCALEROS EN LA AMAZONÍA PERUANA

Eduardo Bedoya

El propósito fundamental de este artículo es demostrar que el modelo propuesto por el economista Ruso Chayanov, acerca de la influencia del tamaño de la familia y del número de hijos e hijas en edad productiva sobre la extensión del área cultivada, funcionó dentro de las unidades familiares de los colonos no-cocaleros de la región tropical del Alto Huallaga, Selva Alta del Perú, como consecuencia -más que coyuntural- de la reproducción estructural de las relaciones sociales de reproducción no-capitalista y de la forma cómo los campesinos andinos han logrado reproducir sus unidades productivas en las zonas de colonización.

The basic purpose of this article is to demonstrate that the model, proposed by the Russian economist, Chayanov, dealing with the influence of the size of the family and the number of sons and daughters of productive age on the extension of the area cultivated, functioned within the family units of the non-coca producing settlers of the tropical region of the Upper Huallaga of Peru. It was the result -more than occasional- of the structural reproduction of the social relations of non-capitalist reproduction and of the way in which the andean peasants have succeeded in reproducing their productive units in regions of colonization.

Las estrategias de sobrevivencia de las denominadas economías campesinas y de las economías mercantiles simples frente a los continuos cambios en las economías nacionales e internacionales ha sido tema de constante análisis en los estudios sobre las sociedades rurales en desarrollo (Reinhardt 1988; Deere y de Janvry 1981, 1979; Bernstein 1977; Painter 1986; Chevalier 1983; G. Smith 1989)⁽¹⁾. Sin embargo, son todavía escasos los análisis sobre las formas cómo los productores rurales reasignan internamente y de manera permanente sus recursos humanos familiares, para enfrentar las estructuras de costos de producción desfavorables, los relativamente bajos precios de los productos agrícolas, o en términos generales, las negativas tasas de intercambio desfavorables. Las investigaciones usualmente se centran en la forma cómo los agricultores se articulan con la economía de mercado y el impacto global que ello produce en las estrategias agrícolas, en los cambios de los ingresos monetarios y no-monetarios. En términos generales, el énfasis de los estudios se centra excesivamente en las esferas de la circulación y la mercantilización de los factores de la producción. Inclusive fácilmente se llega a confundir las relaciones sociales que ocurren en el proceso de intercambio con las relaciones de producción. Las estrategias internas que configuran dichas relaciones no constituyen materia central de análisis (Collins 1990; Friedmann 1986a; 1986b).

Al interior de la antropología económica y la sociología rural, el modelo de Chayanov ha invitado de alguna forma u otra a reflexionar sobre las estrategias internas de los productores rurales, sobre todo campesinos. Al mismo tiempo ha provocado agudos debates en torno a su utilidad. Desafortunadamente, el referido modelo ha sido materia de tergiversación, a partir de situarse la discusión académica al interior de un debate político sobre la diferenciación campesina que ocurrió a principios de siglo en la sociedad rural de Rusia. El hecho es que diversos autores han comprobado que en las poblaciones campesinas y en las denominadas economías rurales mercantiles simples, algunos de los planteamientos centrales de Chayanov, como también sus derivados lógicos, corresponden a las formas como los mencionados productores formulan sus estrategias de sobrevivencia. En Ecuador, Guatemala y EEUU, autores tales como Carrasco (1991), C. Smith (1984), y Friedmann (1980) respectivamente, han demostrado que la migración laboral de trabajadores rurales constituye una estrategia de sobrevivencia económica y reproducción social al interior de una fase del ciclo demográfico familiar. Sin negar el proceso de diferenciación económica dichos autores analizan contextos regionales donde la venta de fuerza de trabajo corresponde a una etapa, en el ciclo de vida familiar, necesaria para mantener las formas básicas de reproducción social, que en este caso son las unidades campesinas o las mercantiles simples.

Igualmente, en regiones de amplia disponibilidad de tierras, tales como la Amazonía peruana, el modelo de Chayanov también ha demostrado poseer cierta utilidad analítica (Aramburú y Bedoya 1987; CIPA 1985). El problema que enfrentamos es la forma cómo explicamos dicho fenómeno y cómo interpretamos la vigencia del mencionado modelo. En ese sentido, el propósito fundamental de este artículo es demostrar que el modelo propuesto por Chayanov, acerca de la influencia del tamaño de la familia y del número de hijos e hijas en edad productiva sobre la extensión del área cultivada, funcionó dentro de las unidades familiares de los colonos no-cocaleros de las región tropical del Alto Huallaga, selva alta del Perú, como consecuencia de una específica coyuntura histórica. La expansión capitalista es el elemento configurativo de la economía de los colonos y, consecuentemente, las estrategias productivas de los referidos agricultores constituyen respuestas a circunstancias históricas concretas creadas por la economía de mercado. Es decir, la expansión del capitalismo en una región de frontera, generó las condiciones para la reproducción de la lógica chayanoviana.

Sin embargo, nuestra explicación no se restringe a una argumentación estrictamente coyuntural. La complejidad del fenómeno debe también analizarse bajo el marco de una posible reproducción estructural de las relaciones sociales de reproducción no-capitalistas y de la forma cómo los campesinos andinos tradicionalmente han logrado reproducir social y económicamente sus unidades productivas. Por lo mismo, la caracterización de la reproducción o transformación de las unidades familiares agropecuarias andinas en las zonas de colonización constituye un elemento central de nuestro trabajo.

Otra de las preguntas centrales que procuraremos responder en este documento es si la indicada correlación chayanoviana constituye expresión de la vigencia de una racionalidad estrictamente orientada hacia los valores de uso, es decir satisfacción de las necesidades familiares. En este caso, estaríamos enfrentando una situación donde la referida asociación, sería consecuencia de la supervivencia de una formación social no-capitalista. Tal como desarrollaremos en una de las secciones de nuestro artículo, algunos colegas antropólogos interpretan la mencionada asociación como resultado de la existencia de una economía campesina "natural" orientada exclusivamente a cubrir las demandas de consumo familiar. No obstante, esta interpretación forma parte de un debate bastante útil para efectos de nuestro documento.

Con el fin de cumplir nuestros objetivos, en primer lugar, describiremos los aspectos más significativos del modelo de Chayanov, específicamente relacionados al tema que analizaremos. Por lo tanto, tendremos especial cuida-

do en desarrollar la problemática de los supuestos límites en la producción campesina y la vigencia del valor de uso en este tipo de unidad productiva. En segundo lugar, discutiremos algunas de las interpretaciones y críticas del modelo de Chayanov. En tercer lugar, presentaremos el caso de los colonos cocaleros y no cocaleros de los valles del Alto Huallaga. Al interior de la indicada sección dividiremos nuestro análisis en dos períodos. En una primera etapa, la cual corresponde al período inicial de expansión cocalera en el Alto Huallaga y en una segunda, donde el cultivo de la coca se consolida en la región. Entre una y otra fase median seis años de constante expansión cocalera, la cual provocó profundas modificaciones en las estrategias de asignación y reclutamiento de recursos humanos entre los colonos no-cocaleros. Por lo mismo, tal como lo demostraremos, en el primer caso funciona la lógica chayanoviana, y en el otro, diversas circunstancias económicas y políticas --presencia de Sendero Luminoso-- impiden su reproducción.

I. EL MODELO DE CHAYANOV: CRÍTICAS E INTERPRETACIONES

Chayanov, a diferencia de Lenin, concentró sus esfuerzos en analizar las relaciones sociales internas de la unidad campesina y las implicancias tecno-productivas de dichas relaciones. En el contexto de Rusia, de principios de siglo, Chayanov definía a la unidad campesina como aquella donde no existen relaciones sociales de producción. El salario, según el indicado autor, constituye una categoría capitalista y su aplicación a la unidad campesina resulta irrelevante. Las relaciones sociales de producción se procesan a través de la relación entre el padre, la esposa y los descendientes de ambos sexos. El jefe de la unidad de producción no remunera a sus hijos e hijas en la ejecución de las labores agropecuarias. En la medida que no existe un salario no existe excedente apropiado al interior de la unidad productiva por ningún sector social o generacional⁽²⁾; por lo mismo, tampoco existe tasa de ganancia en la racionalidad económica campesina (Chayanov 1966:35-51). El concepto de autoexplotación constituye un derivado lógico de dicha premisa (ibid:70-117). En ese sentido, el campesino redistribuye el producto del esfuerzo familiar, de acuerdo a las necesidades biológicas y culturales prevalecientes y a las condiciones que exigen la reproducción futura de la unidad productiva. Asimismo, según Chayanov, se supone que la familia tiene tierra suficiente como para resolver los requerimientos de consumo --definidos social y culturalmente--. De igual manera, la unidad familiar es poseedora de sus medios de producción, aunque

no necesariamente propietaria; finalmente, algunos miembros de la familia tienen necesidad de recurrir a actividades fuera de la empresa familiar. Ello ocurre en situaciones en que los recursos naturales disponibles no son suficientes como para cubrir las necesidades más imprescindibles (ibid:102-103).

A pesar de que no existe una mercantilización interna de las relaciones sociales de producción, la unidad campesina puede implicar una mercantilización significativa de parte de la producción agrícola y ganadera; puede también enfrentar a un dinámico mercado de tierras. El crédito, igualmente, constituye un factor que puede depender de elementos mercantiles, ajenos a la producción campesina (ibid:11). No obstante, en la medida que la expansión capitalista o la penetración mercantil no ha logrado involucrar el aspecto más importante de la esfera productiva interna de la economía campesina, lo cual es la relación no remunerada de producción, el mercado no ha conseguido transformar la lógica fundamental de la economía campesina. Friedmann (1980) sostiene que una completa mercantilización de la unidad campesina implicaría particularmente una plena circulación de la fuerza de trabajo. Ello debería ocurrir en ambas direcciones, es decir la empresa familiar debe contratar fuerza de trabajo, pero sus miembros en edad productiva también deberían asalariarse eventualmente, con lo cual el valor de cambio en la economía familiar adquiere una función significativa. Desde el momento que la fuerza de trabajo asume un rasgo mercantil, las necesidades de subsistencia deberán ser dependientes, subjetiva y objetivamente, del costo de oportunidad del trabajador o del salario que éste obtenga. De lo contrario, las necesidades de producción son condicionadas por las pautas internas de la unidad familiar y por el contexto histórico y cultural (ibid: 162-63).

Aunque Friedmann elabora algunos argumentos novedosos respecto al modelo de Chayanov, entendemos que su interpretación del proceso de mercantilización en las sociedades campesinas resulta bastante similar a este autor. Friedmann formula una distinción entre economía campesina y economía mercantil simple, lo cual viene a constituir una diferencia de grado en el nivel de mercantilización. Por un lado, en la economía campesina la fuerza de trabajo familiar no está mercantilizada y cuando se recluta trabajadores se recurre a mecanismos no-mercantiles, tales como la reciprocidad. Por otro lado, en las economías mercantiles simples, la mano de obra familiar está parcialmente mercantilizada. Igualmente, en las referidas economías se recluta fuerza de trabajo en un mercado abierto. Ocurre, no obstante, que en algunas situaciones históricas los productores mercantiles no contratan trabajadores asalariados y

funcionan sólo con mano de obra familiar. En este caso, algunos de los aspectos del modelo de Chayanov pueden ser aplicados a las economías mercantiles simples (Friedmann 1980).

Cabe recalcar que nunca en Chayanov quedan claras las razones por las cuales los campesinos rusos de aquella época no contrataban asalariados. Probablemente, la redistribución comunal de tierras fue un elemento que garantizó a los agricultores acceso a las tierras requeridas. No obstante, tal como lo hemos señalado, el mismo Chayanov describe situaciones en las que los campesinos no disponían de los mínimos u óptimos recursos naturales necesarios para efectuar las tareas fundamentales. Asimismo, cuando Chayanov argumenta sobre las oscilaciones negativas de los salarios en relación al precio del pan, refleja una situación donde los campesinos tenían dificultades para cubrir sus necesidades más fundamentales. Sin embargo, otros autores como Hunt (1979 :279) —en base a su investigación en Mbere-Kenya— modifica algunos planteamientos de Chayanov. Por ejemplo, señala que podrían existir situaciones donde los campesinos contraten mano de obra. Empero, ello debe sólo producirse en proporciones bastante reducidas, para que funcione el esquema de economía campesina de Chayanov. De igual manera, Chibnick (1984:337) indica que en Tailandia y Iowa —EEUU—, lugares donde se aplicó exitosamente el modelo de Chayanov, se comprobó una moderada contratación de trabajadores asalariados.

Por último, Donham (1981:38-9) indica que según su estudio en Maale-Ethiopia, no debería existir circulación de fuerza de trabajo entre las unidades productivas — por ejemplo, a modo de reciprocidad— como requisito para que se cumplan algunas reglas de Chayanov. Es decir, la reproducción económica y social de las indicadas unidades productivas está condicionada no por la mano de obra de la familia nuclear, si no por la fuerza de trabajo local o comunal. En todo caso nuestra experiencia indica que cuando se recluta mano de obra comunal por medios mercantiles o se contrata asalariados, en volumen superior al porcentaje de jornadas provenientes de la mano de obra familiar, se modifica la lógica campesina. Ello es resultado de que el grueso de los excedentes generados son producto de las relaciones salariales o de reciprocidad y no de las relaciones familiares.

Ahora bien, la principal hipótesis de la teoría de Chayanov consiste en que la racionalidad productiva campesina se rige por la tasa de dependencia familiar; en otras palabras, el número de consumidores dividido por el número de productores. De acuerdo a Chayanov el tiempo de trabajo que cada miembro

familiar realiza depende directamente del número de consumidores de cada familia. Conforme se incrementa la proporción relativa de consumidores, cada trabajador familiar requiere laborar un mayor número de horas de trabajo (Chayanov 1966:81). Lógicamente, que ello demanda una firme estructura y autoridad familiar patriarcal (Reinhardt 1988). Sin embargo, tal como lo afirma Donham (1981:520), el referido economista no tuvo a su disposición mayor información sobre el tiempo o duración de las jornadas de trabajo y su respectiva asociación con la tasa de consumidores-productores. Mas bien, Chayanov asumió que la extensión del área cultivada podría ser considerada como una medida indirecta del tiempo desplegado de trabajo. Por lo tanto, el tamaño de la familia y el número de hijos e hijas en edad productiva constituyeron para Chayanov los factores que explican el mayor o menor número de hectáreas trabajadas.

Concretamente, Chayanov (1966:63, 96-100) argumentó que tanto la dimensión global de la familia campesina como el número de trabajadores, conforman variables independientes que influyen en el área cultivada, de manera más significativa que la influencia que puede tener el nivel de intensificación del capital --animales, maquinaria y fertilizantes. En ese sentido, el tránsito que encontramos entre los capítulos de su libro **Teoría de la Economía Campesina**, constituye una real modificación a su fórmula original. Si consideramos que de acuerdo al capítulo segundo, en una unidad campesina que dispone de muchos trabajadores y pocos consumidores que no laboran, el esfuerzo de los primeros debe ser relativamente bajo; por lo mismo, teóricamente, debería aquella unidad tener un promedio relativamente bajo de hectáreas agrícolas cultivadas en comparación a otra familia con una tasa de dependencia familiar más alta⁽³⁾. No obstante, en el capítulo tercero, Chayanov claramente formula --y lo demuestra estadísticamente-- que el número de trabajadores familiares es un elemento sustancial para comprender los diferentes volúmenes de área sembrada. A mayor número de miembros en edad productiva también resulta siendo mayor el área cultivada (ibid:99-100). La contradicción entre ambas ecuaciones resulta evidente.

Sin embargo, lo significativo en Chayanov es el énfasis que otorga al tamaño y al ciclo de la familia como variables independientes en el estudio de la realidad agraria en Rusia de principios de siglo. El proceso de diferenciación social según Chayanov, constituye un proceso esencialmente demográfico. Las diferencias entre una unidad campesina y otra se deben a ubicaciones distintas en el ciclo de vida familiar. Una formulación de este tipo implica necesariamente una libre transferencia de tierras, con el propósito de permitir una constante

adaptación en relación al continuo cambio en el tamaño de la familia. Tal como lo indica el mismo Chayanov (ibid:68), en un contexto de inelasticidad en la oferta de tierras, un componente importante de su modelo como el proceso de redistribución del indicado recurso difícilmente puede funcionar. La alternativa la constituye el trabajo fuera de la unidad productiva (ibid:106-108).

Aunque en ningún pasaje de su citado libro, Chayanov llega a afirmar que la homogeneización del campesinado en Rusia era un elemento más determinante que el proceso de diferenciación campesina, producto del desarrollo capitalista, el hecho real es que dicho autor enfatiza más el proceso de diferenciación demográfica que la dinámica de desarrollo capitalista. En su indicado texto, el proceso de expansión del mercado interno, el incremento en la proletarianización rural --vía separación del campesinado de sus medios de producción--, la destrucción de la economía de subsistencia, y la ampliación en la división del trabajo, no conforman factores centrales de análisis si no variables adicionales a ser consideradas (1966:89). En ese sentido, la diferenciación demográfica adquiere a lo largo de su texto un peso bastante predominante. Si el indicado ciclo demográfico es el elemento causal más importante de la diferenciación socio-económica, consecuentemente, las unidades productivas no se distinguen por su variada posibilidad de acceso a los diversos factores productivos y su desigual relación con el mercado, si no por el período en que van transitando al interior del ciclo de vida familiar. Las familias más pobres son las más pobres por que son las más jóvenes, y no por su diferente acceso a los recursos productivos y su desigual relación con el mercado. En consecuencia, la pobreza es un factor relativo a la etapa en el ciclo de vida familiar. Por tanto, se puede deducir que existe una relativa homogeneidad en la distribución de los recursos, lo cual depende de la distinta ubicación en el período de vida familiar.

Frente a tales argumentos una serie de críticas de carácter político y metodológico se elaboraron para responder a Chayanov. Lenin demostró, en base a información regional estadística sobre propiedades agropecuarias, la existencia de un acelerado proceso de concentración de la propiedad de la tierra en manos de campesinos ricos. La distribución comunal de la tierra --regimentada por el MIR ruso--, según Lenin continuamente era transgredida; la realidad agraria de Rusia de principios de siglo graficaba un proceso de concentración de la propiedad, que los Populistas rusos --como Chayanov-- ocultaban al otorgar particular atención a la supuesta distribución igualitaria de tierras (Lenin 1977:102-104; ver también Patnaik 1979:383-384).

La correlación estadística entre tamaño de la familia y área cultivada también generó agudas polémicas. Algunos autores como Patnaik (ibid:381),

señalan que una relación matemática entre ambas variables, no implica necesariamente una relación de causalidad, lo que Chayanov sí trató de argumentar. La señalada correlación no indica en absoluto una dirección en la causalidad, que permita explicar el sentido del proceso de desarrollo de un fenómeno demográfico. Patnaik argumenta que dado el bajo nivel de consumo de los campesinos pobres, fácilmente se puede comprobar entre ellos una alta tasa de mortandad infantil, una esperanza de vida más baja para los adultos y lógicamente un promedio más bajo en el tamaño de la familia. En el otro extremo se encuentran las familias más ricas, las cuales dada su mayor disponibilidad de recursos, pueden ampliamente cubrir sus necesidades de consumo y por lo tanto constituirse en unidades productivas más grandes (Ibid).

De otro lado, Deere y de Janvry (1981), demuestran que los campesinos de la sierra de Cajamarca-Perú, con mayor acceso a recursos, tienen tasas de mortandad infantil notablemente más bajas que los campesinos pobres, aunque ambos sectores tienen similar tasa de fertilidad. Los campesinos más ricos sólo pierden a menos de un tercio de sus hijos nacidos vivos, mientras los más pobres pierden aproximadamente la mitad (ibid:352-354). Asimismo, ambos autores comprueban la existencia de una correlación positiva entre tamaño de la familia y área del predio, que en este caso es casi equivalente al área sembrada dada la alta tasa de intensidad de uso del suelo en la región de alta saturación poblacional de Cajamarca (ibid:352). Sin embargo, su conclusión no es la de Chayanov ni la de Patnaik: la mayor o menor disponibilidad de recursos entre los campesinos de Cajamarca es la razón por la cual existen familias ricas con un alto número de miembros y familias pobres de menor dimensión (ibid 364). Igualmente, Lenin (1977:72, 95, 109) constató la asociación positiva entre tamaño de la familia y disponibilidad de recursos productivos. No obstante, el referido autor no otorga mayor importancia al fenómeno y en una nota a pie de página (ibid:95) indica que la razón de ello se debe a que las familias con mayores recursos económicos tienen menos voluntad "de dividir su tierra que los campesinos con menos recursos". Más aún, Lenin remarca que no debe exagerarse dicha asociación en la medida que los campesinos ricos tienen la tendencia a contratar mayor número de asalariados; por lo tanto, la cooperación al interior de la familia carece de la relevancia que los Populistas rusos quisieran otorgarle. Seguidamente, en la siguiente página, Lenin señala que los campesinos ricos disponen de una mejor capacidad para retener su fuerza de trabajo familiar y que ello les permite disponer de mayor cantidad de mano de obra.

De otro lado, Netting (1993:301) y Hunt (1979) consideran que la hipótesis sobre la influencia positiva del tamaño de la familia en la dimensión del área

cultivada, ocurre en situaciones donde la tierra es un factor abundante. De igual manera, Hunt (1979) afirma que cuando el recurso tierra resulta escaso, o su oferta asume un carácter inflexible, es la mayor o menor disposición de recursos económicos —instrumentos de labranza, animales— la que adquiere el rol de variable independiente y el tamaño de la familia un rol dependiente. Chayanov (1966:113) sostiene que en tales circunstancias los campesinos incrementan el número de horas de trabajo e intensifican el uso del suelo. Sin embargo, Chayanov no otorgó mayor importancia a la dinámica donde el incremento de la demanda externa por la expansión capitalista, el mercado de tierras y la presión demográfica disminuyen paulatinamente la disponibilidad de tierras y reducen el tamaño promedio por parcela. La forma tan superficial como abordó el indicado tema, le impidió concluir que en ese nuevo contexto la variable demográfica deja de tener la exclusividad y preponderancia que poseía cuando la disponibilidad de tierras era mayor.

Otro elemento polémico en la ecuación tamaño de la familia y área cultivada, es el aspecto relacionado al bajo nivel de desarrollo tecnológico que supone el modelo de Chayanov⁽⁴⁾. Según el referido economista (Chayanov 1966:71), si bien debe considerarse como factores condicionantes de la organización técnica de la empresa campesina a la influencia del mercado, la fertilidad natural, la cantidad de tierra utilizada, la disponibilidad de los medios de producción —animales y semilla—es la mano de obra campesina el principal elemento técnico-productivo que determina dicho nivel de organización. Aunque Chayanov, tal como lo hemos indicado, analizó superficialmente los efectos de intensificación del capital, vía aumento de los instrumentos agrícolas, aquel incremento de los factores productivos no resulta tan importante o determinante como la variable demográfica, en el volumen global de la actividad económica (ibid:100). Es decir, los cambios en el desarrollo de la tecnología son comparativamente bajos como para influir decididamente en los niveles de actividad productiva o reducir a la mano de obra familiar a una posición menos determinante.

Sin embargo, el hecho de que los recursos humanos sean el principal elemento de las fuerzas productivas no provoca mayores discrepancias con Chayanov. El problema radica en que el análisis del recurso humano en Chayanov es fundamentalmente demográfico y no analiza mayormente las diferencias tecnológicas que pudieran existir entre los campesinos, en un contexto donde la expansión de la economía de mercado afecta diversos factores internos de la producción campesina. La interrogante consiste en verificar hasta qué punto la escala de producción de una unidad familiar agrícola, puede ser

medida por el área cultivada. El siguiente ejemplo nos permite comprender las limitaciones de la asociación entre escala de producción y área cultivada. Un campesino medio cultiva x cantidad de hectáreas en base a un sistema de roza y quema y sin ningún uso de fertilizantes. Otro productor siembra un menor número de hectáreas, en comparación al primer agricultor, pero cultivadas bajo el sistema de riego y un uso intensivo de insumos modernos. En otras palabras, el área cultivada no refleja la escala de producción. Es decir, en una sociedad donde coexisten los campesinos tradicionales con las economías mercantiles simples, y donde la penetración capitalista ha conducido a un uso mayor de insumos modernos, utilizar el área cultivada como único índice de intensificación constituye un error metodológico. De otro lado, en el sudeste asiático el arroz bajo riego, que se practica desde hace por lo menos mil años, no requiere de los volúmenes de tierra que el sistema bajo secano. Una hectárea bajo riego regularmente implica por lo menos el doble de producción agrícola que una hectárea bajo secano; e igualmente un número mayor de trabajadores por hectárea. Más aún, no olvidemos que el mismo Chayanov (1966:124) recalcó que el campesinado al que se refiere y analiza está articulado al régimen capitalista —vía venta de sus productos, entre otros aspectos—, y no es aquel productor "natural" no-mercantilizado, cuya organización productiva y nivel técnico es bastante simple. Es decir, para que el área cultivada funcione como índice de la escala de producción, se requiere de un bajo y homogéneo desarrollo de las fuerzas productivas.

II. LOS LÍMITES DE LA PRODUCCIÓN Y LOS VALORES DE USO

Diversos autores han argumentado que el modelo de Chayanov sobre la economía campesina fue desarrollado para analizar únicamente un campesinado no-mercantilizado, en el cual ningún factor de producción tiene un precio de mercado y eventualmente pocos productos son mercantilizados. Por lo tanto, el referido modelo no se aplicaría a los productores mercantiles y la dependencia con el mercado implicaría un cambio total en los parámetros de la economía campesina. Littlejohn (1977:122) sostiene que el modelo de economía campesina de Chayanov corresponde a una economía natural, en la cual existe la necesidad de un equilibrio entre el trabajo efectuado y el consumo familiar. De acuerdo a estos autores (Smith 1984:81; Littlejohn 1977:122), el aislamiento de las fuerzas de mercado es un componente necesario de dicho análisis, desde que el mercado introduciría factores que distorsionarían la relación consumidores-productores, o la relación esfuerzo de trabajo y satisfacción subjetiva, y por lo

mismo, modificarían la organización de la economía campesina. Cabe recalcar, sin embargo, que Chayanov (1966:83) analizó los posibles cambios en las relación consumidores-productores o en la ecuación esfuerzo-satisfacción como consecuencia de la variación de los precios del mercado. Igualmente, cabe recalcar que Chibnick (1984), en un artículo dedicado a resumir investigaciones regionales efectuadas para analizar el alcance de la teoría de Chayanov, indica que en un número significativo de casos una proporción importante de la producción agrícola era comercializada.

Durrenberg (1982:58) responde a varias de estas argumentaciones. El indicado autor afirma que la economía campesina está parcial y no totalmente mercantilizada. Para que esto último ocurra, según el mencionado autor, los factores trabajo y tierra deberían estar mercantilizados. Durrenberg (ibid:58-59) afirma que mientras no exista un precio de mercado para estos factores y la producción agrícola no tenga una real y efectiva demanda externa, no se puede comprobar la existencia de un sistema capitalista de producción. Ahora bien, aunque el último argumento de Durrenberg es válido, el hecho de que una economía no haya mercantilizado todos sus factores de producción, no significa que esté dominada por la racionalidad de los valores de uso. Interpretando a Chayanov, el antropólogo Durrenberg sostiene que la economía campesina tiene un cierto límite en los objetivos de la producción. Ello se debe a que una economía orientada en base a ese tipo de racionalidad, restringe su producción a la cantidad de valores de uso que requieren todos los miembros de la unidad de producción y consumo (ibid:123). Para determinar el volumen necesario de producción de una empresa campesina resultaría suficiente conocer las necesidades de un consumidor y multiplicarlas por el número total de personas que conforman dicha unidad (ibid:123-124). En otras palabras, diferentes niveles en la producción agrícola resultan siendo consecuencia del número total de miembros que cada unidad campesina dispone. En síntesis, a pesar de que Durrenberg, a diferencia de Smith y Littlejohn, no afirma que el modelo de economía campesina de Chayanov corresponda a una economía no-mercantilizada, sí sostiene que es un régimen productivo orientado por los valores de uso y con definidos límites en la producción.

Sahlins (1972) elabora una perspectiva similar al interpretar al modelo de Chayanov como un sistema económico guiado por la "producción para el uso" y donde las necesidades son limitadas (ibid:82-92). Dicha racionalidad, según Sahlins, es propia de las denominadas sociedades de cazadores y recolectores las que considera parte del modo de producción doméstico. No obstante, su objetivo fundamental era demostrar que el enfoque formalista equivocadamen-

te analiza las economías no-capitalistas en base a los paradigmas neo-clásicos, propios de la economía de mercado. Según Sahlins, el instrumental teórico y metodológico de Chayanov resulta de gran utilidad en la medida que permite comprender la racionalidad interna de los sistemas económicos no-capitalistas. De acuerdo al mencionado antropólogo, en Chayanov existen elementos neo-clásicos, pero ellos son irrelevantes e inconsecuentes; más bien, su enfoque teórico dominante es el sustantivista.

Donham (1980:516) formula una crítica a Sahlins, y precisa de manera correcta que este autor agrupa a todas las sociedades no-capitalistas como orientadas hacia los valores de uso, contraponiéndolas en bloque a las sociedades capitalistas. De acuerdo a Sahlins, en los regímenes productivos no-capitalistas la racionalidad de los productores es no incrementar la producción porque "no desean –no tienen mayores necesidades". Todos los tipos de unidades familiares no-capitalistas están condicionados por valores culturales que limitan la producción. Según Donham (ibid:518-525), el referido antropólogo equivocadamente reinterpreta a Chayanov, adjudicando a éste una racionalidad que no tiene su teoría sobre la economía campesina. Donham (ibid:520) sostiene que en el modelo de Chayanov, los productores campesinos no tienen otra alternativa que formular sus estrategias de subsistencia en base a su propia fuerza de trabajo familiar. En ese sentido, la interpretación efectuada por Donham sobre la teoría de Chayanov es la más acertada. Más aún, tal como Chayanov lo indica, el único límite a la producción es la "disponibilidad de la mano de obra existente al interior de la unidad campesina familiar" (1966:53). Las sociedades campesinas procuran el máximo ingreso económico posible, el cual inclusive puede significar un cierto nivel de acumulación. Sin embargo, esta posible acumulación está limitada por la fuerza de trabajo disponible, y se orienta no por la tasa de ganancia si no por la evaluación subjetiva de la utilidad marginal del trabajo efectuado en el proceso productivo (ibid).

De otro lado, tal como lo afirma Lehman (1982:143) no existe en el esquema de Chayanov una respuesta negativa a los precios, lo cual significaría un abandono del trabajo por parte de los campesinos, una vez que hayan cubierto las necesidades familiares. En realidad, lo que Chayanov propone es una teoría de costos y beneficios sobre el costo de la fuerza de trabajo en cada situación específica: interesa más la utilidad marginal del esfuerzo realizado que la suma global obtenida en la producción (ibid:143-144).

Nuestra apreciación sobre la referida polémica es que efectivamente el límite más importante a la producción campesina lo constituye la fuerza de

trabajo familiar. Ello no implica que el modelo de Chayanov no sea aplicado a sociedades tribales donde el valor de uso sea el elemento predominante de la racionalidad económica. Aunque Sahlins malinterpreta el modelo de Chayanov, ello no excluye que pueda ser aplicado a las economías casi o totalmente aisladas de la economía mercantil, o en el otro extremo a las denominadas economías mercantiles simples. En el caso de las economías no-mercantiles la relación esfuerzo desplegado y satisfacción subjetiva, podría ser analizada sin la presencia de factores distorsionantes generados por el mercado; en ese mismo contexto, podría también ser estudiada la relación productores-consumidores.

Resumiendo, el primer supuesto para la aplicación del modelo de Chayanov se refiere, en primer lugar, a que el uso de la mano de obra externa a la unidad campesina --asalariada o bajo la forma de reciprocidad -- debe ser reducido. En segundo lugar, el contexto regional debe caracterizarse por una abundancia relativa de tierras, o en todo caso por un mercado flexible de tierras, o por un régimen comunal que continuamente redistribuya dicho recurso. En tercer lugar, las unidades productivas deben caracterizarse por un bajo y relativamente homogéneo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. En cuarto lugar, la mano de obra no debe estar plenamente mercantilizada; es decir, debe poseer sus propios medios de producción y debe concentrarse en su unidad agropecuaria como principal labor productiva. Quinto, para que la mano de obra familiar sea retenida debe existir una sólida autoridad patriarcal. Finalmente, en sexto lugar, no deberían existir límites a la producción campesina más allá de los impuestos por la disponibilidad de mano de obra, acceso a los instrumentos agrícolas y animales, y a la necesidad de un equilibrio entre esfuerzo efectuado y satisfacción subjetiva. En consecuencia, la producción agropecuaria puede ingresar al circuito comercial sin que tenga que invalidarse la utilidad del modelo de Chayanov.

Si las mencionadas condiciones no se cumplen, difícilmente podremos verificar las hipótesis de Chayanov, tal como él mismo las ha formulado. Pueden presentarse situaciones históricas y regionales, donde no existe disponibilidad de tierras, y sin embargo, exista una correlación positiva entre tamaño del núcleo familiar y área cultivada. No obstante, tal como lo indica el ejemplo de Cajamarca, es la mayor o menor disponibilidad de recursos lo que influye en el tamaño de la familia y no de manera inversa. Finalmente, la tesis de Chayanov sobre la importancia de la variable demográfica como el factor más influyente en el proceso de diferenciación social, asume implícitamente un supuesto de homogeneidad entre los campesinos. La pobreza o riqueza de los campesinos no se mide por su desigual relación con el mercado o su escasa

disponibilidad de recursos, sino por su ubicación en una etapa determinada del ciclo de vida familiar.

III. EL MODELO DE CHAYANOV EN EL ALTO HUALLAGA

En esta sección examinaremos el caso de la aplicación del modelo de Chayanov en la cuenca amazónica peruana. Específicamente analizaremos la zona del Alto Huallaga --selva alta central-- región en donde existe una colonización de campesinos andinos, iniciada desde la década del cincuenta. Más aún, la referida zona constituye en la actualidad la principal región cocalera del mundo. En 1981 y 1987 los colonos conducían un promedio de 25 hectáreas, de acuerdo a las encuestas efectuadas en ambas fechas por la Fundación para el Desarrollo Nacional (FDN 1981) y por una entidad consultora respectivamente (Bedoya y Verdera 1987). En general, los colonos disponían de una combinación de tres a cuatro cultivos comerciales --café, coca, té, maíz amarillo duro, etc. -- y otros cultivos parcialmente de auto-consumo y de comercialización, tales como el arroz, fréjol y plátano. Tanto los colonos cocaleros como los nococaleros practicaban una agricultura de roza y quema. Asimismo, el uso de insumos modernos resultó siendo bajísimo; únicamente el 5% de los agricultores recurría a ellos. Igualmente, otra característica central es que los colonos habitaban una región de relativa abundancia de tierras, aunque las zonas de más antiguo asentamiento se encontraban saturadas en términos poblacionales. En las partes norte y oriente del Alto Huallaga existía todavía una amplia disponibilidad de dicho recurso.

Entre los mencionados agricultores el trabajo en la parcela era la principal ocupación. De otro lado, al momento de la ejecución de las encuestas aplicadas en 1981 y 1987, aproximadamente el 95% de los colonos recibía ayuda de su esposa e hijos en forma no-remunerada. Ello se refuerza en el hecho de que el 93% de los trabajadores familiares --esposa e hijos-- tenían a la producción agropecuaria de la parcela como su principal ocupación. No obstante, el 82% de las unidades agropecuarias contrataban trabajadores asalariados eventuales y el 5% eventuales (FDN 1981; Aramburú y Bedoya 1987). Dicho porcentaje resultó superior a lo constatado en zonas alto-andinas. Ello se debe a la existencia de una mayor disponibilidad de recursos en la zona selvática. Aunque las primeras oleadas migratorias, numéricamente significativas, ocurrieron en la década del cincuenta, la mayoría de los colonos se asentaron en esa región en los años sesenta y setenta. Por lo mismo, podemos afirmar que el Alto Huallaga, en 1981, era una región relativamente nueva en términos de asentamientos humanos masivos.

Desde 1976, las medidas de estabilización impuestas por el Fondo Monetario Internacional condujeron a una reducción de la demanda interna de los productos alimenticios. Ello implicó una disminución real de los precios de dichos productos. Una de las medidas que más afectó a los precios de los mencionados productos fue la eliminación de los subsidios (Bedoya 1987). De igual manera, los términos de intercambio entre el precio de los productos agrícolas y el costo de los insumos modernos sufrió un notable deterioro (Aramburú et al 1985). En ese sentido, la alternativa de los colonos fue aprovechar la disponibilidad de tierras y expandir el área agrícola, sin un mayor uso de insumos modernos. Sin embargo, en las zonas de más antigua colonización tales como Tingo María, la alternativa frente a las negativas tasas de intercambio y a la erosión del suelo que el cultivo de la coca, opción más inmediata y rentable (Bedoya 1987).

Ahora bien, dada la disponibilidad de tierras en la región, la posibilidad de aperturar nuevas parcelas por parte de los nuevos colonos migrantes constituyó una permanente alternativa. Por lo mismo, la mano de obra era escasa y los salarios altos, dado su costo de oportunidad relativamente elevado. Al factor de disponibilidad de tierras, como generador de escasez de mano de obra se sumó la expansión de los cocales, ocurrida desde fines de la década del setenta. Tanto los monoproductores de coca --que no fueron parte de esta encuesta-- como aquellos que combinaban la coca con otros sembríos legales, agudizaban más este problema de escasez de brazos para el resto de agricultores no-cocaleros, dado los altos jornales remunerados por los primeros.

Utilizando la información de la encuesta del año 1981, efectuada por la Fundación Nacional para el Desarrollo, encontramos que de un total de 328 agricultores del Alto Huallaga, 136 eran productores de coca y 192 eran agricultores no-cocaleros. Debido a la mayor rentabilidad, los productores cocaleros pagaban a sus trabajadores salarios en un 125% más altos que los no-cocaleros. Tal como lo hemos indicado, ello obviamente conducía a un serio problema de escasez de brazos para los agricultores no-cocaleros. Entre los agricultores que tenían problemas de escasez de mano de obra, el 74% eran agricultores legales y un 26% eran cocaleros. Consecuentemente, para los productores no-cocaleros sus actividades productivas tenían que ser cubiertas básicamente con la fuerza de trabajo familiar. De lo contrario, los productores legales hubieran tenido que efectuar una considerable inversión en reclutar trabajadores asalariados, incrementando los costos de producción por encima de los precios de mercado. En el gráfico # 1, se observa la importancia del trabajo

familiar entre los no-cocaleros a través de la fuerte asociación que existe entre el número de hijos e hijas en edad de trabajo y el número de hectáreas bajo cultivo. Asimismo, entre los productores de coca la referida relación no existe. Lógicamente que para los agricultores no-cocaleros trabajar con su propia familia implica la existencia de una sólida estructura y autoridad patriarcal familiar.

GRAFICO #1

PROMEDIO HECTAREAS CULTIVADAS SEGUN NUMERO DE HIJOS E HIJAS EN EDAD PRODUCTIVA (10-25 AÑOS)



De otro lado, mientras los no-cocaleros dependían fuertemente de la mano de obra familiar, los agricultores cocaleros combinaban el trabajo familiar con el reclutamiento de asalariados para incrementar el área de producción agrícola. Cabe remarcar que los no-cocaleros también reclutaban asalariados pero, según la encuesta del año 1981, no lo hicieron con la frecuencia e intensidad de los cocaleros. Aproximadamente un 40% de los agricultores legales trabajaban exclusivamente con mano de obra familiar, mientras que entre los cocaleros sólo un 16% efectuaba sus labores productivas de la indicada manera. Cuando los agricultores legales contrataban asalariados, usualmente lo hacían de manera temporal, mientras que los productores de coca además de disponer de fuerza de trabajo estacional también reclutaban trabajadores per-

manentes. En su conjunto se observa un panorama donde la escasez relativa de fuerza de trabajo entre los agricultores legales era un problema bastante serio.

Cabe indicar que la importancia de la mano de obra familiar constituye una característica propia de la economía campesina andina. Una encuesta dirigida a hogares rurales del Perú, y aplicada a mediados de la década del ochenta, comprobó que el tamaño de las unidades agropecuarias más grandes de la sierra peruana estaba estrechamente relacionado al número de miembros familiares de la unidad productiva, cuyas edades oscilan entre 15 y 64 años. Cuanto más grandes las unidades agropecuarias, resulta más elevado el número de familiares en edad productiva (Perú 1986:30). En las regiones tropicales de colonización, sobre todo en las fases iniciales, se reproducen las características estructurales de la economía campesina andina. En este período la mano de obra es reclutada por medios casi exclusivamente no-mercantiles; inclusive se recurre al trabajo en reciprocidad con parientes o vecinos trasladados desde las comunidades de altura⁽⁵⁾. Por lo tanto, encontramos que en las regiones de colonización se reproducen características centrales de la economía campesina andina. No obstante, creemos que si bien ello ocurre, el nivel de articulación de los colonos con la economía de mercado es bastante mayor. En condiciones normales los campesinos de las zonas de colonización son demandantes de fuerza de trabajo, mientras que los campesinos de las partes altas son ofertantes (Aramburú 1982). Inclusive los volúmenes de comercialización son más significativos en la selva alta que en la sierra andina (Bedoya 1987). La mayor articulación con el mercado de trabajo y productos se acentúa conforme transcurre el tiempo y los colonos se asientan en las zonas de colonización.

El hecho de que los colonos no-cocaleros tengan que realizar sus tareas productivas fundamentalmente en base a la mano de obra familiar no significa que su racionalidad económica esté orientada por la lógica de los valores de uso. A pesar de que los indicados colonos restringían su producción a los límites impuestos por el número disponible de hijos e hijas en edad productiva, y manejaban una agricultura de roza y quema con un nulo o bajísimo uso de insumos modernos, comercializaban entre un 55% y 75% del total de la producción agrícola. Por lo tanto, los precios ejercían una notable influencia en las estrategias productivas de los colonos. La restante porción minoritaria no era vendida en el mercado --cuando se trata de productos tales como el arroz, frejol, frutas, etc.-- debido a que a los colonos les resultaba más barato autoconsumirla que venderla en el mercado. Tal como Chevalier (1983) argumenta, en base a una investigación en una cercana región de la selva alta peruana, los colonos maximizan el valor de su producción agrícola autoconsumiéndola en su propia

unidad familiar. Los precios de los productos básicos de subsistencia influyen en la decisión de los productores de tal forma que conviene más autoconsumirlos directamente que venderlos. De igual manera, los colonos consideran más conveniente no vender su fuerza de trabajo, dado que los salarios que obtienen no les cubren sus necesidades alimenticias familiares. Dada la relativa disponibilidad de tierras, el colono maximiza el valor de su fuerza de trabajo concentrándola en su propia unidad productiva y no vendiéndola en el mercado. Todo este conjunto de fenómenos nos lleva a deducir que la estrategia de trabajar con la mano de obra familiar no se debe a la reproducción de una lógica económica campesina, sino a una necesaria respuesta frente al mercado que obliga constantemente a los colonos a comparar los beneficios y costos que obtienen al articularse plena o parcialmente al mercado de productos y de mano de obra.

La encuesta efectuada en 1987, diseñada para un estudio sobre mercados laborales en la región del Alto Huallaga (Bedoya y Verdera 1987), y dirigida casi exclusivamente a 88 productores no-cocaleros, arrojó algunos resultados diferentes y sorprendentes⁽⁶⁾. En términos generales, varias de las características más importantes de las indicadas unidades no-cocaleras seguían manteniéndose. Las labores agrícolas de las unidades familiares concentraban el esfuerzo del padre y de la madre como la principal labor productiva. Sin embargo, los descendientes en edad productiva cada vez más abandonaban las labores de la empresa familiar desde muy temprana edad. Entre la primera y la segunda encuesta la coca se había expandido de 30,000 a 70,000 hectáreas. Para los adolescentes en edad productiva, sobre todo hombres, la posibilidad de obtener ganancias rápidas trabajando sus propias parcelas de coca resultaba siendo una alternativa sumamente atractiva. En ese período de rápida expansión cocalera la autoridad patriarcal, al interior de las unidades productivas de los colonos, resultó duramente resquebrajada (ECONSULT 1986). Es por ello que no se pudo comprobar entre los productores legales ninguna relación entre el número de hijos e hijas en edad de trabajo y el área cultivada. Más aún, si en 1981 alrededor de un 19% de los no-cocaleros con 3 o más hijos e hijas en edad productiva no podían cultivar la totalidad de su parcela porque tenían problemas de escasez de mano de obra, en 1987 ese porcentaje se incrementó a más del 65% (Bedoya y Verdera 1987: cuadros 8 y 9). En otras palabras, inclusive las familias con un número relativamente alto de descendientes en edad productiva tenían serios problemas para ejecutar sus labores productivas.

Otro elemento que agudizó el resquebrajamiento de la estructura familiar fue la presencia de Sendero Luminoso. Entre los años de 1981 y 1987, la

mencionada organización terrorista se expandió dramáticamente en la región del Alto Huallaga, aprovechando tanto la alta rentabilidad de la coca como las insalvables contradicciones políticas entre el Estado peruano, el narcotráfico y los cocaleros. Sendero, interesado en obtener una porción del excedente generado por la coca y en agudizar las contradicciones políticas regionales, continuamente reclutaba y movilizaba hijos de agricultores. Dicho reclutamiento tenía como propósito la organización paramilitar de los adolescentes, a quienes se los impulsaba a que aperturen sus propias parcelas de coca asociadas a cultivos de autoconsumo (Bedoya 1992). Aunque obviamente resulta difícil conocer el número global de adolescentes que fueron reclutados, el inmenso poder político y militar de Sendero en la región hace suponer que las cifras porcentuales eran sumamente altas. En su conjunto, este nuevo contexto histórico dificultó que la lógica chayanoviana siga funcionando entre los agricultores legales del Alto Huallaga. En pocas palabras, tanto la influencia de Sendero, como la altísima rentabilidad de la actividad cocalera, facilitaron el resquebrajamiento de la autoridad patriarcal.

Frente a la nueva situación de extrema expansión cocalera y a la presencia de Sendero Luminoso, los productores no-cocaleros no tenían otra alternativa que contratar trabajadores asalariados, los cuales difícilmente eran reclutados. Si bien dos tercios de los jornales eran cubiertos por trabajadores temporales, el 85% de los colonos rápidamente perdían a los indicados jornaleros debido a que éstos en su gran mayoría se integraban al trabajo de los cocaleros (Bedoya y Verdera 1987:73-4). Más aún, los mismos cocaleros empezaban a soportar problemas de escasez de brazos dado que sus propios trabajadores contratados consideraban atractiva la posibilidad de aperturar sus propias parcelas de coca. La relativa disponibilidad de tierras en algunas zonas del Alto Huallaga y en otras de la selva alta, permitía la transformación de los asalariados cocaleros en productores independientes. En ese sentido, en la segunda mitad de la década del ochenta, el problema de escasez de mano de obra para los no-cocaleros resultó aún más agudo. Los agricultores legales no sólo no podían retener su propia mano de obra familiar sino que también competían desfavorablemente con los cocaleros para reclutar fuerza de trabajo asalariada. La extensión del área cultivada entre los no-cocaleros, durante la referida segunda etapa, era dependiente de su capacidad económica para contratar trabajadores asalariados. A diferencia del primer período, la fuerza de trabajo familiar carecía de una exclusiva y determinante influencia.

CONCLUSION Y COMENTARIOS ADICIONALES

Tanto razones de índole estructural tales como la reproducción de patrones económicos andinos en la selva alta, como también la respuesta de los campesinos colonos a un contexto de crisis de la economía de mercado, constituyen los factores por los cuales el modelo propuesto por Chayanov tuvo vigencia en un primer período. En la indicada etapa, la lógica Chayanoviana se reproduce tanto por circunstancias históricas específicas como también por resultado de una racionalidad campesina andina de asignación y control de los recursos humanos familiares. Sin embargo, en un segundo período, las características estructurales del modelo de economía campesina de Chayanov no fueron determinantes, y por lo mismo la relación entre hijos e hijas en edad de trabajo y el área cultivada no se reprodujeron durante la segunda mitad de los años ochenta. De otro lado, el modelo de Chayanov supone una firme autoridad patriarcal, la cual rápidamente se resquebrajó ante la altísima rentabilidad relativa del cultivo de la coca y la consolidación política de Sendero Luminoso en la región del Alto Huallaga. Todo ello no significa que en la mencionada segunda etapa, la mano de obra familiar carecía de influencia en las estrategias productivas de los colonos no-cocaleros. Lo que ocurrió es que para el mencionado tipo de agricultores legales la fuerza de trabajo familiar fue notablemente más importante en la primera etapa.

La experiencia histórica de los campesinos andinos indica que los mencionados productores poseen una gran plasticidad en formular sus estrategias de sobrevivencia. De acuerdo al contexto histórico los campesinos reactivaban en unos casos o abandonaban en otros, la autoridad patriarcal familiar, la estructura comunal o las formas de la producción mercantil simple con el propósito de reclutar la mano de obra necesaria o acceder a los recursos naturales necesarios para su subsistencia (G. Smith 1989). Los colonos del Alto Huallaga no son una excepción a esa forma de producción bastante flexible, por la cual se adaptan a las nuevas condiciones impuestas por la economía de mercado, reestructurando continuamente sus estrategias de sobrevivencia económica y reproducción social. Los colonos no-cocaleros del Alto Huallaga transformaron sus estrategias productivas chayanovianas en unas no-chayanovianas respondiendo a las nuevas circunstancias históricas y políticas de la segunda mitad de la década del ochenta.

En síntesis, una coyuntura sumamente específica donde el inicial incremento de la demanda de la cocaína a nivel internacional, condujo a que los productores no-cocaleros no tuvieran otra alternativa que recurrir a la mano de

obra familiar como mecanismo de sobrevivencia frente a los altos costos de producción derivados de la expansión de la coca. Tal como lo indica C. Smith (1984:211), la interacción entre el modo de producción capitalista y la estructura interna de regímenes no capitalistas, genera formas de producción particulares que impiden predecir las características y el contenido que puedan tener otras formas de articulación de regímenes económicos. Smith (ibid:210), resalta el caso estudiado por Friedmann, referido a familias de agricultores en EEUU antes de la segunda guerra mundial, cuya conducta económica se asemejaba al modelo de Chayanov. Para estos agricultores todos los factores de producción estaban mercantilizados, salvo la mano de obra familiar. Ello constituía la respuesta más adecuada para capitalizar la empresa familiar.

NOTAS

- (1) Este artículo fue elaborado como parte de mis funciones de Profesor-Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales –FLACSO–, sede Ecuador. Deseo agradecer a Frederica Barclay por su valiosa lectura crítica y las sugerencias al contenido del presente artículo. Naturalmente que la responsabilidad de la versión final de este texto corresponde al autor.
- (2) Harrison (1979:89) critica esta supuesta unidad al interior de la familia campesina e indica la necesidad de analizar las relaciones de explotación entre distintas edades y sexos.
- (3) Si es que asumimos que el nivel de esfuerzo desplegado se mide por el área cultivada.
- (4) Harrison (1979:88) correctamente señala que en el modelo de Chayanov, la economía campesina se caracteriza por rendimientos decrecientes, de economías de escala y ausencia de dinamismo.
- (5) En la encuesta de ENAHR también se encontró al interior de las unidades de la Amazonía peruana, la mencionada asociación (ibid: 31)
- (6) En la encuesta de 1987 solo un agricultor tenía coca (Bedoya y Verderra 1987).

BIBLIOGRAFIA

ARAMBURÚ, CARLOS

1982 *Expansión de la Frontera Agraria y Demográfica de la Selva Alta Peruana*. En: **Colonización en la Amazonía**. Carlos Aramburú, Eduardo Bedoya y Jorge Recharte. Ediciones CIPA

ARAMBURÚ, C. Y BEDOYA, E.

1987 *Poblamiento y Uso de los Recursos Naturales en la Amazonía Alta: El Caso del Alto Huallaga*. En: **Desarrollo Amazónico: Una Perspectiva Latinoamericana**. CIPA-INANDEP. Lima-Perú

BEDOYA, EDUARDO

1987 *Intensification and Degradation in the Agricultural Systems of the Peruvian Upper Jungle. The Upper Huallaga Case*. En: **Lands at Risk**. Editado por Peter Little y Michael Horowitz. Pag. 290-315.

BEDOYA, EDUARDO Y VERDERA, FRANCISCO

1987 **Estudio Sobre Mano de Obra en el Alto Huallaga**. Ronco Corporation. Lima Perú.

BERNSTEIN, HENRY

1979 *Concepts for the Analysis of Contemporary Peasantries*. **The Journal of Peasants Studies**, 6(4), pp. 421-444.

CARRASCO, HERNÁN

1991 *Migración Temporal en la Sierra: Una Estrategia de Recampesinización*. En: **El Campesinado Contemporáneo. Cambios Recientes en los Países Andinos**. Editado por Fernando Bernal. Tercer Mundo Editores.

CHAYANOV, ALEXANDER

1966 **The Theory of Peasant Economy**. Homewood Illinois. Publicado por la American Economic Association. R. D. Erwin.

CHEVALIER, JACQUES

1983 *There is Nothing Simple About Simple Commodity Production*. **The Journal of Peasants Studies**, Vol. 10 (4).

CHIBNIK, MICHAEL

1984 *A Cross Cultural Examination of Chayanov's Theory*. **Current Anthropology**. Junio 25(3). Pag. 335-340.

COLLINS, JANE

1990 **Work Without Wages**. State University of New York Press. Albany, New York.

DEERE, CARMEN Y DE JANVRY, ALAIN

1981 *Demographic and Social Differentiation among Peruvian Peasants. The Journal of Peasants Studies* 8 (3):335-356

DONHAM, D

1981 *Beyond the Domestic Mode of Production. Man (NS)* 16, 541-561.

DURRENBERG, PAUL

1982 *Chayanov and Marx. Peasant Studies.* 9:119-229.

PERÚ

1986 ENHAR. Encuesta Nacional de Hogares Rurales. Instituto Nacional de Estadística. Lima Perú.

ECONSULT

1986 **Informe Final de la Evaluación del Proyecto USAID Número 527-0244. Desarrollo Rural del Alto Huallaga.** Lima, Perú.

FRIEDMANN, H.

1980 *Household Production and the National Economy: Concepts for the Analysis of Agrarian Formation. The Journal of Peasants Studies* 7(12):158-184.

1986a *Patriarchal Commodity Production. Social Analysis.* Número 20. Diciembre.

1986b *Patriarchy and Property. A Reply to Goodman and Redclift. Sociologia Ruralis.* Vol. XXVI-2.

HARRISON, MARK

1979 *Chayanov and the Marxists. The Journal of Peasants Studies* 6(3):247-285.

HUNT, SHANE

1979 *Chayanov's Model of Peasant Household Resource Allocation. The Journal of Peasants Studies* 6(3):247-285.

LEHMAN, DAVID

1982 *After Chayanov and Lenin: New Paths of Agrarian Development. Journal of Development Economics* 11:133-161. North Holland Publishing Company.

LENIN, VLADIMIR

1977 **The Development of Capitalism in Russia.** Moscow Progress Publishers.

LITTLEJOHN, G.

1977 *Peasant Economy and Society.* En: **Sociological Theories of Economy.** Hindess, ed. London Macmillan Press.

NEETING, ROBERT

1993 **Smallholders, Householders. Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture.** Stanford University Press. Stanford, California.

PATNAIK, UTEA

1979 *Neo-Populism and Marxism. The Chayanovian View of the Agrarian Question and its Fundamental Fallacy.* **The Journal of Peasants Studies** 8(3) 335-366.

PAINTER, MICHAEL

1986 *The Value of Peasant Labor Power in a Prolonged Transition to Capitalism.* **The Journal of Peasant Studies**, 13(4), pp. 221-237.

REINHARDT, NOLA

1988 **Our Daily Bread. The Peasant Question and Family Farming in the Colombian Andes.** University of California Press. Los Angeles

SAHLINS, MARSHALL

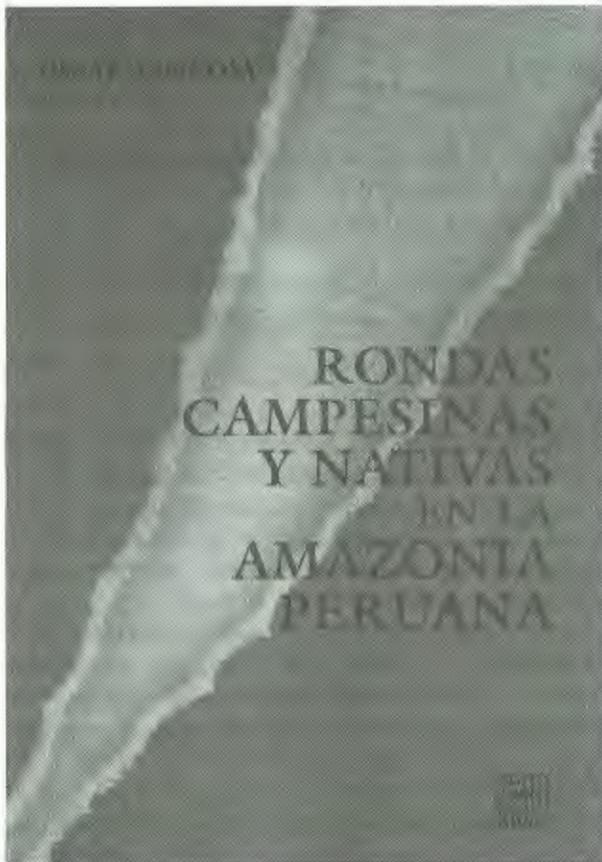
1972 **Stone Age Economics.** Aldine Atherthon Inc. Chicago.

SMITH, CAROL

1984 *Forms of Production in Practice. Fresh Approach to Simple Commodity Production.* **The Journal of Peasants Studies.**

SMITH, GAVIN

1989 **Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Perú.** University of California Press. Los Angeles.



Espinosa, Oscar, 1995. RONDAS CAMPESINAS Y NATIVAS EN LA AMAZONIA PERUANA. Lima. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP-300 p.

Trabajo que, situándose en la coyuntura nacional, analiza el rol desempeñado por este tipo de organización popular, proyectándose hacia el futuro de ellas y su rol en la sociedad mayor.

UNA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE CHOLO EN LA AMAZONÍA PERUANA

Carlos Mora B.

El presente trabajo es fruto de la reflexión del autor sobre los planteamientos de Michael Chibnik y Anthony Stocks acerca de la existencia o no de un nuevo grupo social en la Amazonía: el Cholo. El análisis se centra principalmente en tres puntos: a) el desarrollo de las condiciones socioeconómicas que dan origen a los procesos de aculturación de la sociedad indígena peruana como elemento fundamental en la constitución de un nuevo tipo social; b) las particularidades del proceso de desarrollo capitalista en la Amazonía y sus impactos en la población, y; c) reflexión sobre los niveles de identidad en los Cocamilla del Bajo Huallaga.

This article is the fruit of a reflexion on the proposal of Michael Chibnik and Anthony Stocks about the existence or not of a new social group in the Amazon: the Cholo. This analysis centers principally on three points: a) the development of socioeconomic conditions that give rise to the processes of acculturation of Peruvian indigenous people as a fundamental element in the constitution of a new social type; b) the details of the process of capitalist development in the Amazon and its impact on the people; c) a reflexion on the levels of identity among the Cocamilla of the Lower Huallaga.

Releyendo el interesante trabajo de A. Stocks sobre los Cocamilla (1981) y el reciente artículo de M. Chibnik (1991) sobre los cuasi grupos étnicos de la Amazonía, cambié el enfoque de mi Trabajo para el curso de Sociedades Rurales. De pronto me pregunté si se podía hablar de la existencia del *cholo* como grupo social en la región amazónica, de manera similar a como se presenta este interesante proceso en las otras regiones del país.

Tradicionalmente se han reconocido como sectores sociales que habitan la región amazónica –particularmente el sector rural de la misma– tres grupos claramente definidos: los indígenas, los colonos y los ribereños, cada uno con sus propias particularidades sociales, económicas y culturales.

Importantes trabajos de investigación y descripción de estas diferentes sociedades se han llevado a cabo desde las distintas ramas de las ciencias sociales, y en particular desde la antropología. Las sociedades indígenas son las que han recibido mayor atención habiéndose desarrollado importantes trabajos sobre etnicidad, organización social, religiosidad, economía y sistemas políticos. La población colona, asentada fundamentalmente en la región de la Selva Alta, también ha recibido importante atención. Se destacan los trabajos sobre procesos migratorios, estrategias económicas y formas de organización social. La literatura sobre la sociedad ribereña, en cambio, es bastante reciente y está centrada fundamentalmente en la descripción y análisis de los sistemas productivos, no existiendo mayores trabajos relativos a los sistemas socio-políticos y culturales de este grupo social.

Sin embargo, en una perspectiva interesante, y creo que por primera vez en el análisis sociológico de la población amazónica y de la composición social de la misma, Stocks (1981) nos habla de la existencia de un "grupo cholo" en la Baja Amazonía, caracterizando la composición social del mismo. Es a partir de este trabajo de Stocks, que M. Chibnik (1991) plantea incluso la existencia de un "nuevo grupo social" en la Amazonía, el cholo, con características distintas a las del ribereño (*caboclo* en Brasil o *camba* en Bolivia) y claramente diferenciado del indígena amazónico y del colono.

La lectura de este último artículo, la revisión del trabajo de Stocks, y mi conocimiento del proceso de recuperación étnica de las comunidades Cocamilla del Bajo Huallaga, me plantearon algunas inquietudes en relación al tema, que son las que deseo presentar en este trabajo. Obviamente no tengo una propuesta concluida, haría falta un trabajo de campo para confirmar datos y apreciaciones y de hecho una revisión más exhaustiva de la literatura para llegar a conclusio-

nes definitivas. Sin embargo, creo poder adelantar algunos puntos que me parecen relevantes:

De existir en la Baja Amazonía peruana un sector social denominado cholo, claramente diferenciado de la sociedad indígena y ribereña, el proceso de conformación del mismo tendría particularidades propias que lo diferenciarían del proceso de cholificación que se ha producido en las otras regiones del país.

La sociedad Cocamilla estudiada por Stocks, denominada por él sociedad chola, debido a circunstancias históricas concretas, optó por recuperar su identidad étnica, su reconocimiento como sociedad indígena-nativa, privilegiando esta forma de autoidentificación y dejando atrás su reconocimiento como sociedad chola.

Pienso que el así denominado por Stocks "cholo selvático", es el indio genérico descrito por Darcy Ribeiro (1970), aquel que se encuentra destribalizado, que ha perdido gran parte de sus propios rasgos étnicos, pero al mismo tiempo no ha sido asimilado ni incorporado a la sociedad no indígena, cualquiera que fuera su forma, la cabocla en el caso brasilero o la ribereña (blanco-mestiza) en el caso peruano.

El proceso de cholificación del cholo selvático es particularmente diferente al que se presenta en el resto del país, y ello tiene indudablemente que ver con el particular desarrollo del capitalismo en la región amazónica y con las características que éste ha impreso en ella. Es un capitalismo que no ha tenido sino una muy activa fase de tipo extractivo-mercantilista y que no ha llegado a conformar una importante base industrial o de transformación, ni tampoco ha producido sino hasta tiempos muy recientes –a partir de la activa explotación del petróleo en la región de Loreto– un importante fenómeno migratorio del campo a la ciudad.

El cholo selvático no ha desarrollado todavía los niveles de identificación de su ser cholo, de asumir esa condición social como un proceso de conformación de un grupo social con características propias y con niveles de identidad más sólidos. De allí que creo, que es un tanto arriesgado lo señalado por Chibnik (1991) al considerar al cholo casi como un grupo étnico en la Amazonía.

Incluso si se analiza como lo haremos luego, el caso de los Cocamilla como un referente importante para Stocks, para definir el proceso de conformación de la sociedad chola selvática –la "cholada" como él lo denomina– veremos a la luz

de los acontecimientos de los últimos años, que finalmente al interior de la sociedad Cocamilla del Bajo Huallaga, prevaleció la opción de inclinar sus mecanismos de autoidentificación, no por su reconocimiento como cholo ni su adhesión a ese estrato social, sino por la recuperación de su propia identidad étnica, su reconocimiento como pueblo indígena amazónico.

Es interesante también resaltar lo observado por Chibnik (1991) en el sentido que el fenómeno del cholo selvático no se extiende a toda la región de la Baja Amazonía, no es por tanto ni siquiera un fenómeno regional.

Me arriesgaría entonces a afirmar, que el proceso de conformación de la sociedad chola en la Amazonía no constituye un fenómeno que se extiende a la región en su conjunto, que tiene particularidades propias que lo diferencian del proceso de formación de la sociedad chola en el resto del país, y que además no ha logrado avanzar todavía a nivel de constituir una identidad como tal en aquellos estratos sociales donde aparece. El proceso, al ser muy reciente y no estar en vías de consolidación, puede sufrir un quiebre, y en la medida que la población indígena en proceso de destribalización encuentre mecanismos para fortalecer su identidad como indios, dejarán incluso de ser vistos por los demás como cholos.

Deseo entonces, establecer en el presente trabajo un paralelo que nos permita entender las semejanzas y diferencias entre el grupo cholo selvático, si existe tal, del grupo cholo del resto del país resultante del proceso de cholificación tal como es definido por Anibal Quijano (1980).

Mi análisis se centrará fundamentalmente en tres puntos:

– El desarrollo de las condiciones socio-económicas que dan origen a los procesos de aculturación de la sociedad indígena peruana, como un elemento fundamental en la constitución de un nuevo tipo social, el cholo en este caso.

– Las particularidades del proceso de desarrollo capitalista en la Amazonía, y qué impactos ha tenido éste en la población indígena.

– Y finalmente, a partir del análisis del caso de la sociedad Cocamilla del Bajo Huallaga, señalaré algunas reflexiones sobre los niveles de identidad prevalecientes en esta sociedad y en particular los que tengan que ver de manera más directa con la conformación de lo que Stocks denomina el "cholo selvático".

EL PROCESO DE CHOLIFICACIÓN DE LA SOCIEDAD PERUANA

Ha sido sin lugar a dudas Anibal Quijano quien ha estudiado más intensamente el proceso de "cholificación" y es a partir de sus estudios, que él efectuó la caracterización del cholo.

Quijano define muy acertadamente la "cholificación" de los indígenas como un fenómeno contemporáneo de la sociedad peruana, aunque no desconoce la existencia del mismo aún en tiempos de la Colonia e inicios de la República cuando se presentaba fundamentalmente como un proceso de aculturación. Sin embargo, como bien lo señala, son nuevas la naturaleza, las características y las tendencias de la "cholificación" (Quijano, 1980:78).

El fenómeno contemporáneo de "cholificación" dice Quijano "es un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos elementos de la cultura indígena y, adoptando algunos de los que tipifican a la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida, que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas. Este sector de la población peruana es, en realidad, un estrato social que va en aumento y que ha entrado en un proceso de "grupalización", esto es que ha comenzado el proceso de desarrollo de un conjunto de elementos de conciencia de grupo, que hace entrar a sus miembros en un sistema de identificación en curso de desarrollo" (1980: 63). Es quizá, este último aspecto el que no ha cobrado aún una dimensión de importancia en el proceso de conformación del cholo selvático.

De acuerdo con el mismo autor, los elementos de diferenciación entre este grupo cholo y el resto de la población india y no-india, están constituidos fundamentalmente por los siguientes aspectos:

Modificación de los roles ocupacionales: en tanto el cholo asume una gama variada de ocupaciones en las cuales el indígena típico no participa, como por ejemplo: obrero de minas, obrero febril, chofer, pequeño comerciante, albañil, etc., desempeñando roles ocupacionales que corresponden más bien a la estructura económica capitalista y a una variada gama de actividades esporádicas que tipifican el subempleo urbano.

Movilidad geográfica: los cholos tienen una gran tendencia a la movilidad, desplazándose constantemente de una zona a otra, cambiando de localidad y residencia.

La urbanización: considerada como el proceso demográfico de la migración del campo a la ciudad y que en palabras del mismo Quijano (1980:65) es uno de los más importantes vehículos del proceso de "cholificación".

El bilingüismo: niveles más altos de escolaridad que el común de la población indígena, y

La edad joven de la mayor parte de los integrantes del sector cholo.

Según Quijano, el fenómeno de emergencia del grupo cholo es el resultado de los cambios introducidos en la estructura económica del país al moverse ésta hacia la industrialización y la economía de mercado. El desarrollo de industrias extractivas en la Sierra ubicadas en zonas de densa población indígena, da origen a la formación de nuevos núcleos urbanos y a la aparición de nuevos roles ocupacionales para el indígena. Son las industrias mineras las que han constituido el primer y más poderoso factor del proceso actual de cholificación.

A ello habría que añadir el desarrollo de la industria textil en Lima, que buscó abastecerse de mano de obra en los sectores más bajos de la población de la ciudad, constituidos casi en su totalidad por población de origen andino. Indudablemente fue también la modificación del sistema de explotación agrícola en las grandes haciendas del norte y centro del país, lo que originó la constitución de un proletariado agrícola que se convirtió en un elemento fundamental de captación de población indígena, que de esa manera inició su proceso de cholificación.

Más recientemente, el desarrollo de la industria extractiva y de transformación de la pesca sirvió como un factor de atracción de inmensas masas indígenas, lo que produjo un proceso paralelo de urbanización de estos enclaves económicos (Quijano 1980: 81).

Pero también existen factores sociales involucrados en la aparición y desarrollo del fenómeno de cholificación, siendo los más notables los siguientes desde la perspectiva de Quijano (1980: 88):

– Modificación de la estratificación de la sociedad debido al aburguesamiento de los más importantes grupos de terratenientes de la costa, quienes formaban el sector dominante de la sociedad peruana.

– Desarrollo de un numeroso proletariado rural e industrial.

– Emergencia de las clases medias debido en parte a la desintegración de la aristocracia terrateniente provinciana y a la aculturación definitiva de mestizos e indios que tienen la oportunidad de hacerlo, lo que supone el ensanchamiento de los canales de movilidad ascensional para las masas campesinas.

Este proceso de aculturación desarrolla una expectativa creciente entre los sectores campesinos, en tanto lo visualizan como una posibilidad de modificar su situación social; pero –como observa Quijano (1980:92)–, la movilidad ascensional está limitada, hay lentitud en el proceso y existe estrechez en los canales de movilidad social en tanto las clases medias se resisten a la incorporación del indio que se acultura, forzando de esa manera a su cholificación.

Sin embargo, la cholificación tiene la ventaja de posibilitar el no abandono total de la propia cultura y la no adhesión plena a la cultura dominante, implicando al mismo tiempo el desarrollo de los elementos de conciencia del grupo cholo. Ello implica, como señala Quijano "adherirse al grupo en vez de pugnar por su admisión total en la cultura dominante, de cuya manera se refuerza el fenómeno de cholificación del resto de la masa indígena" (1980: 100).

El cholo es entonces, a decir de Quijano, no sólo un grupo social en emergencia, sino fundamentalmente el portador de una cultura en formación (1980:73) indicando además que "el fenómeno de la cholificación es parte y resultado del proceso de modificación del sistema de dominación social que caracterizaba a la sociedad tradicional, y desde esa perspectiva debe ser enfocado correctamente como una de las características y resultados al mismo tiempo, del proceso de conflicto de clases de nuestra sociedad" (1980:89).

PARTICULARIDADES DEL PROCESO DE DESARROLLO ECONÓMICO DE LA AMAZONÍA

Creo necesario desarrollar muy rápidamente una visión del proceso económico de la Amazonía para situar el contexto en el que las sociedades indígenas interactúan actualmente y el efecto de dicho proceso en estas sociedades.

El desarrollo económico y social de la Amazonía presenta una dimensión particular y de características propias que la distinguen fundamentalmente de lo acontecido en las otras regiones del país. Aunque es obvio, como señala Varese (1974), que no es posible desligarlo del proceso de desarrollo del país en su conjunto.

La Amazonía hasta antes de la llegada de los españoles estuvo ocupada por un amplia gama de grupos tribales que desarrollaron una economía de tipo "natural". El capital mercantil se asentó sobre la base del aprovechamiento del conocimiento de los sistemas primitivos de uso del bosque, destruyendo la economía indígena, pero sin reemplazarla por formas capitalistas de producción, que recién aparecen en el presente siglo con el denominado "boom" del caucho (Rodríguez, 1991).

Este boom cauchero desarrollado sobre la base de un sistema extractivo-mercantil, de empleo de la mano de obra indígena bajo sistemas esclavistas, originó un activo proceso de destribalización de algunas etnias y al mismo tiempo el aceleramiento de flujos migratorios de población indígena y mestiza desde los actuales departamentos de Amazonas y San Martín hacia la región de Loreto.

Al no haberse desarrollado una estructura productiva que pudiera absorber la mano de obra, liberada luego del colapso del boom cauchero, esta población se dispersó a lo largo de los ríos, formando en algunos casos pequeños asentamientos poblacionales que dieron origen a los denominados caseríos ribereños, y en otros a la conformación de nuevas unidades sociales de población indígena que buscaban recomponer sus propias estructuras luego del impacto producido por este fenómeno económico.

Luego del boom del caucho, la actividad productiva de la Amazonía se diversifica, siempre sobre la base de la extracción de productos naturales (resinas, pieles, maderas, etc.), siendo los ejes articuladores de la economía regional básicamente comerciales. Consecuentemente, ni la economía del caucho ni las subsiguientes etapas productivas sentaron las bases para el desarrollo de una auténtica estructura productiva que implicara un proceso de desarrollo industrial y de urbanización de la región.

Es recién a partir del desarrollo de las actividades de exploración y de explotación de petróleo a inicios de la década del 70 que se lleva a cabo un fuerte proceso de desruralización que implicó un alto nivel de descampesinización y

proletarización de la sociedad rural de la Selva Baja, particularmente del departamento de Loreto (Rodríguez 1991:130).

El particular proceso de desarrollo económico regional creó entonces un impacto considerable en las sociedades indígenas amazónicas, transformando de manera radical las características propias de las mismas, desorganizando su sistema de subsistencia económico y desarticulando entre otros los antiguos núcleos de cooperación y ayuda mutua, incrementándose paralelamente de manera creciente sus niveles de dependencia con la sociedad nacional.

El proceso de incorporación a la economía regional y nacional desestructuró también los sistemas de control social de las instituciones tribales que regulaban el comportamiento y la conducta de los individuos y en muchos casos incluso se perdió el dominio del idioma, teniendo la población que modificar su perfil cultural para enfrentar las acciones compulsivas a que se vio sometida.

Darcy Ribeiro (1970) en un minucioso estudio de las sociedades indígenas brasileras, señala que en la Amazonía del Brasil, como resultado del desarrollo de los diferentes procesos económicos a que los indios se vieron sometidos, se generó un proceso de integración de las sociedades indígenas a la sociedad nacional, pudiendo éste medirse de acuerdo a su grado de interacción y dependencia con la sociedad mayor; pero que incluso en los estados más avanzados de integración (el del indio genérico), nunca se produjo la fusión de los grupos indígenas a la sociedad nacional como parte indistinguible de ella, ya que ello supondría la asimilación grupal, que no ocurrió en ninguno de los casos por él examinados.

El modelo desarrollado por Ribeiro para el caso de Brasil, puede muy bien ser aplicado, con algunas variantes, al estudio de las relaciones entre los indios amazónicos y la sociedad nacional peruana.

En esta perspectiva, interesa examinar lo planteado por Stocks (1981) para analizar el caso de los Cocamilla del Bajo Huallaga, descrita como una sociedad de indios destribalizados y aculturados pero no asimilados –indios genéricos en la aceptación de Ribeiro–, que en el proceso de integración a la sociedad mayor adoptaron una forma de identidad, la *chola*, como una estrategia de transfiguración de su propia indianidad.

De manera muy interesante, Stocks (1981) plantea –sin hacer referencia al término desarrollado por Ribeiro–, acogiendo tal vez una denominación local de la región del Bajo Huallaga, que este sector social, que dejó de ser indio pero que no pertenece a la sociedad blanco-mestiza, es el cholo selvático.

Sin lugar a dudas, el proceso de constitución de la identidad chola, no es típico de la sociedad brasilera y sí de los países andinos con muy fuerte componente de población indígena que se transforma y emerge socialmente.

Stocks, establece algunas referencias de similitud en los procesos de constitución de la identidad chola entre los Cocamilla a semejanza de lo ocurrido con el indígena andino, pudiendo señalarse como principales: el proceso de aculturación de la sociedad indígena como fruto de los cambios ocurridos por el desarrollo de los procesos económicos, aunque éstos como hemos visto, tienen características marcadamente diferentes en ambas regiones; los intentos de la sociedad blanco-mestiza por impedir la asimilación de los indios aculturados "esta cholada de nativos destrribalizados pero no asimilados, en su mayoría compuesta de Cocamilla del Bajo Huallaga, es altamente significativa en un sentido político, ya que es resultado del bloqueo a la asimilación que ha levantado la estructura social de Loreto" (Stocks 1981: 147); y, la condición básicamente empobrecida del indio aculturado "el estado económico que se asocia con el cholo en el Bajo Huallaga es el de ser pobre" (Stocks 1981: 141).

Sin embargo, se presentan también algunas diferencias significativas en el origen de los procesos. En la Selva, como señala Stocks (1981: 24) el término (cholo) no incluye la movilidad ascendente de las personas a las que se refiere.

Esto marca, sin lugar a dudas, una diferencia sustancial en el proceso de formación de la identidad chola. En el resto del país como señala Quijano, la cholificación supone una opción de ascenso social, aunque limitada, es cierto, en muchos casos, pero que finalmente lleva al indio aculturado a adoptar los patrones y comportamiento del ser cholo y en consecuencia a reforzar allí sus niveles de identidad más importantes.

Por otro lado, el origen marcadamente diferente de las formas de actuación del capitalismo en la sierra y costa con respecto a la selva, dan origen a que las características socio-económicas fundamentales del cholo andino, no sean las mismas que a las del selvático, los roles ocupacionales son marcadamente diferentes, el cholo selvático sigue siendo fundamentalmente un productor

rural y por tanto no ha desarrollado un activo proceso de urbanización. El ser cholo en el resto del país es un fenómeno típicamente urbano, cosa que no ocurre en el caso amazónico. El cholo selvático tampoco ha impreso a su estilo de vida una movilidad geográfica, que a decir de Quijano es altamente típica del proceso de cholificación.

Adicionalmente, un factor que marca una diferencia gravitante entre ambos procesos es que los Cocamilla no han desarrollado lo que Quijano denomina el proceso de "grupalización" es decir no han llegado a construir una identidad grupal como cholos.

EL CASO DE LOS COCAMILLA DEL BAJO HUALLAGA

Cuando en 1981 Stocks terminó de revisar la versión española de su tesis "The Invisible Indians" incluyó un epílogo no existente en la versión original. En él daba cuenta de la gestación de un movimiento de cambio y renovación entre los Cocamilla, encaminado a reforzar ciertas opciones para reivindicar su identidad como indios, para hacerla visible, usando la terminología empleada por el mismo Stocks.

El camino no está aún del todo concluido, no sabemos siquiera si a la larga resultará o no exitoso, pero deseo hacer referencia a ese proceso y a esa experiencia para ilustrar cómo efectivamente las identidades de los pueblos sufren importantes variaciones y/o modificaciones y se adecúan a circunstancias históricas particulares que adecuadamente utilizadas permiten mantener viva aún la esperanza de la persistencia de la conciencia étnica.

Stocks señala que los Cocamilla mantienen diferentes niveles de identidad, como indios, como peruanos, como cholos y que adecúan cada una de ellas a las circunstancias particulares que les resulten más ventajosas. Sin embargo, afirma: "La parte más importante de la identidad Cocamilla, en un sentido sociológico, es su claro reconocimiento de pertenecer a una clase social, que ni es nativa en su mismo concepto ni blanco-mestiza en ninguno de los dos conceptos, ni el suyo ni el del blanco mestizo. Esta cholada de nativos destribalizados pero no asimilados, en su mayoría compuesta por Cocamilla del Bajo Huallaga, es altamente significativa en el sentido político, ya que es el resultado del bloqueo a la asimilación levantado por la estructura social de Loreto" (1981: 147).

Indica también que "la identidad como cholo es el próximo estrato de identidad y de alguna manera constituye para la mayoría de la gente, la identidad más fuerte del individuo" (1981: 140). Ya al comienzo de su tesis había señalado que "es altamente improbable, que muchos Cocamilla o cualquier otro nativo en esta situación, gente conquistada y dominada, se identifique como nativo, salvo que encuentre ventajas económicas o sociales muy concretas al hacerlo" (1981: 25).

Pienso que éste es uno de los puntos en cuestión, la percepción de que un cierto sector de la sociedad Cocamilla, que asumió la decisión de reivindicar su status de nativo, por las ventajas comparativas que se le presentaban, frente a seguir manteniendo oculta su identidad o continuar construyendo otra, la chola, que le permitiría abrirse un espacio social en la dinámica regional.

A partir de la experiencia señalada por Stocks en el epílogo de su libro, ocurrieron una serie de situaciones que llevaron finalmente al desarrollo de un movimiento social entre los Cocamilla, que enfrentados a la sociedad blanco-mestiza y a los grupos de poder local, pudo reconstruir ciertos niveles de identidad como nativos que le posibilitaron obtener importantes ventajas en su relación con el resto de la sociedad regional.

Dar el paso a ser reconocidos oficialmente como indígenas amazónicos, les posibilitaba a los Cocamilla, obtener títulos de propiedad comunitaria sobre sus tierras en extensiones mucho mayores de las que obviamente podían lograr como familias individuales; acceder a créditos del Banco Agrario; tener el derecho de usufructo exclusivo sobre los cuerpos de agua, bosques y demás recursos naturales en sus propios territorios; e incluso recibir el apoyo económico para el desarrollo de una amplia gama de opciones productivas. De manera más reciente, durante los años 86 y 87, acceder incluso a créditos agrarios con tasa de interés cero y a un fondo de apoyo a las comunidades para programas educativos, productivos o asistenciales como una donación del gobierno a estas instituciones sociales.

Paralelamente a ello, influyó indudablemente la percepción que un movimiento similar de reconstrucción de criterios y conciencia de indianidad se estaba dando en otros grupos poblacionales de la Amazonía, y políticamente era oportuno aprovechar ese espacio para reforzar sus propios niveles de identidad étnica. Ello los llevó a constituir incluso una entidad política representativa de los Cocamilla, la Federación de Comunidades Cocamilla y a articularse a instancias de carácter nacional de representación de los pueblos indígenas amazónicos.

Sin embargo, para ellos el camino no fue fácil, se vieron enfrentados a una serie de presiones de la sociedad regional que veía perder ciertas ventajas: el no poder acceder con tanta facilidad a la mano de obra indígena para las labores de producción agrícola; el estar impedidos de ingresar a los lagos de estas comunidades, fuente importante de aprovisionamiento de pescado incluso para ciudades como Lagunas y Yurimaguas; el no poder continuar extrayendo los recursos forestales en los territorios comunales ahora titulados, y finalmente el no poder expandir su frontera agrícola sobre las tierras Cocamilla, llevaron a los integrantes de la sociedad blanco-mestiza a desarrollar una serie de acciones para intentar frenar el proceso y desarticular los niveles de organización que habían permitido a los Cocamilla el recuperar un espacio social más ventajoso para ellos.

Ello no fue obstáculo para que el proceso siguiera su curso, y en la actualidad este camino de recuperación del ser indígena parece estar en vías de consolidación. Una larga década de pugnas, reajustes sociales, económicos y políticos han abierto nuevas perspectivas en el proceso de redefinición de la identidad de los Cocamilla del Bajo Huallaga.

Me he extendido en ilustrar este significativo caso, pues ello podría llevar a replantear lo señalado por Stocks y Chibnik en relación a la constitución de una identidad chola entre los indígenas aculturados de la Baja Amazonía. Creo que es una alternativa a explorar, que existen elementos que permiten entender que el proceso de construcción de identidades en esta parte de la Amazonía tiene sus características peculiares y que en cualquier caso no son procesos concluidos.

Es claro que por lo menos ahora, la identidad como cholos –entre los Cocamilla– dejó paso a su reconocimiento como nativos por ellos mismos y por la sociedad regional y nacional. Esto, claro está, no supone una vuelta al pasado, ni mucho menos la reconstrucción de la sociedad tribal. Los cambios sufridos por las sociedades indígenas en su proceso de aculturación son irreversibles como señala Darcy Ribeiro, pero las opciones de construcción de identidades como ser indígena no dejan de tener presencia y validez.

BIBLIOGRAFIA

CHIBNIK, MICHAEL

1991 *Quasi-Ethnic Groups in Amazonia*. *Ethnology* XXX (2): 167 - 182

QUIJANO, ANIBAL

1980 **Dominación y Cultura. Lo cholo y Conflicto Cultural en el Perú**. Mosca Azul, Lima.

RIBEIRO, DARCY

1970 **Os Indios e a Civilizacao. A integraci3o das Populacoes Indígenas no Brasil Moderno**. Ed. Civilizacao Brasileira, Rio de Janeiro.

RODRIGUEZ, MARTHA

1991 *Proceso de Ocupaci3n y Construcci3n social del Espacio Amaz3nico En : Amazonía 1940-1990 el Extravío de una Ilusi3n*. Terra Nuova y CISEPA eds. Lima.

STOCKS, ANTHONY

1978 *The Invisible Indians: A History and analysis of the Relations of the Cocamilla Indians of Loreto, Peru to the State*. The University of Florida, Ph.D. Dissertation.

STOCKS, ANTHONY

1981 **Los Nativos Invisibles**. Serie Antropol3gica N° 4, Centro Amaz3nico de Antropología y Aplicaci3n Práctica-CAAAP, Lima.

VARESE, STEFANO

1974 **Las Sociedades Nativas de la Selva**. SINAMOS, Lima.

CAMBIOS CULTURALES EN LOS ASHÁNINKA DESPLAZADOS

Beatriz Fabián

"A las mujeres asháninkas
por su valor y sabiduría,
compositoras e intérpretes
de su arte..."

En este estudio, la autora, a partir de la recopilación y transcripción meticulosa de las canciones asháninka entonadas por los nativos que en un momento estuvieron sometidos involuntariamente a la dinámica del grupo terrorista Sendero Luminoso, hace una reflexión acerca de los cambios de identidad del grupo étnico Asháninka, a partir de su contacto con los integrantes de S.L., provenientes generalmente de la sierra peruana, así como de la penetración de ritmos de diversa procedencia que ha llevado al sincretismo musical con su correlativo influjo en la identidad grupal Asháninka.

In this study the author, using a recording and meticulous transcription of Ashaninka songs intoned by the natives, who at one time were involuntarily subdued to the dynamics of the Shining Path terrorist group, reflects on the changes in identity of the Ashaninka after their contact with members of the Shining Path group. The latter are from highland Peru, and the penetration of rhythms from that area has resulted in musical syncretism with its corresponding influence on Ashaninka group identity.

INTRODUCCION

La selva central ⁽¹⁾ es una de las regiones más convulsionadas por la violencia política. Durante mucho tiempo ésta fue una zona de tránsito, de aprovisionamiento y de refugio para los grupos alzados en armas, pero en los últimos 7 años la situación se ha agravado por el frecuente accionar de estos grupos y su lucha por el control de la zona (Espinosa 1994: 1).

La zona de selva central por su ubicación geopolítica, constituye puerta de entrada y de salida hacia las diversas ciudades de sierra, centro y sur del país.

A inicios del noventa S.L. controlaba casi la totalidad del ámbito provincial de Satipo incluyendo zonas campesinas y nativas, manteniéndose en estado de emergencia desde 1988 hasta la actualidad; esto dio origen a la organización de los comités de autodefensa (rondas nativas, rondas campesinas y rondas urbanas) que sobrepasan los 200 comités.

El accionar de S.L. se caracterizó inicialmente por ataques a las comunidades nativas, misiones religiosas, y proyectos de desarrollo, invitando a "integrarse a la lucha armada" luego de arengas y discursos proselitistas.

En un segundo momento se llevan a jóvenes, unos voluntariamente y otros a la fuerza, para formar las "escuelas populares", incluso llegaron a capturar a comunidades nativas íntegras dentro del período del "arrasamiento".

En un tercer momento se constituyen las "bases de apoyo" donde habían organizado a la población en diversos contingentes: "frente mayor", "bloques de contención", "socorro popular", entre otros.

Los mandos ("cuadros políticos y militares"), generalmente eran jóvenes provenientes de la sierra e incluso ahí habían mujeres bilingües y varones en general. Nuestras entrevistadas señalan: "nos daban tareas para sacar letras de canciones revolucionarias en asháninka". Además, puestos bajo vigilancia a fin de que no fugaran, si eran descubiertos o alcanzados en el trayecto por las trochas⁽²⁾ eran sometidos a muerte en reuniones públicas, como amedrentamiento al que se proponía huir.

A principios de 1991, se calculaba que unos 10,000 asháninka estaban en manos de S.L., ese mismo año en el río Ene el comité de autodefensa rescataba 2,800 asháninkas y en 1993 en el río Tambo y Bajo Perené los recuperados eran

más de mil. En la actualidad se calcula que quedan unos 4,000 nativos prisioneros de S.L.(Espinosa 1994: 4).

Sendero, había perdido importantes "bases de apoyo" ante la fuga masiva y el arrepentimiento de sus principales "mandos asháninka", por esta situación estaría en una retirada estratégica de los ríos Tambo y Ene hacia el territorio poblado por piros y nomatsiguengas, miembros de la autodefensa señalan que las huellas por el monte se dirigen hacia el río Urubamba. Corre el rumor de que varias columnas armadas habrían cruzado la frontera del Perú hacia el Brasil. Antes de esto, S.L. liberó a numerosos asháninkas que se encontraban como prisioneros en las "bases de apoyo".

La pacificación en Selva Central es aún incierta por ahora, ya que la zona es de alta convulsión política. S.L., recompone sus fuerzas, para continuar la "lucha armada", con la fuerza más cruenta, con todo los medios a su alcance. Así, en varias ocasiones los pobladores detectaron huellas y espías, durante las noches de luna y en días de lluvia que son los momentos propicios para sus operaciones; también dejaron papeles manuscritos que decían "barreremos y dejaremos en cenizas a las cabezas negras de Poyeni y Betania". En noviembre de 1994, cerca de 40 senderistas armados intentaron atacar Betania lanzando también vivas al "Presidente Gonzalo". A todo esto, la población queda presa de una paranoia colectiva.

De otro lado, la Ley de Arrepentimiento promulgada por la Nueva Constitución Política del Estado (Oct. 93) no tiene clara la distinción para los desplazados asháninkas. La característica central, radica en que estuvieron con SL no por decisión propia, sino que fueron obligados a participar, diferenciándose de aquellos que tomaron parte activa en las acciones bélicas y asesinatos.

La problemática de las familias desplazadas al estar concentradas en el núcleo poblacional, se agudiza por el hostigamiento de los ronderos, escasez de alimentos, chacras restringidas, enfermedades, carencia de materiales educativos, viviendas, entre otros. Y por el espacio limitado, las tensiones sociales existentes en cualquier momento pueden estallar en acciones de violencia, que podrían llegar hasta la muerte.

INSPIRACION MUSICAL Y ACONTECER HISTORICO

Las canciones que se presentan en forma testimonial, recogen gran parte de la expresión de las familias desplazadas en los núcleos poblacionales⁽³⁾, que se remonta al período cuando estaban en calidad de prisioneros en las filas de S.L. en las llamadas "zonas liberadas", donde muchos jóvenes formaban parte del denominado "Ejército Guerrillero" en calidad de "Combatientes" tanto en el "frente principal" y en "los bloques de contención". Formaron las delegaturas de los "Comités Populares abiertos" y la mayor parte de la población, ya sea ancianos, adultos y niños integraron las "masas" en los múltiples "comités de apoyo".

También, rememoran a través de las canciones al período de la vivencia en sus comunidades antes de la violencia política. Incorporan asimismo a la vivencia actual en calidad de refugiados y a la secuela de la desestructuración de la familia, ausencia de los hijos jóvenes, presencia de niños huérfanos y viudas.

Las canciones las interpretan en círculos familiares o a nivel individual, generalmente en un ambiente de confianza, más no así ante personas extrañas. Las reuniones pueden ser de celebración de cumpleaños, bautizos, preparación de la adolescente⁽⁴⁾ donde beben abundante masato⁽⁵⁾.

Las canciones son interpretadas por los adolescentes, varones y principalmente por las mujeres. Los contenidos expresan estados anímicos de alegría, dolor, tristeza, decepción y desarraigo. Las canciones relatan la desilusión de los nativos desplazados por la presión y el engaño en las "bases de apoyo" o centros de retención político y militar donde participaban los nativos, obligados o por determinación voluntaria, bajo las consignas de "una vida mejor y un nuevo Estado".

El rol de "combatientes" que les tocó desempeñar a los asháninka los sometía a constantes peligros, desde la caída en las trampas artesanales⁽⁶⁾, morir destrozados por las bombas caseras o abaleados por las tropas antisubversivas, todo esto en un marco de rígida disciplina de la militancia senderista.

Esta situación los obligó a escapar de las filas de S.L. para entregarse a las FF.AA. acantonadas en los núcleos poblacionales apoyados por los Comités de Autodefensa. La modalidad de fuga o huida la hacían en forma colectiva o individual. Así muchos familiares de los desplazados permanecen detenidos aún en el contingente senderista, como testimonia la siguiente canción:

Novashiretaka Narori

YUVASHIRETANAJE A IRINIRO TE
INIAJERI ITOMI PIANAKA JAU KARINKA
IKENANAQUERI YOJOKANAQUERI APANIAJI
YASHINONKANAYAJIA KUAJIK A ANTA NOMANPIKI
TERINKA JAU KARINKA IKENAYETA
ANTATOJASHIQUEPI YUVASHIRETANAJE A IRIYORI
IQUINKISHIATANAJERI IRINIRO IRIRI
NOVESHIRIACA NARORI NONIAVAJIRI NOTOMI
INOKAJI IRIORI AKA POYENIKI
MEKA TIKATSI NOQUIRIQUISHIRIANEJI
YOCA YOVASHINONCAJAITIQUERIRI YORA
AMATABITANTATSIRI PAMAJENA COLLANA

*Nosotros ahora vamos a cantar,
por la llegada de mi hijo,
que ha venido aquí.
Ha llegado a Poyeni,
estoy contenta,
nuestro hijo está
y nos ha encontrado
a toda la familia.*

*Nosotros en armonía
le hemos recibido
y le damos de comer de todo.*

*Vamos a tomar masato,
para que se alegre,
con la suegra, los hijos
y familiares.*

La madre relata la alegría, la comida y canta a la unidad familiar, que estaba resquebrajada por la ausencia del hijo mayor. Los asháninka desplazados al huir de las filas de S.L., consideraban que en el núcleo poblacional iban a vivir en una situación mejor.

Sin embargo, aquí y en muchos casos, eran vistos con sospecha, pues podían ser posibles espías o infiltrados; eran considerados por tanto, casi como enemigos, tal vez aliados de S.L.

El comité de autodefensa, los sometía a hostigamientos, castigos corporales, trabajos forzados y torturas, incluyendo a niños, mujeres y varones, respecto a esta actitud expresan que la población asháninka desplazada, anhela retornar a sus comunidades de origen, desean un mundo mejor de paz y tranquilidad, ellos dicen "... hemos salido aquí para vivir mejor con nuestros hijos y no para seguir viviendo oprimidos", y como no los dejan salir se sienten una especie de "prisioneros", así cantan:

Novashirireta

NOVASHIRIRETA NOMANPIKI NARORI
NOKENKE SHIRETIRO NOIRIN KAYATEKI
NOSHIYA KANTA PAIRO NONAMPIKI NARORI
NOKE NAKENATAKE NOIRINKAYATEKI

Estoy Triste

*Yo estoy triste
en esta comunidad
estoy pensando en mi sitio
yo no estoy alegre como allá
yo quiero ir en mi sitio.*

Los asháninka que formaron parte del "Frente Principal" y de la "masa" en las "bases de apoyo", cantaban canciones denominadas "revolucionarias", que les enseñaban los mandos senderistas, así narran:

Noijoteri Narori Yora Akenari Anta Umanaromuteki

*Con los que me han agarrado,
voy a luchar con ellos,
a donde van, voy a ir a la guerra.*

Describe la disposición para ir a la guerra, aunque existe previa resignación cuando se enuncia "con los que me han agarrado", sintiéndose víctimas de haber sido prisioneros de S.L., la correlación de fuerzas y su estado de cautiverio los lleva a proclamar consignas como "que su vida pertenece al partido".

En las "Escuelas Populares", las niñas estaban sometidas a la enseñanza del Nuevo Estado, a cantar y a hacer palmadas.

Asimismo, cuentan que los niños en las "bases de apoyo" eran considerados como la "legión del futuro", cantaban canciones y diseñaban emblemas senderistas. Muchos nacieron y crecieron ahí, pues sus padres llevaban de 6 a 7 años en dichas "bases". Cierta día, un grupo de niños de padres arrepentidos que jugaban en la plaza de un núcleo poblacional, de pronto empezaron a cantar y a dibujar en la tierra emblemas como la hoz y el martillo. Cuando los ronderos los escucharon, los padres fueron castigados y algunos niños retirados de la comunidad como supuestos "brujos" y entregados a instituciones benefactoras en calidad de huérfanos.

Los niños pasan por períodos de crisis con los padrastros o madrastras, y generalmente son el centro del conflicto porque son víctimas de agresiones y abandonos, entre otros. Hay casos de niños que son huérfanos totales y que fueron entregados a algunas familias, para su cuidado en general.

Algunos jóvenes fugaron voluntariamente y llegaron a los núcleos poblacionales más cercanos, siendo recibidos por sus familiares' (si los tenían) o acogidos por sus amistades o residentes. La siguiente canción nos relata el encuentro:

*Vamos a la guerra,
Vamos a luchar
y volveremos triunfantes,
a nuestro pueblo.*

Los jóvenes que formaban parte del denominado "Ejército Guerrillero Popular" estaban retenidos en el "Frente Mayor", bajo estrictas medidas político-militares y sometidos a un permanente adoctrinamiento ideológico, lejos de sus hogares y familiares, mientras que sus padres sufrían y lloraban por la ausencia de sus hijos:

Estoy Triste

*Hemos dejado a nuestra familia,
Tenemos pena,
Comenzamos a llorar de tristeza.*

*Nosotros nos ponemos tristes,
Nunca veremos a nuestros hijos,
Padres,hermanos,
Qué vamos a ver ya.
Cómo estarán ellos allá,
ellos también estarán tristes,
Por nosotros y desesperados,
Pensarán ellos que nosotros,
Estamos muertos o que vivimos.
También ellos comenzarán
a cantar de tristeza,
¿dónde está?, mi padre, mi madre.*

Niranentaveta

NONAMPIKI NARORI NOASHIRE TAKOTARO
NOSHINTO UPIAKA KATONKO
NARORI NOPUKAKE KIRINKA

Estoy Llorando

*Estoy llorando por mis hijas
que he dejado en río arriba
porque yo he venido a río abajo.*

Es la expresión de una madre desplazada que antes formó parte de la "masa" (7) en las filas de S.L. y que al huir hacia el Bajo Tambo llegó junto a su esposo e hijos menores, pero ella llora porque sus hijas jóvenes se quedaron detenidas en el "frente principal" en la zona del Alto Tambo, bajo control senderista.

Esta situación de guerra, ha conllevado a grandes pérdidas de vidas humanas, de ahí que muchas mujeres en ambos bandos han quedado viudas, niños huérfanos, también han muerto por enfermedades (TBC, cólera, desnutrición, EDA, IRA, etc). Hay casos en que sólo los varones han logrado fugar de las "bases de apoyo", dejando a sus esposas e hijos allí; cantan:

YUVASHIRETANAKA NOTOMI NOJOKANAQUERI
 APANIO MECA EIRO NIAJIROTSI IRINIRO IRIRI
 IRITSIRO TICATSI MECA PAJEMPINE PIJARE
 PISHONONKANE CUAJIKI ARIPIRANAJIA
 PISHANINKA AVIRIRORI YOJOKANAQUEMPI

*Estás triste,
 porque tus familiares se mueren
 y solo te quedas,
 muy triste,
 vas a llorar
 quién te va a dar de comer
 quién te va a dar ropa
 vas a llorar.*

Las preguntas se refieren a los roles sociales tradicionales divididos por género (varón / mujer); los varones y mujeres no pueden estar solos durante mucho tiempo, la organización social requiere de la familia como unidad principal: "En el grupo asháninka la unidad de producción en la cual se desarrollan las actividades productivas está constituida por la familia nuclear extendida, la que involucra a parientes por afinidad como el cuñado (*anti*), y el yerno (*ñotsi*)".(ROJAS Z.Enrique,1992:178/1994:88). De ahí que los varones y mujeres que enviudaron, rápidamente adquieren nuevos compromisos familiares.

Históricamente, los asháninka han visto amenazada su identidad cultural, agudizada ahora por el conflicto armado que protagoniza S.L., en el que algunos se sienten identificados y hacen suyas muchas canciones que las interpretan en voces muy bajas, veamos:

*"Adios pueblo de Ayacucho, perlaschallay
 ya me voy, ya me estoy yendo perlaschallay
 si en algún encuentro de esos, perlaschallay
 me mataran, perlaschallay
 moriré gritando,... perlaschallay"*

Expresiones del Yaraví, corregido y adaptado al estilo senderista, así mismo la canción "Flor de la retama" y "Hierba silvestre" entre otras, los asháninka las interpretan sentidamente, mencionan que "... tenían una responsable de canciones y que era Ayacuchana..."

PRESENCIA DE LA MUSICA ANDINA

De otro lado, la vivencia cotidiana de las parejas y de aquellos jóvenes enamorados, interpretan diversas canciones del Folklore andino, que van desde los yaravíes ayacuchanos hasta los huaynos de la sierra de Lima que interpretan Flor Pileña, Alicia Delgado y Mina Gonzáles, situación a la que se suma las mulizas de la región Central de País, como las entonadas por Flor Pucarina, Picaflor de los Andes, Flor Sinqueña.

Estas canciones las interpretan generalmente las mujeres bilingües y muchas de ellas han salido a ciudades como Satipo, Mazamari o han trabajado en fundos agrícolas de colonos. Actualmente las sintonizan por emisoras radiales, tales como: Radio Quillabamba, Radio Huanta Dos Mil, Radio Altura de Cerro de Pasco y Radio Andina de Huancayo, entre otras.

Se caracterizan las composiciones por el sentido nostálgico, llenas de melancolías y sufrimiento tanto del varón y la mujer, así tenemos una letra al ritmo de Yaraví.

*Negra del alma,
negra de mi vida,
cúrame la herida,
que me has abierto
dentro de mi pecho.*

Cuando las uniones conyugales o los amoríos se ven resquebrajados por incomprendiones, alejamiento o ausencia entonan:

*Cuando me vaya,
lejos de este lugar
no llores más
por el amor que se va,
pero eso sí
a nadie le contaré ese dolor
que llevo en mi corazón.*

Esta situación, también se manifiesta cuando cantan y bailan los alumnos de los centros educativos bilingües en las diversas actuaciones, las danzas del Centro del Perú, como es el Santiago, el huaylash, los avelinos, la chonguinada, por medio de Cassettes y grabadoras o de las orquestas típicas como los Guapos

del Centro, Sensación del Mantaro y los Super Mañaneros, entre otros y cuando las mujeres y varones bilingües interpretan las mulizas; veamos:

*Cuando recuerdo tus caricias,
Cuánto te extraño, amor mío.....*

Picaflor de los Andes

Los sentimientos emocionales a pesar de la violencia política, cantan al amor y a la desdicha; en el caso del varón:

*Mírala cómo ha quedado,
la casita desolada
las flores que he cultivado
solitas se han marchitado....*

Picaflor de los Andes

Cuando una pareja de desplazados, formó su compromiso familiar y ante la carestía de servicios y alimentos, sobrevenían las peleas y reconciliaciones y una mujer bilingüe muy nostálgica canturreaba:

*En noche de Luna,
será cuando
retorne a tus brazos.....*

Flor Pucarina

INFLUENCIA DE LA CUMBIA FOLK TROPICAL ANDINA Y AMAZONICA

Entre los jóvenes asháninka, hay una influencia muy fuerte de la "Chicha" llamada también cumbia Folk-tropical andina, de los conjuntos musicales denominados "Shapis", "Génesis". También la cumbia oriental de la amazonía Peruana, siendo "Sonido 2,000", "Fresa Juvenil", "Somos", "Caliz", "Juaneco y su combo", los grupos que suenan en las radio-grabadoras. La influencia cultural se remonta a varias décadas atrás, dada la presencia de colonos en la región y por las emisoras radiales "tropicales del recuerdo" como Radio Unión /Lima, Ondas del Huallaga, Radio Oriente de Yurimaguas y Radio Nuevo Mundo de Pucallpa, que son las más sintonizadas y llegan con nitidez.

Inclusive, los músicos que interpretan los instrumentos musicales autóctonos como el tambor y la flauta, tienen una influencia de la cumbia oriental de estilo colombiano, también de la chicha y de los huaynos del centro y sur del país. Los bailan en reuniones familiares y en fiestas comunales.

AÑORANZAS DEL PASADO

Los asháninka desplazados, cantan también a la actividad cotidiana de antaño, como una añoranza a la libertad, para ir al monte a cazar y recolectar frutos, salir al río para pescar, ya que todavía, debido a la situación de violencia política, estas actividades son muy restringidas en la zona.

Los varones asháninkas, antes de internarse a los cerros (monte real) para proveerse de comida cantaban las canciones dirigidas a sus hijos y esposa, ejemplo:

MECA NOJATE OTISHIQUIA

TIQUEMISANTENA NOPANPUYÉ NIYOTERI
TAYKATSIRI OTISHIKI YAMAQUERO IBOSANUARE
IRIRAPISHITO YAVANINKAKA COMPERO ⁽⁸⁾ PIÑABAJENA
NOPIAPIATAJE NOSHONKAJE NARORI NOQUEMETA
NOVESHIRIA NONAMPIQUI PAMENAJEYTAVAJENA
ANTA OTSEMPEQUI APAROSATI PIQUEMAVAJENA
NOVAN POYANE PAMAJERO.

PARA IR AL CERRO

*Escúchame los gritos y mi canto
cuando voy al cerro,
vas a estar triste
con mis últimos cantos.*

*Van a recordar mi canto
cuando están tristes,
yo les mostraré mis canciones
lo que yo sé.*

*Hay un pájaro, que trae su piri-piri
se pinta con lápiz la carita,
él me avisará todo.*

*Cuñada o suegra traeme masato
para tomar
mírenme todos,
cómo yo canto.*

Esta canción también la cantaban al hijo que dejaban en el monte o le mandaban a cazar. Añaden, ellos también piensan y extrañan, lo mismo sucede a sus familiares.

Otras canciones expresan a la naturaleza, al mundo que les rodea, a los animales con sus encantos y bellezas.

KATARI ⁽⁹⁾

KATARI YAMENATERI IJETARITE SHITIATARO TAMPONE
IPIPIATA KIRINKA ⁽¹⁰⁾, KATONKO ⁽¹¹⁾
NAMÉ, NAMÉ, NATIRI
YATARI NITORE TECATSI
INCANTIA KATARI VARI VARI.

PAJARITO DEL AGUA

*Camina por las orillas del río,
buscando peces,
regresa volando río arriba y río abajo,
pero es bonito el pajarito,
sabe buscar su pescadito en el agua
yo le miro al pajarito,
bonito es viéndole de cerca.*

Los desplazados asháninka, han sido obligados a permanecer en el núcleo poblacional por espacio de tres años por el comité de autodefensa, para probar si es verdad su arrepentimiento, además de una permanente observación y seguimiento.

Parecería que los asháninka al interpretar las canciones dirigidas a las aves, quisieran olvidar su situación y ansiaran la libertad para volar libremente; su meta es salir de la zona a otra más tranquila, acogedora y dicen que ese lugar es su comunidad, que en algunos casos la idealizan en extremo -como que "ahí había todo, chacra, comida, casa, no nos faltaba, que los paisanos eran buenos, compartían, colaboraban...".

Desde antes de la violencia política, sus canciones se caracterizaban por ser tristes, porque sus esposos no llegaban del monte, no volvían del río, se angustiaban al no saber si estaban vivos o muertos, de ahí le cantaban a la soledad, al desamparo, entre otros temas.

LA SITUACIÓN CULTURAL DE LOS ASHÁNINKA

Al haber presentado la información testimonial de la población desplazada, consideramos que ésta se encuentra en un proceso intenso de aculturación aunque sus patrones culturales existentes se establecen en la cosmovisión e idiosincrasia étnica, ésta podría trastocarse agresivamente en las generaciones futuras.

De otro lado, a pesar de que los asháninka en la actualidad cantan y bailan canciones andinas, tienen una actitud de rechazo total a los pobladores de la sierra, incluyendo a los profesores "choris", ⁽¹²⁾ porque para ellos todos son potenciales representantes de SL, teniendo en cuenta que Sendero Luminoso es un movimiento político originado en la sierra e inclusive sus altos mandos provienen de la misma región.

Los asháninka desplazados, expresan que "fueron engañados", porque les prometieron muchas cosas hasta que les convencieron, cuando se dieron cuenta descubrieron que habían sido utilizados en una "política sucia".

Los asháninka históricamente se han caracterizado por tener una comunicación oral, sus testimonios de vida quedan expresados en las canciones de acuerdo al momento coyuntural que atraviesan desde el nivel familiar al comunal. De ahí la importancia de recopilar cabalmente esta información, registrarla analíticamente para poder comprender su cosmovisión cultural.

Heise y Tubino (1994) señalan: "la memoria colectiva es importante en las sociedades de fuerte tradición oral, pero no ha de ser "santificada" con lo

"propio" del grupo pues ésta es heterogénea con una diversidad de orígenes. Coincidiendo con estos autores remarco mis discrepancias con aquellos investigadores y teóricos que bajo el argumento de "patrimonios culturales", "pueblos Indios" entre otros, pretenden concebir una sociedad antihistórica, momificada y cerrada a todos los otros grupos humanos (minorías nacionales), al puro estilo circense, y presentarlos como si fueran un museo para el deleite intelectual. Pues éstos ideólogos "conservacionistas", pretenden detener la rueda de la historia y empujarla para atrás, a costa de negarse a aceptar que toda cultura, en tanto realidad viviente, se encuentra en un constante proceso de transformación, cambio y apertura, negar estos hechos es faltarle el respeto a la libertad de su identidad cultural.

A través de las canciones apreciamos el proceso de integración y/o asimilación, según el caso, dentro del paradigma de la Interculturalidad, que se constituye en un desafío.

De un lado los asháninkas integran diversos géneros musicales, manteniendo su originalidad y adaptándolos a elementos nuevos según los modelos y valores étnicos, donde las diversas formas y concepciones vienen de dentro y fuera del grupo, aunque los aspectos más íntimos pueden tener diversos orígenes, lo importante es que forman parte de la vida cotidiana de un pueblo sin disminuir su autoestima.

Finalmente, considero que no tenemos derecho de condenar a los asháninka ni a ningún grupo cultural, encerrándolos en el bosque y obligándolos a vivir en el pasado, privándolos de elementos occidentales, por considerarlos nocivos y perniciosos. Ya que no todo lo que viene de fuera es malo, tampoco se trata de que lo acepten totalmente y se olviden de sus valores culturales y entendimiento. Además, toda esta problemática se enmarca en el modelo neoliberal, en donde las minorías nacionales tienden a sucumbir sino se alienan en función del mercado. La alternativa podría ser la integración de igual a igual, pero también siempre y cuando la cultura dominante sea positiva hacia la diversidad cultural y dependiendo también de las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales y de otros factores que contribuyan a ese proceso.

CONCLUSIONES

1. La situación de violencia política, generó el desplazamiento de comunidades enteras, unos se refugiaron en los núcleos poblacionales y otros cayeron bajo el control de S.L., estos últimos eran adoctrinados en las "escuelas populares", donde la población en general formaba parte de las "masas" y los jóvenes eran obligados a ser parte del "frente principal" como combatientes al servicio del "partido".

2. La férrea disciplina, las duras condiciones de vida y el riesgo de perder la vida en cualquier momento, al ver morir a muchos de ellos en las múltiples sanciones disciplinarias, asimismo en los ataques y emboscadas, propició que los asháninka fugaran de las huestes de S.L. Se presentaban en condición de arrepentidos en las guarniciones militares acantonadas en los núcleos poblacionales o los comités de autodefensa, donde eran interrogados y vigilados por los ronderos y la población, porque los consideraban infiltrados e informantes de Sendero.

3. En las postrimerías de 1991 se estimaba que unos 10,000 asháninka estaban prisioneros en los campamentos senderistas, luego de numerosos patrullajes de la autodefensa hacia las "zonas liberadas" y con el apoyo de las FF.AA., recuperaron a gran parte de la población en la actualidad se estima que quedan por liberar 4,000 asháninka.

4. Los arrepentidos y recuperados de las filas senderistas, dan testimonios de las condiciones de vida en las "Bases de Apoyo". Narran también las canciones de guerra que S.L. enseñaba a las mujeres, niños y niñas, como parte del adoctrinamiento ideológico-político y militar, tanto a jóvenes, niños y adultos. Actualmente, los asháninka en condición de refugiados, expresan a través de las canciones, sus sentimientos signados por el desarraigo familiar a causa de la pérdida de parejas, hijos, padres, etc.

5. La influencia cultural se remonta a varias décadas, que van desde las misiones religiosas, sectas de protestantes, madereros, colonizaciones dirigidas y no dirigidas, FF.AA., profesores colonos, comerciantes, medios de comunicación entre otros. Esto ha motivado que los asháninka hayan ingresado a un proceso de aculturación muy fuerte. Así se evidencia la música Folk-Tropical andina, más conocida como chicha, también los huaynos y danzas de la sierra centro y sur del país, inclusive los músicos autóctonos que interpretan la música en diversos géneros, como la cumbia, chicha, huayno, etc.

6. La identidad Cultural del pueblo asháninka, pasa por un período de aculturación muy intenso a raíz de las múltiples influencias desde fuera, por lo que podrían sobrevenir cambios en las próximas generaciones trastocando en forma violenta los patrones culturales que escapan a la voluntad de las personas, siendo por lo tanto los asháninka los protagonistas de sus propios cambios culturales y por lo tanto creadores de su propio destino e historia.

NOTAS

- (1) *Selva Central*.- Comprende a las provincias de Oxapampa (Dpto. de Pasco), Chanchamayo, Satipo en el Dpto. de Junín.
- (2) *Trocha*.- Pequeño camino abierto en la espesura de la Selva.
- (3) *Núcleo Poblacional*.- Conjunto de pobladores asháninka desplazados provenientes de diversas comunidades nativas.
- (4) *Preparación de la adolescente*.- Ritual festivo preparado por los padres para la hija.
- (5) *Masato*.- Bebida típica de la Selva, preparada por las mujeres en base a la yuca fermentada.
- (6) *Trampas Artesanales*.- Tradicionalmente utilizadas por los asháninka para la caza, ahora utilizada como instrumento de guerra. Se trata de pozas donde se colocan estacas de chonta con la punta envenenada.
- (7) *Masa*.- Término que emplea SL para los que forman parte de sus filas.
- (8) *Compero*.- Pajarito de pecho y pico rojo con cabeza negra.
- (9) *Katari*.- Pajaro acuático que se alimenta de pescado, zambulléndose en el agua por espacio de una hora.
- (10) *Kirinka*.- Río arriba.
- (11) *Katonko*.- Río abajo.
- (12) Choris: Pobladores provenientes de la sierra, "cholos", término despectivo de los asháninkas

BIBLIOGRAFIA

ESPINOSA, OSCAR:

- 1994 A **Los Asháninka: Guerreros en una historia de violencia**. Inédito. Análisis de la Realidad, CAAAP, Lima-Perú.
- 1994 B **Las rondas Asháninka y la violencia Política en la selva Central**, Inédito. Análisis de la Realidad, CAAAP, Lima-Perú.

FABIAN, BEATRIZ:

1994 "La Mujer Asháninka en un Contexto de Violencia Política", **Amazonía Peruana No. 24**, pp 289-316, CAAAP, Lima-Perú.

HEISE, MARIA / TUBINO, FIDEL / ARDITO, WILFREDO:

1994 **Interculturalidad: Un desafío**, 2ªEdic. CAAAP, Lima-Perú.

LUNA, FABIOLA / VASQUEZ, NORMA / BEINGOLEA, MARTHA:

1992 **Servidumbre o Conciencia: El dilema de la Formación**, Ediciones CAAAP, Lima-Perú.

ROJAS ZOLEZZI, ENRIQUE:

1992 "Concepciones sobre las relaciones entre los géneros, mito, ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica Campa-Asháninka". En: **Amazonía Peruana No. 22**, p 175-220, CAAAP. Lima-Perú

1994 **Los Asháninka, un pueblo tras el bosque**. Pontificia Univ. Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima-Perú.

VARESE, ESTEFANO:

"**La sal de los Cerros**" (Una aproximación al mundo Campa). Ediciones Retablo de Papel, Lima-Perú.

DIARIOS NACIONALES:

1. El Peruano: Fechas 8 de Junio, 9, 11 y 27 de Julio, 1994, Lima-Perú.
2. La República: Junio / Julio 1994

FUENTES ORALES:

1. Entrevistas a Directivas de Clubes de Madres de los diversos sectores del río Tambo, 1993-1994
2. Conversaciones con mujeres asháninkas desplazadas, cuyas identidades guardamos en reserva.
3. Entrevistas a autoridades comunales, políticas y municipales.

HACIA UNA AUTO- ETNOLOGÍA: ACERCA DE LA RELIGIÓN EN LA COMUNIDAD MATSIGUENGA DE KIRIGUETI

Marcelino Turco Guevara

INTRODUCCIÓN POR F. M. RENARD-CASEVITZ

Para titularse como profesor, el señor Marcelino Turco Guevara reflexionando sobre la diversidad de las culturas peruanas, se propuso investigar el patrimonio cultural de los Matsiguenga de la comunidad de Kirigueti (400 personas). Como "las culturas se conservan, asumiendo, apropiándose de modos y formas culturales nuevas" [...] que pasan a formar parte de ellas mismas, el autor del informe de investigación: "identidad Matsiguenga de Kirigueti" (1994) realizó un estudio de los modos actuales de vivir y de pensar de los Kiriguetiños. Conduciendo su investigación con un cuestionario de tipo sociológico (eligiendo como muestra a los pobladores mayores de edad, es decir "el 20% de la población"⁽¹⁾), nos proporciona páginas sumamente interesantes sobre aspectos sociales y culturales. Por supuesto, unos están en gestación en la medida que algunos rasgos antiguos del patrimonio cultural y elementos forasteros se contradicen y sustentan unas tensiones no solucionadas, mientras que "la creatividad cultural" redujo otras con la emergencia de nuevos equilibrios y síntesis. Si el autor enfrenta las contradicciones de los investigados sin

mayor problema cuando no son las suyas, en cambio no mide con una igual objetividad sus propias contradicciones traducidas en unas pocas yuxtaposiciones confusas. Es que él mismo pertenece a la comunidad de Kirigueti de modo que conduce una encuesta de afuera como investigador y de adentro como kiriguetiño, que es lo más difícil para empezar una investigación antropológica. Así que más de una vez él refleja en las preguntas o el análisis de las respuestas su propia evolución, es decir también su desfase personal y sus opciones éticas. Si no supera nunca esa dificultad mayor que es un aspecto ineluctable de la auto-etnología (a no confundir con el post-modernismo y su tendencia narcisista en la cual él nunca cae), en cambio eso provoca especial interés para cualquier antropólogo, incluido el autor mismo –cuando en la discusión, tocamos el asunto. Ahí se subrayan de hecho unos sectores sensibles de la evolución actual que él estudia y vive como actor. Entre el antropólogo incipiente y el ciudadano Kiriguetiño, el profesor Marcelino Turco no guarda siempre la distancia necesaria, pero cuando las dos posiciones se confunden o entran en conflicto de manera inconsciente, el autor deviene sin quererlo en un informador y nos proporciona datos de antropología moral y política. Además, es un efecto conocido del método elegido: un cuestionario, por ser una construcción delimitada que orienta las respuestas se presta mejor a un análisis antropológico en segundo grado que una monografía.

De su amplio estudio conducido con rigor, sacamos aquí la parte que concierne a la religión en el capítulo IV, el cual se intitula: "Presentación y Análisis de Datos". Se cambiaron solamente los números de las preguntas, ya que las primeras tocan otros asuntos y se desplazó una y algunos párrafos para evitar repeticiones y resúmenes incluidos en el texto por su modo de proceder: preguntas/respuestas. Esto necesitó unos arreglos estilísticos que se advierten por corchetes para diferenciarlos de los paréntesis del autor.

Item 01: ¿Las cosas (origen) se hicieron por sí mismas o las hizo alguien?
– El 100% manifiesta que las cosas han sido creadas, tienen su origen en Dios. Ese Dios lo identifican como *Tasorintsi*, que literalmente significa Dios. Según las tradiciones del grupo Matsiguenga, al principio el mundo estaba totalmente vacío porque no habían seres en la tierra.

Item 02: ¿Sabes algunos mitos sobre el origen del Mundo, y el origen y destino de los Matsiguenga?

– El 100% dice que sí.

Al principio el mundo estaba lleno de nubes, dentro de esa nube estaba

el Dios del bien, no existía el Dios del mal. El Dios del bien *Tasorintsi* no podía estar tranquilo. Pensó y dijo: – Crearé la tierra y los seres vivos.

Creó la Tierra y las plantas, también creó a los animales. Asimismo hizo un Hombre que se encargó de dominar la fauna y la flora. Este hombre también tenía poder y comenzó a crear la fauna que no era beneficiosa al hombre, sino que también atacaba y la flora que no era comestible para el hombre. Esto no les gustó a los seres vivos que eran buenos y no tenían nada de maldad (*saangarite*). Al enterarse Dios que estaban desobedeciendo, bajó a la tierra y los echó en el sismo abierto para los malos (*kentibakore*).

Con esta leyenda acontece probablemente lo que con todas las tradiciones que se transmiten oralmente de una generación a otra, muchas veces pierden lo puro que tienen a través de los tiempos y edades.

Aún en el día, y en una misma localidad, no todos lo cuentan del mismo modo, porque cada cual suele contarla con más o menos gracia y detalle, según sea su genio y conocimientos⁽²⁾.

Sin embargo, todas las versiones que han [sic] oído contar, tienen en común la creación del Mundo. El ser creador de todas las cosas es *Tasorintsi*, quien creó dos seres creadores de lo bueno y de lo malo.

Item 03: ¿Cuántos dioses tienen los Matsiguenga?

- El 90% afirma tener varios dioses.
- El 10% dice tener un solo Dios.

No cabe duda que las comunidades primitivas tenían las creencia en la existencia de varios dioses y que ahora ellos van creyendo en un solo Dios, según dicen. Los Matsiguenga saben que hay Dios. Lo saben porque su razón natural se los da conforme se deduce de una de sus leyendas que se refiere a la creación del mundo.

[2da Versión]

Tasorintsi, al descender un día del cielo, para crear la Tierra, que hasta entonces había sido un fluido en ebullición, encontró al *Kentibákori* navegando en una especie de cascarón sobre el inmenso mar fluido. Preguntó *Tasorintsi* al *Kentibákori*, el motivo de su presencia en ese lugar, a lo que contestó:

– He venido a crear la Tierra y a todos los que habitarán en ella.

Pero *Tasorintsi* quiso tomar la iniciativa, él soplando en el fluido un polvo que traía en la mano derecha, hizo que de gran parte del fluido brotara la tierra, toda clase de árboles, animales, aves, las aguas y por último el hombre.

[Así en esa versión], al principio no existían más que *Tasorintsi* y *Kamagarini*⁽³⁾, el diablo. Aseguran los Matsiguenga que vivían los dos en perfecta armonía. *Tasorintsi* quiso enseñar a *Kamagarini* la manera de crear a los hombres, y así, escupiendo en la mano, lanzó la saliva al aire, diciendo al mismo tiempo: "shoo". Es como decir háganse los hombres. Y salió la primera pareja en la Tierra. En cambio *Kamagarini* de los dos dedos meñiques lo arrojó al suelo, convirtiéndolo en serpiente. Esta desobediencia desagradó a *Tasorintsi*, que le respondió ásperamente.

[Al lado de la creación], los Matsiguenga tenían ideas sobre varios dioses como son.

–El oso [con anteojos], *Maeni*.

Como todos los animales, tiene cuatro patas al igual que el perro, [pero tiene aspectos particulares]. La misión que el animal tenía era vivir en el bosque, cuidar y proteger a las personas que se encuentran en peligro, como por ejemplo cuando el tigre quiere devorar a las personas, el oso tiene la misión de proteger. De esta manera los grupos indígenas lo respetan como un Dios. También [...] tiene una vida que no la tienen el resto de animales por lo que tampoco se atreven a matarlo.

– El Oso Perezoso, *Zoroni*.

Este animal vive en las ramas de los árboles, igual que un mono. Los Matsiguenga le tienen bastante respeto porque creen que si lo tocan o lo matan no van a tener fuerza, ni podrán correr, van a caminar despacio como el animal. (*tasonkantachirira*).

– *Saangarite*.

Tiene la misión de proteger y cuidar a los hombres, que no los ataquen los animales que son enemigos. A este ángel sólo lo pueden ver cuando hay peligro.

Item 04: ¿Quién las hizo [las cosas]?

- El 50% dice que Dios, *tasorintsi*.
- El 40% dice que es *Saangarite*, que significa ángel.
- El 10% dice que todo fue hecho por el hombre.

Al principio de la creación de los seres vivos en la Tierra, la creación de toda esta naturaleza fue realizada por Dios (*Tasorintsi*).

Se ha oído contar sobre la creación del mundo o la existencia de los seres vivos. Los seres creadores, aunque muy opuestos el uno del otro en su naturaleza, obran creaciones; uno que ha creado lo bueno y puro que existe en la tierra y en el cielo, ya sea visible o invisible; y otro que ha creado todo cuanto de malo e impuro existe en los cielos y en la tierra. La creación de lo puro o de bueno lo hace el *Saangarite*.

Item 05: ¿Era Humano o Divino?

- El 70% afirma que era humano y luego se convirtió en divino.
- El 30% afirma que era divino, que era espíritu.

En el mundo indígena de la Amazonía existen varias divinidades. Asimismo en el grupo Matsiguenga, [al lado de varias], existen dos divinidades supremas: el Dios del bien y el Dios del Mal.

Tasorintsi es el Dios del Bien; es un hombre noble de estatura alta, pero mucho más excelente que todos los hombres. Su rostro es blanco, como el algodón y muy hermoso, la túnica que viste es parecida a la *kusma* de los Matsiguenga recién tejida.

Tasorintsi, no se pinta su rostro. Va coronado al estilo *Matsiguenga*, pero su corona no es de paca (*kápiro*), ni de plumas (*ibanki*), sino es luminosa y de extraordinario resplandor.

A él nadie lo creó. Existe espontáneamente desde siempre. Reside arriba, más alto, lo han visto los Matsiguenga (*seripigari*) antiguos y algunos de los adivinos. Todo lo puede, ve y conoce a todos, ama mucho a los Matsiguenga y los llama hijos míos (*notomi*), les prohíbe matarse unos a otros, así como enojarse.

El es el creador de todo lo bueno. Creó las estrellas, la luna, la tierra, el trueno, el aire y el fuego. No creó todas las cosas al mismo tiempo. Cada cosa que quería la soplabla y en el sopro (*shoo*) quedaba hecho súbitamente. El Dios del Bien está rodeado de una numerosa corte celestial [Ver infra y nota 4].

Kentibákori, es el de las manos con punzantes dedos, es el Dios del Mal, es el origen de todas las cosas malas. Tiene mujer sucia en maldad, creadora de los malos espíritus. Ambos viven abajo en el infierno, son los causantes de la muerte, son espíritus malos, son la causa de cuanto mal hay en el mundo: muerte, enfermedad, plantas y animales malos, etc.

La primera región debajo de la Tierra es el *Kamabiria* o río de los muertos, región paradisíaca en donde van los muertos buenos; *Gamaironi* o río de la muerte es la región más profunda y dorada de los demonios.

Al principio de la creación de los seres que moran en la Tierra, fue creado un ser supremo que era humano, luego se convirtió en divino por causa del pecado que existió en esa época, que más adelante vemos era divino y espíritu.

Item 06: ¿Quién hizo a los Matsiguenga?

– El 100% indica que los hizo el *Saangarite* (Dios).

Al principio de la creación de la Tierra, Dios creó todas las cosas. Según la leyenda, Dios creó a todos los que moran en la Tierra, a su vez creó al hombre y le mandó a vivir en ella. Al principio éste no tenía preocupación porque tenía poder como Dios (*iritigangane*), este hombre se llama *Saangarite* (ángel)⁽⁴⁾, el fue quien hizo a los Matsiguenga.

Item 07: ¿Qué otros seres hicieron la naturaleza?

– El 50% habla con toda claridad del *Saangarite* y *Tasorintsi*.

– El 50% habla también del *Kentibákori*.

Al contestar esta pregunta aparece primero un Dios superior llamado *Tasorintsi* y dos ángeles que influyen en la naturaleza que son *Saangarite* y el *Kentibákori*: el ángel del bien y del mal respectivamente.

Sin embargo las versiones de todos los relatos tienen en común la creación del cosmos (planeta). Dicen que Dios está primero y luego el resto: una explicación de los seres vivos que moran en la naturaleza⁽⁵⁾. Uno que ha creado todo lo bueno y otro que ha creado todo lo malo. El primero se llamó *Saangarite* y el otro se llama *Kentibákori*. Ambos hacen y deshacen las cosas con su voluntad y pronunciando la palabra *shoo*, que es casi como el soplo, por eso ambos tienen ese poder.

Saangarite

Al principio *Saangarite* era humano, tenía relación con todos los mora-

dores, pero al ver que éstos se portaban mal, se alejó de ellos y se convirtió en ángel. El tuvo seguidores, quienes formaron la principal tribu entre los moradores de las nubes y nacientes de los ríos, fueron creados incorruptibles por el sopló de Dios, por esos fueron inmortales.

Cuando en la Tierra abundaban los adivinos, eran igualmente numerosos los *Saangarite*⁽⁶⁾ que moraban en los cerros, mas ahora, en que los adivinos se van terminando, también los *Saangarite* se han ido casi todos a las regiones de los ríos *Mamurini* y *Pantani* donde aún hay muchos adivinos. Son estos espíritus los que mas de cerca afectan a la vida de los Matsiguenga. A ellos acuden casi siempre los curanderos en busca de las medicinas convenientes.

Ellos también se acercan y mezclan, invisiblemente desde luego, en las orgías de los Matsiguenga, beben chicha o mates de yerbas alucinógenas, con ellos se embriagan, cantan, bailan y tocan el tambor, algunas veces no se contentan con proporcionarle las medicinas sino que acompañan a los curanderos hasta la cabecera de los enfermos, se nota su presencia por la brisa que producen.

Un atributo de los *Saangarite* es *inetsane* (poder curar), son los que principalmente dan las medicinas a los curanderos.

Kentibákori

Es el Dios del mal en la tierra, él tiene existencia propia, es Dios Todopoderoso, contrario al espíritu bueno, que es el Dios o poderoso de arriba. Como Dios, también satanás (*Kentibákori*), crea las cosas malas soplando, es un personaje lleno de maldad. En su creación nada tuvo que ver con Dios, porque es el autor de lo bueno (ver notas 3 y 5).

Kentibákori manda las enfermedades, principio y causa de la muerte, si no hubiera existido el diablo no habría muerte, enfermedad, plantas dañinas ni animales feroces. Para los Matsiguenga las rocas, las nubes, los árboles⁽⁷⁾, la lluvia, el barro, el arco iris, las víboras y los vampiros, son madres del mal. Los demonios que deambulan en la Tierra son innumerables y difieren en sus nombres. Según la tribu Matsiguenga éstos son los principales:

Shianiro

Su figura es como la de un oso hormiguero, come tierra y musgos. Vive en los bosques, es presa de los tigres.

Kaemagarini

Se llama así porque anda en el bosque gritando como si fuera gente, creando pánico en los moradores [*kaema* = gritar; *ikaemanake*, esta gritando]. Son también presa para el tigre. Comúnmente se le conoce con el nombre de Chullachaqui [quechua local]

Kasongatini

Son grandes como una persona, tienen bastantes vellos en el cuerpo, andan desnudos, su rostro es feo, se caracterizan por ser silbadores. Antigüamente los *Seripigari* (fumadores) luchaban con los *Kasongatini*.

Amimironi

Son cuadrúpedos muy grandes y de formas raras. Tienen muchos pelos, como las hojas de la palmera sega.

Item 08: ¿Quién hizo a los que no son Matsiguenga?

- El 80% que fueron creados por Dios.
- El 20% indican que fueron creados por el demonio *Kentibákori*⁽⁸⁾.

Item 09: ¿Cómo cree el Matsiguenga que es la tierra?

- El 50% que es redonda.
- El 40% piensa que es plana y cuadrada
- El 10% piensa que es infinita.

La comunidad Matsiguenga coincide con la mayoría de las culturas. Según la leyenda de los Matsiguenga la Tierra es infinita porque no tiene principio ni fin, el que ha creado todas las cosas se fue a un lugar que no se le puede encontrar. Hoy podemos decir, que la inmensa mayoría de los pueblos indígenas sabe que la tierra es redonda, gracias al avance de la Ciencia.

Item 10: ¿Quién creó los Astros?

- El 100% dice que fueron creados por Dios.

A continuación se describe una leyenda sobre la creación de los Astros: El Sol y la Luna eran seres vivientes, llamados *Poreachiri* y *Kashiri* respectivamente. En un principio estuvieron muy cerca de la Tierra, pero al ver la corrupción de los Matsiguenga, porque se casaban entre hermanos, padres con hijos, etc., el *Poreachiri* se alejó de la tierra, quedando solo el *kashiri*. La corrupción continuaba por lo que también [*Kashiri*] decidió alejarse queriendo alcanzar a *Poreachiri*, pero no lo logró porque el Sol tenía más poder y brillo⁽⁹⁾.

Item 11: ¿Los Matsiguenga tienen la esperanza que llegará un mundo mejor?

– El 100% afirma que tiene la esperanza de que llegará un mundo mejor.

Los Matsiguenga tienen esperanza que llegará un mundo mejor, porque los que hicieron todas las cosas han prometido que van a volver otra vez. El trabajo que ellos han realizado fue de arriba hacia abajo (*oyashiaki, ochitiaki*). La creación ha empezado de arriba para abajo; hay algunos que no han terminado de hacer su obra y volverán. También el mundo va a ser muy diferente de hoy. No habrá hambruna ni pecados.

Item 12: ¿Qué manifestaciones religiosas tienen los Matsiguenga de Kirigueti?

– El 40% afirma tener manifestaciones propias de la religión católica.

– El 60% manifiesta su religiosidad en otras creencias.

La religión para el grupo indígena no es algo separado de sus actividades. Puede decirse que la religión es también una actividad como creencia. La creencia tiene siempre una relación con la práctica.

Del mismo modo que no se puede separar la agricultura, de la pesca y de la caza, ni de la economía de la sociedad nativa, tampoco se puede separar la religión de la sociedad y de la economía. Sin embargo, por la razón de análisis se puede hablar de una enseñanza en la religión.

La religión se enseña a través de los mitos y de las creencias, económicas y culturales transmitidas oralmente mediante un género literario sumamente bello que facilita la asimilación.

Item 13: ¿Cuáles son las manifestaciones sagradas de los Matsiguenga de Kirigueti?

– El 100% manifiesta que está en los árboles, animales y en los ríos.

El indígena Matsiguenga distingue un espacio sagrado y un espacio profano. Lo sagrado se manifiesta en un árbol, una piedra, o en una montaña. Lo profano está en las nubes. El hombre de la sociedad arcaica tiene tendencia a vivir en lo posible en lo sagrado y en la intimidad de los objetos sagrados. Esta tendencia es comprensible [ya que] para el grupo indígena, como para el hombre de todas las sociedades, lo sagrado equivale a la potencia, en definitiva a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser, potencia sagrada que quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia.

El indígena vive en un mundo sacralizado, su tendencia espontánea es ver en toda una manifestación de lo sagrado: los ríos, los animales, los árboles, su casa y su vestido, su vida entera tiene algo que ver con lo sagrado. Esta manifestación continua de lo sagrado revela la existencia de un centro que sacraliza todo el Universo.

El tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido que es propiamente hecho de lo presente. El indígena Matsiguenga siente que su propia vida le pesa, que su historia y su tiempo profano deben buscar una explicación y un sentido en una historia, y un tiempo sagrado, en su contacto con la naturaleza, el día y la noche, las estaciones, el nacimiento y la muerte de las plantas, de los animales, el mismo nacer, crecer y morir de la propia vida [humana].

Item 14: ¿Cuáles son las manifestaciones simbólicas de los Matsiguenga de Kirigueti?

– El 100% entiende como manifestaciones simbólicas el pájaro mensajero, el oso perezoso.

Se entiende por símbolo lo que expresa relación emotiva, afectiva, algo en este caso relacionado a lo sagrado, a lo sobrenatural.

El símbolo: es un signo de características especiales. Como un signo el símbolo conduce al conocimiento del otro y establece relaciones con objetos de características especiales.

Existen muchos tipos de símbolos: algunos objetos llegan a ser tomados como símbolos de una realidad por su parecido con ella, así la fotografía, la pintura, la escultura y otros objetos fundamentan su capacidad simbólica en la relación con la sombra, el humo, el llanto, etc.

El indígena amazónico, como todo hombre arcaico, vive en un mundo cargado de simbolismo. Se siente interrogado por su naturaleza, cada día la imagen de el bosque, el río, las aves van penetrando en su vida hasta llegar a formar parte de su existencia. Su mundo es un mundo de símbolos.

La naturaleza, con la que comulga a diario el indígena Matsiguenga lo marca definitivamente, es el gran libro en el que aprende y se interroga. Desde la tempestad hasta el diminuto insecto que pulula en los caudalosos ríos, tienen un lenguaje para él. Es sorprendente cuando se ponen en contacto con ese

mundo. La naturaleza de las plantas, ríos y animales, esa es la fuente de la simbología indígena.

Item 15: ¿Qué dioses son buenos?

- El 80% afirma que es *kobiba*, *Maeni* el oso con anteojo, el *chicua*, el *seripegari*.
- El 20% que los bosques, ríos y aves.

El *Kobiba* y el *Chicua*

Son pajaritos, los dos tienen la misma función, libra los males o comunican que hay cualquier animal que quiere atacar, sea la culebra o el tigre.

El *Seripigari*

El *Seripigari* es la persona que trata de curar; transforma o encanta por medio del tabaco. Es la interpretación más natural, dentro de la semántica de la lengua Matsiguenga y la que mejor interpreta el uso del tabaco. No solamente toma el tabaco (*seri*) sino también toma el ayahuasca y el floripondio; se le aparecen los espíritus buenos y conversan con ellos. Conocen las enfermedades de los hombres sin que uno les diga. Al momento de poner en ejecución sus poderes, hay que tener en cuenta que no debe hacerse bulla porque el *seripigari* siente el pensamiento del hombre Matsiguenga. Su secreto está en los seres espirituales que moran en la naturaleza.

En la víspera, la esposa del *seripigari* prepara en una olla de barro, lo que ha de producirle el encantamiento. El tabaco (*seri*), el ayahuasca (*camarampi*), el floripondio (*saro*), etc. La técnica de preparar el tabaco verde consiste en machucar las hojas y en un cernidor se le echa agua, hasta obtener el líquido suficiente, que se hace hervir en una olla hasta quedar espeso. Del mismo modo se prepara el ayahuasca, se machaca la raíz, se exprime el jugo en una olla con agua; es de color pardusco, se hierva hasta que se ponga espeso, también se hace igual con el de yerbas alucinógenas. El procedimiento de tomar, es reunir a dos o más personas, que se sientan sobre una barbacoa a falta de mesa. Todo está preparado para el consumo, el *seripigari* ocupa el centro y los invitados se sientan alrededor. El *iserepito* es una especie de idolillo de madera, también es una especie de piedra de color blanco o negro. Al momento de consumir unos se colocan al costado y los niños se agrupan atrás. Delante del *iserepito* se toma brebaje carraspeado hasta terminarlo. Si toman los tres o más, siempre van en orden, primero toman el *kamarampi* (ayahuasca), *seri* (tabaco), etc. Cada uno entona canciones con la expresión en los yerbajes.

Item 16 : ¿Por qué son buenos?

– El 100% dice que son puros y nos libran del mal.

Item 17 : ¿Cuando llegaron los misioneros, qué pensaron los Matsiguenga?

– El 100% contestó que fue una sorpresa, también pensaban que eran Dios o un ser superior.

Pensaron que eran un ser supremo. También era una sorpresa para los Matsiguenga. Estaban muy contentos porque trajeron muchas novedades, más que todo una cultura muy diferente a la que ellos tenían, una educación que logró superar a los indígenas.

Así mismo trajeron unos regalos como son machetes, calaminas y otras cosas más.

Item 18 : ¿La religión que explican los misioneros, satisface a los Matsiguenga ?

– El 90% contesta que sí están satisfechos de la religión que les explican los misioneros porque les hace salir de su ignorancia.

– El 10% contestó negativamente lo que se explicaría por la influencia de las sectas u otras religiones.

Les satisface la religión católica, pero hay algunas personas que estaban metidos en las sectas como son los Adventistas, los Maranathas, etc.

Según la historia nos demuestra, los pobladores de la Comunidad de Kirigueti, algunos fueron de la religión evangélica y otros fueron evangelizados por los misioneros católicos. Muchos creyeron en la religión que trajeron los del Instituto Lingüístico de Verano, que hablaban muy diferente de la religión católica, hubo mucha confusión sobre cuál era la verdadera.

Item 19: ¿Cómo te relacionas con los dioses que son malos?

– El 100% cree que se relaciona también con los dioses por medio de las yerbas alucinógenas: el ayahuasca, el floripondio y el *chirisinango*.

Al contestar estas preguntas aparece la idea de la tentación y de los malos pensamientos.

Es un hecho evidente que en esa comunidad para relacionarse con el más allá utilizan dichas yerbas. Todas las yerbas alucinógenas que anteriormente se han dicho como el floripondio, ayahuasca, *chirisinango*, etc. también tienen relación con los dioses malos.

Item 20 : ¿Por qué son malos?

- El 80% indica porque atacan a la humanidad.
- El 20% indica porque hicieron pecar a los hombres.

Son malos porque han hecho pecar a la humanidad, mejor dicho no son puros, sino corruptos, tienen bastante maldad, porque también son tentadores de los pensamientos. De esta manera hicieron pecar a los hombres que vivían en la época pasada, no tenían las ideas que hoy tienen.

Item 21 : Háblame de los dioses malos

- El 100% los identifica con los *kentibákori*.

Estos dioses son malos porque desobedecieron al Dios supremo, son identificados como mujer diabólica y el bufeo.

El Bufeo

Es una especie de pez⁽¹⁰⁾, vive dentro del río, tiene la forma del pez doncella, con larga cola que mide de 2 a 3 metros, redonda. Pesa de 7 a 9 kilos. La hembra tiene la parte reproductora igual que una vagina de mujer. También los machos tienen el órgano reproductor igual que los del hombre.

El bufeo si es hembra busca a los hombres, si es macho busca a las mujeres; son de diferentes colores.

La mujer diabólica es bonita; vive en los cerros, los árboles, etc.

Item 22 : ¿Cómo te relacionas con los dioses buenos?

- El 70% tomando el ayahuasca, el floripondio y el *chirisinango*, etc.
- El 30% mediante la palabra.

La relación con los dioses buenos es tomando el ayahuasca, el floripondio, el *chirisinango*, el *kaviniri*, el *camayerori*, etc.

El Ayahuasca

Es una planta alucinógena. Se encuentra en el bosque, es una droga que se prepara cocinándola. Cuando está preparada se toma con varias personas. Si se toma por primera vez se debe tener un maestro ya que su efecto no es de hacer ver visiones, se tiene que tomar varias veces para tal efecto. De esta manera cuando lo logra se encuentra o se relaciona con los dioses buenos y malos.

El Floripondio

También es una yerba alucinógena, sirve para los dolores musculares.

Chirisinango

Es una planta igual que el ayahuasca.

La descripción realizada mediante los 22 ítems del cuestionario de entrevistas conlleva al logro del segundo objetivo específico de la presente investigación: "describir [...] las manifestaciones religiosas de los Matsiguengas de Kirigueti".

NOTAS

- (1) Notas de F. M. Renard-Casevitz: para facilitar la medida de la evolución, se da algunos elementos de una tradición que hoy mismo se puede recoger en otras regiones Matsiguenga.
- (1) La composición de la muestra es un ejemplo de esos datos que proporciona el autor como Kiriguetiño. Si entra: más o menos 80 personas en la muestra sobre 400 habitantes, se puede suponer que los mayores de edad obedecen aquí más al criterio matsiguenga que al criterio peruano de mayoría civil: una persona casada de alrededor de 25 años o más.
- (2) Se tiene que comparar con la otra versión que daba en seguida el autor y que hemos desplazado después de la pregunta 03.
- (3) *Kamagarini* es el nombre genérico de todos los diablos. Por supuesto algunos tienen nombres propios que pueden ser peligrosos de pronunciar, como *kentibakori*, el jefe o rey de los infiernos, ver infra.
- (4) La mayoría de las tradiciones concuerdan más o menos con el autor, pero con una precisión importante; el que se llama hombre aquí es de una primera humanidad inmortal con destinos distintos. Una parte de estos antiguos hombres formaron las

diversas "tribus" de los *Saangarite* (la "numerosa corte celestial" de *Tasorintsi* y más abajo, los *Saangarites*), otros dioses y diosas con nombres propios. Como muchas veces en Matsiguenga, el singular representa a una colectividad singular (una etnia) frente a otras colectividades y no a un individuo. Así los *Saangarite* se particularizan en diversas tribus compuestas por los dos géneros a imagen de los Matsiguenga o de las provincias Asháninka: Matsiguenga, Nomatsiguenga, Ashéninka, Asháninga, etc. Los Matsiguenga son los descendientes de esta primera humanidad que inventó y transmitió la cultura. En este sentido han creado la humanidad actual.

- (5) Si se compara con el resumen de la segunda tradición recogida, de la cual tenemos varias versiones sin mayor cambio durante el último siglo (el encuentro de *Tasorintsi* y de *Kentibákori* en el fluido...), se ve aquí un esfuerzo del autor y de unos Kiriguetiños para conciliar su propia opción cristiana y la tradición matsiguenga. Esto puede traducir una orientación común de la evolución actual. Sea lo que sea, se pierde la antigua dicotomía y el viejo dualismo de tipo zoroástico para establecer una jerarquía con la cúspide ocupada por un ser único. A la oposición tradicional *Tasorintsi/Kentibákori*, que vivían en armonía antes de enfrentarse en la creación de la tierra, se sobrepone un Dios, *Tasorintsi* y dos entidades opuestas de segundo orden, *Saangarite/Kentibákori*; esta construcción es una innovación que traduce un esfuerzo de adaptación de dos tradiciones bastante alejadas: la tradición Matsiguenga y la cristiana.
- (6) Cuando el autor utiliza el plural para referirse a los espíritus, aumenta la palabra Matsiguenga de un plural castellano: escribe los *Saangarites*, lo cual me permitió quitar por no tener sentido en Matsiguenga.
- (7) Por supuesto, no todos los árboles, ya que unos son obras de *Tasorintsi*.
- (8) Esta respuesta traduce una evolución de 80% ya que la tradición oral atribuía el origen, de los pueblos extraños a la nación Asháninka (el conjunto Yanasha, Asháninka y Matsiguenga) a las obras de *Kentibákori*.
- (9) En todas las antiguas y hasta recientes tradiciones Matsiguenga, Luna, el dios *Kashiri*, es el padre de los soles (dos, tres o cuatro según los mitos); el último, *Poreatsiri*, al nacer ya ardiendo hizo morir a su madre, la esposa Matsiguenga de *Kashiri*; como quemaba la tierra, su padre le mandó vivir donde se ve hoy día.
- (10) El bufeo (Delfín) no se ve en el Urubamba a la altura de Kirigueti, tampoco a la de Sepahua, río abajo. Aún así el autor clasifica a este mamífero como pez –y dios malo– lo que es interesante en cuanto a la lógica de la clasificación. En cuanto a la mujer diabólica, no se puede olvidar que el autor es un hombre y que siempre uno piensa estos temas en función de su género (los dos géneros existen en las tribus angelicales y demoníacas y de los demonios se puede decir lo que se dice del bufeo hembra y macho más abajo): cuando los hombres hablan de mujeres diabólicas muy bonitas y seductoras, las mujeres hablan de hombres diabólicos guapos o fornidos y seductores o raptadores, etc.

Amazonía Peruana

Amazonía Peruana es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

Amazonía Peruana recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.), así como de importantes conocedores de la región.

TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN (un volumen incluye 2 números)

América Latina	40 U.S.\$
Otros Países	50 U.S.\$

*Complete su colección. Le ofrecemos cada número
(del 5 al 17 por sólo 16 U.S.\$).
Costos incluyen envío aéreo.*

EL VOCABULARIO AGUARUNA-CASTELLANO DE MANUEL DEMETRIO RISCO (1899)

Jaime Regan
Abel Uwarai
Isaac Paz

En el número 16 de esta revista se publicaron dos crónicas del presbítero Manuel Demetrio Risco de un viaje a la selva donde se encuentra con los Aguaruna, entre el 18 de agosto y el 6 de setiembre de 1899. Ahora publicamos el vocabulario que recogió en este viaje. Es el vocabulario más antiguo que conocemos de este idioma. El original se encuentra en el archivo del Vicariato Apostólico de Jaén.

Las dos columnas a la izquierda contienen el material recogido por Risco. Las indicaciones entre paréntesis son nuestras y señalan la procedencia de algunas palabras que no son de origen aguaruna. Las dos columnas a la derecha muestran la palabra o frase utilizando la ortografía actual del aguaruna con la traducción al castellano⁽¹⁾. Se ha conservado el orden de las palabras porque, en muchos lugares, corresponden a la secuencia del viaje. En algunos casos la palabra anterior o posterior ayudan a captar lo que el autor había escuchado.

Prácticamente no hay diferencias entre este vocabulario y el aguaruna hablado hoy. La principal diferencia es el empleo de palabras quichuas que no se usan hoy. Hasta hace uno 50 años el Quichua se usaba como lengua general en muchos lugares de la selva. De hecho, el autor, según su crónica, hizo algunas preguntas en Quichua a los Aguaruna.

Para comprender la ortografía de Risco, en algunos casos, se puede tener en cuenta lo siguiente:

m → b, n → d

ng → gk

n → g, j

g → j

gu, gü → w

cz → ts

bue, mue, pue → be, me, pe

c → k

qu → k

e/ɨ/ es una vocal central que no existe en Castellano. A veces el autor acierta, otras veces pone *i* o *u*. También en 20 casos usa *k* en vez de *c* o *qu*

En nuestra columna para Aguaruna incluimos algunas veces una segunda forma para los sustantivos, que se emplea para el genitivo y para añadir sufijos. Risco usa esta forma con frecuencia. Algunos hablantes usan esta forma para el nominativo, pero la vocal final es muda, que podría haber sido el caso del informante del autor. Las vocales nasales están subrayadas con la excepción de las que se encuentran antes o después de *m* y *n*.

El autor termina la crónica de su viaje con las siguientes palabras:
Concluimos el viaje con la esposición de voces de la tribu que si bien no serán conformes en la escritura lo serán aproximadamente en la pronunciación.

(1) Se agradecen los aportes de Samuel Yaun, Jacob Shajián y Julián Paz.

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
1. Yusac (castellano)	Dios	Yús, Yúsa	Dios
2. sinchi (quichua)	cosa fuerte, valiente	sénchi	fuerte, muy
3. maita	nadar	maíta	bañate
4. canga	pescado (boquichico)	kágka	boquichico (pescado)
5. iguanchi	el demonio	iwanch, iwánchi	duende, diablo
6. nugi	la nariz	dúji	nariz
7. anga	las muelas	jágke	maxilar inferior
8. noungi	el intercambio de la nariz a	dúji munúgji	la punta de la nariz
9. guíno	la boca	wénu	boca
10. tiqui-sh	la rodilla	tikísh	rodilla
11. náí	diente	dái	diente
12. nanchíqui	la uña	nanchík, nanchikí	uña
13. dagüe	pié	dáwe	pie
14. sangáne	el talón	sagkán, sagkaní	talón
15. agke	la barba	jágke	mentón, barba, barbilla, quijada
16. cui-sh	oreja	kuwísh	oreja
17. tam-pue-gá	las cejas	támpej, tampejá	cejas
18. mijei	la frente	dijái	la frente
19. to-hudo	la garganta	tujúnuj, tujúnju;	garganta
20. yandana	lobo del río	yantána; wagkánim	lagarto; lobo del río
21. chinguna	el codo	chigkún, chigkuní	codo
22. yacai	el hombro	yakái	hombro (de persona)
23. indá-shi	pelo	intásh, intashí	pelo
24. aca-pue-nagüe	la planta del pie	akáp dáwe	planta del pie
25. guá-nus-te	el tobillo	wánus	tobillo
26. zagam-anujé	el dedo	tsajám uwéj	dedos
27. chaíke	la corona	cháik, cháika	mollera
28. ú-jontae	las pestañas	jíí uajajtáji	pestañas
29. gi	ojo	jíí	ojo
30. apíí-bata	el gosne de la rodilla	ápismak, ápismaka	gosne de la rodilla
31. maco	la nalga	báku	muslo
32. nandaj	el encuentro de la nalga	nantáj	nalga
33. múnz-do	la teta ó tetilla	múntsu	teta
34. dezépa	el pecho	detsép, detsepé	pecho
35. mi-gua-gut	el estómago	wíwag, wíwagku	punta de esternon
36. un- duch	el ombligo	úntuch	ombligo
37. minum-chi	el tranquila del brazo	wiyúnch, wiyúnchi	clavícula

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
38. zuzu	el bigote	súsu	barba, bigote
39. iné	la lengua	idái	lengua
40. condú-gea	el cerebro	kuntúj, kuntujé	cuello
41. mayat-té	la espalda	mayatái	espalda
42. tungüiá	los lomos	tagkíji	espina dorsal
43. pumaté	adios, me voy	pujumatá	chau, adios (gritando de lejos; literalmente se dice a la persona: <i>quédate</i>)
44. meske (quichua)	dulce	yumímitu	dulce
45. chaganga	el gallinazo de cabeza roja	chuwág, chuwa ^g ká	gallinazo
46. pato (castellano)	el pato	pátu	pato
47. mán-yu	el zancudo	mánchu	zancudo
48. chápi	el marfil vegetal	chápi	marfil vegetal, yarina
49. guimí	vamos	wemí	vámonos
50. zu-é	la piel	súwe, suwé	cuello debajo del mentón
51. Guambisa	tribu de los Guambisas	Wampís	Huambisa
52. Antípatas	tribu de los Antípas	Antíp, Antípa	subgrupo aguaruna
53. pukuna (quichua)	cerbatana	úum	cerbatana
54. tatashe	pájaro carpintero	tátasham	pájaro carpintero
55. papé	padre	Papé;	nombre masculino <i>Pápe</i> (vocativo);
56. apa-pe	hermano	apawá Papé;	padre (vocativo) nombre masculino (vocativo);
		yatsujú;	hermano del varón (vocativo);
		umajú	hermano de la mujer (vocativo)
57. due-cumá	mamá, madre	dukuwá	mamá (vocativo)
58. makisapa (quichua)	mono grande	wáshi	mono makisapa
59. cun-güi	tortuga	kugkúim	tortuga terrestre
60. tarache (castellano: <i>traje</i>)	vestido de la mujer	peetái	vestido
61. itipe	falda del varón	itípak	falda del varón
62. china (quichua: chimba)	allá	chína; awí	trampa allá
63. túcupe	canasta de esterilla	tukúp, tukupí	canasta de esterilla con tapa

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
64. mini-tie ó minité	ven acá	minítá	ven acá
65. guanchispa (quichua)	dar muerte	máut	matar
66. guama-guimi	vamos ya	wámak wemí	vámonos rápido
67. nánki	lanza	nágki	lanza
68. páne	pescado con dientes en la parte superior de la boca	páni	piraña
69. tungé	tiburón (pez)	tugkáe	zúngaro (pez)
70. guambi	dorado (pez)	wámpi	sábalo
71. ¡sitái!	término de animación en los animales y significa agárralo-cógeno	¡sée tájai!	¡sentir impotencia de hacer algo!
72. atashe	la gallina	atásh, atashú	gallina
73. sara (quichua)	el mais	sháa	maíz
74. nijamanchi	chicha de los Jibaros	nijamánch, nijámchi	masato (cerveza de yuca)
75. pininga	depósito grande donde se toma la chicha	piníg, pinigká	tazón de barro
76. shigra (quichua)	bolsa como morral	wámpach	bolsa tejida de chambira
77. chonta ruru (quichua)	chicha de chonta	íju yamiskámu	sopa de chonta con presa
78. mune-eguej	el dedo pulgar	múun úwej	dedo pulgar
79. rispa (quichua)	caminar de frente	tutúpit wéta	caminar de frente
80. traba-jaispa (castellano-quichua)	trabajar en la chacra	ajánum takát	trabajar en la chacra
81. uñoño	moscon	uyúyu	moscón
82. gij	el fuego, la candela	jíj	mi fuego, mi candela
83. gima	el ají	jíma	ají
84. uyási	ayudar, auxiliar	yayásmi	ayudemos, auxiliemos
85. mauca (quichua)	cosa usada, vieja	wágka	capa de palmera que se cae de viejo
86. duce	el maní	dúse	maní
87. bu-cu	el humo	bukuít	humo
88. tugási	arrancando fuera alguna cosa	tegasé	arrancó con delicadeza
89. nazi	el viento	dásee	viento, aire
90. ¡chicta!	no lo dejes	achiktá	agarra tú
91. anatra	allí está	ánna tájai	¡allí está! a ese me refiero
92. pare-aspa (quichua)	aguacero	sénchi yútamu	aguacero

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
93. unton-tope	el mático (yerba medicinal)	úntuntup, úntuntupi	matico (yerba comestible)
94. china-ni-jacta	enjuga la olla	ichínak nijaktá	lava tú la olla, tinaja
95. yagata	ponle agua	yajáta	vacía el agua (echándola)
96. bu-cá	la cabeza	buúk, buuké	cabeza
97. accá-pue	la mano	akáp úwej	palma de la mano
98. condo	el brazo	kúntu	brazo
99. tundúpe	el espinazo	túntup, tuntupé	espalda
100. puendá-puendá	acción de darse la mano	Puwintá, Puwintá	(vocativo del nombre femenino <i>Puwín</i>)
101. iju-tea	golpear, dar golpe	ijúta	puñetéalo, híncalo, pícalo
102. sui-mátame	pinchar, picar	suwimáttame	vas a golpear
103. tundúa	aparato de madera para tocar alarma de los Jibaros	túntui, tuntuí	aparato de madera para tocar alarma, manguaré
104. minia-cuánzata	cruza los brazos	minakmámsata	cruza tú los brazos
105. tiquish-maza-puestá	arrodíllate	tikishmásam pujustá	ponte arrodilladito
106. azi-maza-chichastá	hablar, rezar	ashichmásam chichastá	habla tú en voz baja, cuchichea
107. guagai-tea	levantate de dormir	wajáita	párate
108. canan-mi	dormir ó la noche	kanájmi	durmamos
109. mi-canan	el día	wú kanájan	yo habiéndome dormido
110. aguá-te-jame	te corto con el cuchillo	awájtajame	voy a cortar tu pelo
111. cangas-ayaguais	ver el pescado	kágka ayáwai	abunda el boquichico
112. tintícapi	tilunga (planta medicinal)	tintikíp, tintikpi	planta medicinal para infección urinaria, dolor de hígado
113. kénsata	sientate	ekémsata	siéntate
114. anducte	el oído	antútai	oído
115. santámé	la cruz	santám, santamé	señal, previamente convenida, hecha de palitos y hojas de plantas, que se pone en el cruce de caminos para indicar el estado de guerra o de paz para que el viajero sepa si debe seguir viaje o regresar (podría tomar la forma,

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
			por ejemplo, de dos palitos en la forma de una cruz)
116.sucúa-tame	quemar	sukuáttame	vas a calentar
117.guín-gache, guín-gache aczáhue	no hay	waínkache, waínkache, atsáwai	no lo ha encontrado, no lo ha encontrado, no hay
118.mamá-mao guín-gache, guíngache	vete, no tengo	¡mamamáh! waínkache, waínkache	¡casi, casi, no lo ha encontrado, no lo ha encontrado!
119.cama, cama	formar en hilera	pekámi, pekámi	formémonos en hilera
120.cashi, cashi	cerca	káshik, káshik	alba, amanecer (para cercar al enemigo)
121.tahúctata	volver	tajutkáta	vuelve tú hacia mí
122.ya-pi-mi-un-punta	besar	yápi umpúnta	bésale, sopla en su cara
123.piti	garrapatilla (insecto)	piíti	garrapatilla
124.sai-qui	tengo calor	séeki	calor
125.nua	mujer	núwa	mujer
126.aisman	varón	áishmag	varón
127.allague-unió-ajuace	hay mucho	ayáwai, <u>uyuwáse</u>	hay mucho, está seco, crujiente (las hojas para quemar)
128.gui-aig, gui-aig juitéa	vamos allá	wé áwig, wé áwig wemíta	vamos allá
129.anai	allí	anuí	allí
130.ayú	si, bueno, respuesta al despedirse	ayú	ya, bueno, indica que uno ha entendido lo que dijo el otro
131.sucape	el sobaco	tsukáp, tsukapé	sobaco, axila
132.casuchui	aguja	kasúchui	es aguja, fierro, etc. (algo que no se dobla fácilmente)
133.ajo	nigua	áju	nigua
134.aczahue	no, no entiendo	atsáwai	no hay
135.ijou-mi	me voy	ij <u>au</u> mí	vayamos a pasear
136.guamau	vamos	wégamu	ida
137.gea	casa	jéga	casa
138.cunda	el techo	kuún, kuuntá	hojas de palmera que se usan para techar la casa

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
139.puéa-ka	peaca, estrado o cama	pegák, pegaká	cama
140.minitie peanum canan-mi	ven a dormir	minítá pegak-núm kanájmi	ven, durmamos en la cama
141.uchi	chico	úchi	niño, hijo
142.uchi, uchi	llamar a la criatura si es varón	uchí, uchí	niño, niño (vocativo de <i>úchi</i>)
143.guaguáchi (quichua con diminutivo aguaruna)	chica	nuwáuch, nuwauchí	niña, chica
144.guaguáchi, guaguáchi	llamar a la criatura si es hembra	nuwauchí	niña, niña (vocativo)
145.shijasui	es malo	shijátsui	es malo
146.caságagme	robar	kaságkajme	le han robado
147.yachaispa (quichua)	es bueno	yácha	sabio
148.daunt-tá	comer	daujtá	mastica tú
149.yumi	agua	yúmi	agua
150.agua-guanda óguaje	tomar aguardiente	uwájta uwáje	toma tú ha tomado aguardiente
151.naika	cómo se llama esto	¿Yáita?	¿Quién es?
152.andase	no entiendo	ántatsjai	no entiendo
153.icza	sol	étsa	sol
154.yaminágue	la salida del sol	¿ya mináwa?	¿quién viene?
155.icza tatageane	el mediodía	étsa tajíaje	se ha puesto mediodía
156.icza akegue	la puesta del sol	étsa akáewai	se pone el sol
157.nántu	la luna	nántu	luna
158.yaya	la estrella	yáya	estrella
159.tipuestá-kensata	sientate	tepestá ekémsata	échate, siéntate
160.chanú-mastá	dobra la rodilla	chanúmasta	junta tus piernitas
161.pueandá	muestra la mano en acción de signarse	pegajtá	sacude tú la mano
162.juca-mum-ba-jui	joven	júka muúmpajui	este es un joven
163.mum-ba-jui	jovencito	muúmpajui	es un joven
164.una canán	contando con los dedos, es uno hasta cuatro	júna kanág	contando con los dedos es uno hasta cuatro (literalmente: <i>después de haber dormido estos contando cuatro dedos</i>)

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
165.sacajé	cinco	tsakajé	ha crecido (en tamaño)
166.yumi-apac- za-guanda	tomar agua	yúmi apattsám uwájta	bebe tú agua con algo
167.paántano (cas- tellano)	el plátano	pantám	especie de plátano mo- rado
168.papái	la papaya	papái	papaya
169.zui-jate	trozo pequeño, peda- cito	tsupíjata	hazlo pedacitos, trocitos
170.amó-anecata	el corazón	anentái	corazón
171.uaca (castellano)	carne	báka	vaca, ganado vacuno
172.numpa	la sangre	númpa	sangre
173.ayague	quiero	ayáwai	abunda
174.acamue	morir	jakámui	hubo muerte
175.nunca-taita	enterrar al muerto	núgka táita	excava tú la tierra
176.pichíg-mame	escupir	pichíkname	estaba escupiendo (a tra- vés de los dientes)
177.guicmá-mamue	rascarse	bekmámaume	te estabas rascando
178.túcun-guame	tropesarse	tukumkáme	se tropezó
179.jamue	enfermo	jáme; jáame	estaba enfermo él, ella estás enfermo
180.dejún-gagüe	dolor	najáujawai	me duele
181.guinái	mucho, en extremo	wéenai	cuando estaban yendo
182.nunga	la tierra	núgka	tierra
183.nayaínbi	la nube, el firmamento	nayaím, nayaímpi	cielo
184.pinínchi	pájaro negro con el lomo colorado, pecho amarillo a listas y pico largo	pinínchi, pininchí	especie de tucán
185.kijuanyap	pájaro azulino con negro	kijuancham	ave de plumas azules
186.sawaca	pájaro amarillo con alas pardas	sa_wá_ake	especie de pájaro carpín- tero
187.ikanka	pájaro verde	ikáncham	pájaro marrón
188.chagüi	pájaro negro plumizo, collar blanco	cháji	pájaro martín pescador
189.jajai	me duele el cuerpo	jáajai	estoy enfermo
190.cuajé	descomposición del cuerpo	kaujé	se ha descompuesto
191.yumi-cingá-tan-	dame agua	yúmi shikikám itajtíta,	vaya trayéndome agua,

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
192. gi-uititea	trae candela	uwájta	bebe tú.
193. nagua-ysta	llenar la barriga	jí utitá	vete a traer candela
194. tutua-genis	barrigón	daustá	másticalo (con cariño)
		tutuáje nísh	él también se ha llenado
	andar		la barriga
195. juitá	sigue andando	jiwiktó	sigue avanzando tú
196. juitá-minie	vamos presto	juwiktó minái	avanza hacia mí
197. ijea-guimi	el barro	íjají wemí	vámonos conmigo
198. tacusa	sí, así es	tsakús, tsakusá	barro
199. ajá	vea ud.	ájajai	sí, así es
200. ayú	sacar el jugo del masato	ayú	ya (véase #131)
201. namuc-tá	caminemos	namuktá	mezcla tú (el masato)
202. puruna (quichua: purina=caminar)	caisca ó caso (pez)	wekaesámi	caminemos
203. nayúmbe		nayúm, nayumpí	especie de carachama (pez)
204. puendá-shinguipa	da la mano para le- vantarme	Puwintá, achigkaípa	Puwín (nombre femeni- no), no me agarres
205. achican-mánma	ataja, impide que se vaya	achijkámajama	se le ha agarrado
206. carupe (quichua)	lejos	atúshat	lejos
207. tungó-moco-anacu	¿por aquí es?	tugkáe máaku anáku	cuando matamos
	flor		zúngaro y soleamos,...
208. yangún	estirar las piernas	yagkúj	flor
209. sangá-sangaitme		sagká, sagkánme	estaba taloneando, taloneando él
	estirar los brazos		nos estiramos
210. dacúmaji	por aquí taita	dakúemaji	a esto excava tú
211. juka taita	vamos pronto	júka táita	vámonos mañana
212. cashí guimi	ya llegamos	kashín wemí	lleguemos
213. gea-mi	vamos bien	jegamí	vámonos rápido
214. gogman-guimi	es lo mismo que	wámak wemí	es lejos
215. atúsate	lejos, carupe	atúshtai	
	viejo, anciano		
216. mondóchi	anciana	múuntuch	viejo/a, anciano/a
217. nua mondóchi	trae la gallina	núwa múuntuch	mujer anciana
218. atashe paillan-jata	dame yuca	atásh paínjata	hazlo tú la sopa de gallina
219. mama-avi-uuame		máma awí yuwámi	habiendo sancochado
	saca la gallina del fuego		yuca comamos
220. gi-nú-cangata	es bueno	jínum ekenkáta	colócala en el fuego

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
221.yajaúci	masticar	yajaútsui	es sabroso
222.daujá-uyuata		daujá yuwáta	habiendo masticado
	si quiero		come tú
223.su-ustá	es agradable	sujustá	dame
224.yajaúci pui-ke-jai	hoja del árbol	yajaútsui pégkejai	es sabroso, es bueno
225.dúca	trae	dúca	hoja de árbol
226.ai-cami	levántate de dormir	áikami	hagámoslo
227.cashi canan-mi	palmiche (palmera)	káshi kanájmi	durmamos en la noche
228.saqué		saké	palmiche (palmera), se usa para preparar una infusión contra el mal de orina
	estoy de regreso		estoy de regreso
229.guata-tei	palo	wáketjai	palo, árbol, tronco
230.númi	guardar algo	númi	habiendo sobrado
231.ampujá	rama de un árbol con	ampijá	es sangre
232.numpai	hojas	númpai	
	tronco		
233.guinjácti	raiz	wajáuti	tocón
234.cangápue	cueva	kagkáp, kagkapé	raíz
235.cayua (castellano)	la vainilla	waa	cueva
236.jicusa	note acobardes taita	sekút	vainilla
237.pimpi-jea taita		pimpijáipa táita	no te debilites, sigue tú escarbando
	el ají me pica		el ají me pica
238.gimá-tajae-may	el paladar	jimá tajamjájai	paladar
239.jaya-cuatay	la campanilla del	kayakmátai	campanilla del paladar
240.jujátai	paladar	kujátai	
	si le voy a dar de		
241.yua-ayu-maté	comer	yuwá ayujumataé	habiendo comido tú, vaya dando de comer a él (gritando de lejos)
	está con el lapicero		está colocándolo sobre su orejita
242.cuish-china-icteagüe	en la oreja	kuwíshchijin etéawai	ojo rojo
243.gi-capandu	ver ó con el ojo abierto	jí kapántu	puente, acueducto
244.chuka (quichua: chaka=puente)	puente	cháka	
	divieso mal grano		
245.ungo	divieso pequeño	úgku	grano, chupo
246.cují	no	kúji	mono noctúrno chosna
247.andé	roncha que escuese	ánti	que siga haciendo

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
248.tetemata	formada por el mosquito	téte maáta	mata tú el mosquito (que
	atarse la cintura con		deja roncha)
249.pai-suche	la faja	pái, saítchi	ya, cuñadito
	espina		
250.ka-anke	te quiero de corazón	jágki	espina
251.amo-anécata		áme anénjata	tú cántale (para que me
amuchiaispa (qui- chua: muchai=beso)	mucho te quiero		quiera de corazón)
252.ayague-ayague	no tiene hambre	ayáwai, ayáwai	abunda, abunda
253.yase aczahue		ayás atsáwai	no hay agua purificada
	estoy de viaje		(de la lluvia)
254.amusho-uct-a- juni guagniaicme	me voy alguna parte	amésh wetá juní	tú también vete, por allí
255.amusho tacta	me voy	wáiniakmi	nos encontramos
256.tacta	he de volver	amésh taáta	tú también ven
257.amusho-juita	fruta medicinal pur- gante	taáta	ven
258.chicoña		amésh juwíta	tú también ven a recoger
	todos	chikáun	árbol medicinal cuya corte- za se usa contra el reuma- tismo; las pepas se usan como un adorno perfumado
259.ashicono-tao	pequeñuela	ashí kaunátajum	vengan todos
260.uchi-iman-ni-ma		úchi imájnime	la niña estaba de este tama- ño
	jovencita		
261.uchi-mumbajú	mujer joven	úchi muúmpaju	niño o niña crecida
262.uchi zakamma		úchi tsakáme	el niño o la niña estaba cre- ciendo
	la acción de oler		
263.muchú-canmi		bushutkámi	absorbemos con la nariz
	oler la mano		(jengibre, tabaco)
264.shu-gualli-mushú	el dedo índice	shijít bushutkáta	absorbe tú con la nariz
265.pason-de	el dedo del corazón	ipák úsumat	dedo índice
266.zagam-eguj	el dedo anular y el	tsajám úwej	todos los dedos
267.uchi-egüe	meñique	úchi úwej	dedo meñique
	el peine		
268.tin-mashe		temásh (literalmente	peine
	peresozo	téma íshimtai=objeto	
	tejer	para quitar piojos)	
269.kijátchi	tejer	kijákchat	no vayas a atorarte
270.changuin	tejer el vestido	chagkín	canasta

RISCO-AGUARUNA	RISCO-CASTELLANO	AGUARUNA	CASTELLANO
271.apinyat	tejer el vestido	apijút	coser
272.aza-apinyat	cocer	aátsa apijút	coser así
273.apígata	remendar	apijáta	cose tú

EL LEXICO AGUARUNA DE RISCO: COMENTARIOS

Gustavo Solís F.
CILA - UNMSM

El léxico del padre Risco y el léxico del aguaruna actual representan dos variedades dialectales del idioma aguaruna relativamente diferentes, pese a que a primera impresión es posible decir que no hay divergencias mayores entre ambos vocabularios. En efecto, el léxico realmente diferente entre uno y otro "lexicón" resulta mínimo. Se observa también que los préstamos del quechua o del castellano son muchos menores en el aguaruna actual que en el aguaruna de Risco. Esto podría ser resultado, en parte, del cuidado en la producción por parte de los hablantes del aguaruna moderno. Es obvio que el recojo por parte de Risco no fue una tarea planificada, aún cuando las primeras entradas de la lista se refieren de modo más o menos regular a partes del cuerpo (hasta el numeral 40), luego de este numeral los items se refieren a realidades semánticas cuyo recojo no parece haber sido sistemático, en términos de atender a universos semánticos determinados.

La sonorización de oclusivas (p, t, k) después de nasal es una característica que resalta en el aguaruna de Risco; en el aguaruna actual la contraparte sorda es la norma. De otro lado, la nasalidad es ampliamente predominante en el aguaruna de Risco, en tanto que la articulación oral es consistente en los correlatos respectivos del aguaruna actual.

Por las características enunciadas, puede afirmarse que el aguaruna de Risco se configura como una variedad bastante innovadora frente al aguaruna actual en vista de que la sonorización de oclusivas es un proceso que debe concebirse como una consecuencia de un cambio, a partir de un estadio como el del aguaruna actual. Por este rasgo cabe reconocer al aguaruna actual como una variedad más bien conservadora frente al aguaruna representado por la lista lexical de Risco.

Las formas en el aguaruna de Risco compartidas con el quechua podrían ser de un número mayor que el señalado en el texto. La variedad quechua que pareciera fuente de los préstamos debe ser el quechua tipo chachapoyas, pues los préstamos en el aguaruna muestran huellas de procesos fonológicos de elisión de vocales que se dan regularmente en aquella variedad, /wahi-spa/ < 'wanu-chi-spá'. Se nos ocurre que 'manca' rememora a /mawka/ "usado"; 'cama cama' a /kama-/ "acomodarse"; hay varias veces /taita/, un préstamo antiguo del castellano al quechua, ya difícilmente identificable como ajeno al quechua, tal tenemos en 212: juka taita; ungo se parece a /unqu/ "enfermedad". La forma /atashe/ recurre con la parte /ata.../ como en varias lenguas peruanas, tal en 'ata-wallpa' (quechua), o en 'ata-w' (machiguenga). Es muy seguro que entre los nombres de realidades de la flora habrán varias otras entradas relacionables con el quechua.

RESEÑAS

T.C.A. - P.N.U.D.- B.I.D. Amazonía sin Mitos
Edit. Oveja negra. Colombia, 1993. 253 p.

La conservación de los recursos naturales y la preservación del medio ambiente constituyen hoy uno de los temas claves de la agenda internacional y quizás uno de los determinantes principales de la viabilidad o no del nuevo orden que comienza a delinearse.

En las postrimerías del siglo XX ocupamos la mayor parte de la superficie utilizable de nuestro planeta, mientras que el portentoso desarrollo económico alcanzado en las últimas décadas en los países de Occidente ha puesto en evidencia que su capacidad no es ilimitada, ni mucho menos irrestricta. Los ejemplos de la globalidad de los fenómenos ecológicos y las relaciones economía-medio ambiente abundan y resaltan la necesidad de darle un enfoque integral al tema y que la comunidad de naciones lo asuma como un desafío y responsabilidad compartida.

Para los países de América Latina y el Caribe, pero especialmente para aquellos que forman parte de la Cuenca Amazónica, esta temática tiene una dimensión especial. La región tiene claras ventajas comparativas y para muchos países la reinserción en la economía mundial exige la intensificación de las actividades productivas y la creación de nuevas ventajas competitivas a partir de las mismas.

El desafío de esta intensificación es cómo llevarla a cabo en un marco de equidad que incorpore a los sectores más marginados y los conocimientos que ellos poseen, al proceso de crecimiento que permita conservar e incluso en ciertos casos recuperar la

disponibilidad y productividad de los recursos naturales de la región y asegurar la viabilidad del bienestar de las futuras generaciones.

Resolver este problema no es tarea fácil. La relación física directa que existe entre la actividad productiva y la base de los recursos naturales, resalta la naturaleza del permanente conflicto entre producir y conservar. Otra dimensión quizás de mayor trascendencia aún, es que "conservar" los recursos debe plantearse a partir del reconocimiento de que dentro de las áreas a preservar existen poblaciones con derechos establecidos y por lo tanto, la simple creación de reservas excluidas de los procesos productivos no es viable como alternativa.

En este contexto de heterogeneidad compleja, el desafío que presenta la Amazonía es un reto a la imaginación, el mismo que partiendo de un conocimiento de la región, nos permita aprovechar mejor las diferentes posibilidades que ella nos ofrece, pero reconociendo al mismo tiempo sus severas limitaciones.

En esta perspectiva, cabe destacar el esfuerzo realizado por el Tratado de Cooperación Amazónica, al elaborar el informe AMAZONIA SIN MITOS (ya en su segunda edición) que da cuenta en forma amplia y detallada de los diferentes aspectos que presenta la realidad Amazónica en los países de la Cuenca.

Su información variada y consistente sobre la Amazonía parte de una clara explicación de la interpretación mitológica a la que siempre estuvo sujeta, pasando por la historia de su ocupación y los procesos económicos, sociales, políticos y culturales que a través del tiempo se fueron dando, para finalmente terminar planteando una serie de opciones y estrategias, que enmarcadas

una perspectiva de desarrollo sustentable, permitan lograr a corto, mediano y largo plazo el justo equilibrio entre producir y conservar.

Por ello todo "aquel" preocupado por el "Qué hacer" en la Amazonía, pero sobre todo por el "Cómo hacer" no debe pasar por alto este documento, tanto para lograr establecer una nueva relación más benigna entre la producción y la base de recursos, como para ampliar las propias oportunidades de producción e incluso de la creación de nuevos productos a través de un mejor aprovechamiento de la inmensa diversidad genética con que cuenta la región.

Cabe destacar en este documento, el llamado a los planificadores de Proyectos y a las Agencias Financieras de Desarrollo, en el sentido de conocer la realidad de la región para evitar cometer errores y financiar proyectos que en lugar de favorecer, atenten contra la región. Promocionar un comportamiento diferente frente a la Amazonía es facilitar y ampliar la cooperación nacional e internacional para asegurar un desarrollo sustentable, pero también asegurar el sustento de las futuras generaciones.

Liliam Landeo
Antropóloga
-CAAAP-

JUNQUERA, CARLOS. El chamanismo en el Amazonas, Editorial Mitre, "Textos de antología", Barcelona, s.d., 222 p., ill.

Desde los años 70 el estudio del chamanismo ha suscitado un interés creciente entre los antropólogos y especialmente entre aquellos que nos interesamos por los pueblos amazónicos. Por esta razón el título del libro de C. Junquera **El Chamanismo en el Amazonas** no puede menos que atraer mi atención ¿se tratará, por fin, de la gran obra de síntesis que deja entender su título?. Retiro el libro de la biblioteca y me hundo en el fondo del sillón para una lectura amena, prometedora y apacible. Pero...primera sorpresa: pasados los capítulos introductorios las ilustraciones que van apareciendo son las mismas que las del libro sobre el chamanismo de los yagua de J.P. Chaumeil publicado en el año 1983 con el título **Voír, savoír, pouvoír** (cf. bibliografía). Me levanto súbitamente del sillón para precipitarme en la biblioteca y buscar angustiosamente el libro de Chaumeil: efectivamente se trata de las mismas ilustraciones. Como trabajo desde hace años con los Ticuna, se puede comprender que la literatura de los Yagua no me sea del todo desconocida, puesto que estos dos grupos son vecinos y practican todo tipo de intercambios. Pero además de lo extraño de la coincidencia de las ilustraciones me encuentro, segunda sorpresa, con la absoluta similitud de textos. ¿se tratará de un nuevo estudio sobre el mismo grupo? me pregunto estusiasmado. Si esto fuera así estaríamos ante un subgrupo aislado desconocido por los mismos Yagua (que sin embargo no son muy numerosos y en todo caso se encuentran relativamente bien localizados). ¿O se tratará quizá de un extraordinario caso de metástasis étnica consecuencia de la separación producida por los avatares político-históricos que han sacudido la región desde la colonización y que habrían conducido este grupo hacia la "Amazonía Sud Occidental" tomando el nombre de Harakmbet? Los resultados del trabajo

de C. Junquera se refieren en efecto exclusivamente a este grupo étnico.

Estos no son los únicos enigmas del trabajo de C. Junquera. Es extraño. No se hace, por ejemplo, ninguna presentación del grupo étnico y el lector encuentra dificultades en situarse: no se proporciona ningún dato sobre la economía, ni sobre la organización social, para más información sobre estos aspectos Junquera nos remite a una publicación suya aparecida en 1991. Por otro lado el libro no tiene fecha de edición; pero puedo deducir que debe ser posterior a 1991 precisamente por el año de publicación de la referencia bibliográfica antes mencionada.

Voy más bien a centrarme en los capítulos introductorios y dejaré de lado el cuerpo de la obra (de la página 61 hasta el final) ya que el lector podrá constatar fácilmente la sospechosa similitud con la obra de J.P. Chaumeil a la que antes hacíamos alusión. Además, un examen detallado de esta coincidencia aparecerá en el próximo número del **Journal de la Société des Américanistes** (ver bibliografía: Monod, A.&Taylor, A.C.)

Así es como empiezo a abordar con sumo interés la problemática planteada en la introducción puesto que como según dice el propio autor "otros (antropólogos) no sabían reflexionar con lo que conseguían con sus trabajos de campo" (p.14). Y a esta modesta observación Junquera añade: "los cimientos en los que debe asentarse una teoría de la cultura no son otros que los que ir captando la forma en el que el mundo es edificado constantemente..." (p. 17). En coherencia con esta premisa ¡sorpresa de nuevo! el autor nos edifica efectivamente su introducción pero con pedazos copiados, recortados y pegados literalmente del libro de Furst titulado **Alucinógenos y cultura** publicado en su versión inglesa el año 1976 (cf bibliografía). Busco de nuevo en la biblioteca, esta vez, el libro de Furst. Mi sospecha se confirma. Los mismos subtítulos ya nos muestran los "cimientos" de la "edificación" de C. Junquera. Estos son los ejemplos más notables:

Furst, p.28

"Los alucinógenos y la bioquímica de la conciencia"

Junquera, p.41

"Los alucinógenos y la conciencia"

Furst, p.25

"Evidencias arqueológicas del primer alucinógeno"

Junquera, p. 44

"Evidencias arqueológicas"

No creo que sea por casualidad que los subtítulos propuestos por C. Junquera sean más concisos, más sintéticos que los de Furst.

A continuación abro el libro de Furst por la página 25 y el de Junquera por la 44. Veamos el siguiente extracto comparativo (furst, p.25, líneas 6 a 30; Junquera, p.44 líneas 11 a 30):

Furst:

"...Las drogas constituyen solamente un medio para satisfacer este impulso, Weil sostiene que, no obstante, esta necesidad biológica e innata (en contraposición a la condicionada socioculturalmente) de la psique de tener periodos de conciencia no-ordinaria es la que importa en el uso casi universal de intoxicantes... aparentemente en todos los periodos de la historia humana"

Junquera:

"...Las drogas ofrecen la posibilidad de satisfacer cualquier impulso; no obstante. Weil argumenta que las necesidades biológicas e innatas de la psique, en contraposición a aquellas que están condicionadas por la cultura y la sociedad, para tener períodos de conciencia anormales son las que interesan en el empleo universal de los alucinógenos, en cualquier momento de la historia"

Furst: p.26:I.1-10; 14-31/Junquera: p.44:I.31-38 y p.45:I.1-6

C. Junquera atribuye una cita a Schultes cuando se trata claramente de una copia del texto de Furst que cita efectivamente a Schultes:

Furst:

"...las semillas... contienen un alcaloide quinolizidino altamente tóxico llamado cistina. En dosis altas, la cistina es capaz de causar náusea, convulsiones, alucinaciones..."

Junquera:

"Las semillas contienen un alcaloide muy tóxico denominado cistina que produce convulsiones, náuseas, vómitos, etc".

Furst ofrece una información interesante cuando habla de la sustitución de la sophora por el peyote a razón del efecto "benigno [...] por la nueva religión sincretística del peyote" (I.29 y siguientes). Según Junquera, La Barre es quién habla de esta sustitución pero lo hace utilizando los mismos términos de Furst:

Furst:

"Históricamente, estas potentes semillas fueron el foco de un extenso complejo de sociedades medicinales, extáticas, visionarias y chamanísticas entre las tribus de las llanuras sureñas de los Estados Unidos, hasta que en las últimas décadas del siglo XIX la sophora fue reemplazada finalmente por el cacio del peyote"

Junquera

"La historia documenta que estos granos constituyen motivo de un intenso comercio entre sociedades que la tenían por medicinal, extática, visionaria y, por supuesto chamánica, en las actuales llanuras de los Estados Unidos y que se mantuvo hasta que fue reemplazada por el peyote, asunto que acontenció a finales del siglo XIX (La Barre 1974:12)"

Demasiadas correspondencias en estas pocas páginas de estos dos libros...y hay muchas más. Quiero suponer que Junquera no haya tenido tiempo de efectuar sus propias investigaciones sobre el tema concreto de la arqueología y que haya pedido prestada una "pequeña" ayuda del libro de Furst. Desgraciadamente descubro consternado nuevamente párrafos y párrafos copiados en el segundo capítulo. Continúo con este juego y comparo las páginas 15 a la 24 de Furst con las páginas de la 29 a la 32 de Junquera. O incluso las páginas 38 a la 42 de Furst con las páginas 41 a la 44 de Junquera para hacerme una opinión más completa.

No voy a realizar un examen de estos nuevos ejemplos. Sólo examino el texto que C. Junquera atribuye al informante Pedro Hika (p.43), "*uno de los topakaeri*" (chamane). El texto parece original hasta que lo comparo con el de la página 42 del libro de Furst:

Furst:

"Cuando uno considera que el datura ofrece imágenes mentales... después de su primera visión... un cahuilla... se haya convertido en un firme creyente de las tradiciones míticas. La datura le permitió vislumbrar la realidad última de las historias... Los seres sobrenaturales... aparecieron ante sus ojos como la prueba definitiva. Los ha visto. Son reales..."

Junquera:

"Cuando el ayahuasca concede imágenes intensas, después de la primera visión, el harakmbet se convierte en creyente de las tradiciones de ayer. La planta me permitió ver, y así aprendí historia, viajes, captar seres de otro mundo... pues estaban ante mis ojos como una prueba de que existían. Los he visto, son reales..."

¡Extraordinario! Palabras idénticas de dos informantes distantes en el tiempo y en el espacio. Esto nos permite avanzar la hipótesis que en el transcurso de la población de América, un

mismo grupo humano se ha escindido en dos ramificaciones muy alejadas en la actualidad. Hay que tener en cuenta que el texto de Furst es citado de un libro publicado en 1972 por Lowell J. Bean y Katherine S. Saubel que versa sobre el pueblo indígena Cahuilla del Sur de la California. Podemos concluir que después de un primer acercamiento a los Yagua del medio Amazonas peruano, nos vemos transportados al hemisferio norte del continente. Es verdad que según Junquera, el ayahuasca "concede viajar bajo el agua" (p.53) o que genera visiones propias para las...visitas" (p.52). Se tratará muy posiblemente de esto: una conexión de tipo chamánico entre los dos informante a pesar de la distancia temporal y espacial.

Podemos pensar por un instante que C. Junquera haya encontrado un marco descriptivo en Chaumeil y una perspectiva teórica general en Furst. Quizá por la prisa en entregar el original al editor, Junquera haya olvidado los entrecomillados y las referencias bibliográficas que nos permitieran reconocer las citas. El problema es que no sólo son Chaumeil y Furst los autores copiados. Si tomamos el número especial de **America Indígena** dedicado al chamanismo y a la etnobotánica (ver bibliografía) las dudas sobre la prisa de Junquera se disipan definitivamente: muchas comunicaciones que aparecen en este tomo son utilizadas literalmente y casi en su totalidad sin ser citadas.

Veamos por ejemplo el artículo de P. Naranjo: "El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana" (**America Indígena**: 9-47) que presenta muchas similitudes con el texto propuesto por C. Junquera en la "Breve historia cultural de la ayahuasca" (pp.47-50). Finalmente, yo pregunto si el trabajo de J. Langdon (**América Indígena**: 101-116) no ha servido a C. Junquera para realizar sus "Clases de ayahuasca según los Harakmbet". (pp.50-54)

El abatimiento me vence ante este espeluznante producto de pedazos de textos y dibujos tomados de otros autores, este caso alucinante de plagio sistemático. Cada cual puede si desea consultar las referencias citadas y realizar la comparación. Voy a terminar aquí mi trabajo de búsqueda pero sin duda hay material para proseguir.

Me siento desfallecer y busco de nuevo el sillón para dejarme caer en él, aturdido. Lo que prometía ser una apacible sesión de lectura se ha convertido en una palpitante revisión de la sección amazónica de la biblioteca. De pronto una pregunta me invade insistentemente ¿no se tratará todo de una pesadilla, de una completa ficción? Esta pregunta nos sugiere otra: ¿Existen los Harakmbet? Como respuesta y parafraseando un escritor que hablaba de Dios me responden A. Gray, T. Moore y M. Califano: "Los Harakmbet existen, yo los he visto". En efecto ellos lo pueden decir; especialistas los tres desde hace años en la etnología de este grupo étnico, con numerosas publicaciones a sus espaldas y que han estado completamente olvidadas por C. Junquera en su bibliografía.

Jean-Pierre GOULARD
Antropólogo, junio de 1995

Nota: Los Harakmbet (antes llamados con el término despectivo de Mashco) constituyen una familia lingüística formada por siete grupos. Habitan en la cuenca del Madre de Dios (región subandina del Perú). Mantienen una relación conflictual desde los años 80 con los mestizos de la región.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XLVI-1, México, 1986.

CALIFANO, MARIO. **Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sud Occidental**, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1982.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE. **Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-Est péruvien**, Editions de l'Ecole des Etudes en Sciences Sociales, París, 1983.

FURST, PETER T. **Alucinógenos y cultura**. Fondo de cultura económica, Colección popular, México, 1980. (la edición inglesa: 1976)

GRAY, ANDREW. **The Amarakaeri: an Ethnographic Account of Harakmbut People from Southeastern Perú**, University of Oxford, Ph. D., 1983.

GRAY, ANDREW. "Los Amarakaeri: una noción de Estructura Social", en **Amazonía Peruana**, V-10:47-64, 1984.

JUNQUERA, CARLOS. **Aspectos sociales de una comunidad primitiva: los indios Harakmbet de la Amazonía Peruana**, Editorial Mitre, Barcelona, 1991.

LANGDON, E. JEAN. "Las clasificaciones del yajé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia", en **América Indígena**, XL VI-1: 101-116, México, 1986.

MONOD-BECQUELIN, A./TAYLOR, A.C., reseña que aparecerá en el tomo 81 del **Journal de la Société des Américanistes**, París, dic. de 1995.

MOORE, THOMAS. "SIL and a "new-found tribe": the Amaraeri experience", in *Is God an American?*, (Hvalkof, S. & Aaby, P., ed); IWGIA / *Survival International Document*, 53: 133-143, Copenhagen, 1981.

MOORE, THOMAS. "Movimientos populares en Madre de Dios y regionalización", *Promoción Campesina, Regionalización y Movimientos Sociales*, (Remy, M.I., ed), DESCO, Lima, 1985.

NARANJO, PLUTARCO. "El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana", *América Indígena*, XL VI-1: 117-127, México, 1986.

SCHULTES, RICHARD EVANS. "El desarrollo histórico de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos", en *América Indígena*, XL VI-1: 9-47, México, 1986.

SCHULTES, R.E.- HOFFMAN, A. *Les plantes des dieux. Les plantes hallucinogènes. Botanique et ethnologie*, Ed. du Lézard, Lucerne, 1989 (1ra edición inglesa: 1979).

PUBLICACIONES RECIBIDAS

AGUIAR, MARIA SUELI DE

1994 **Fontes de pesquisa e estudo da familia Pano.** Campinas, UNICAMP, 282 p.

ALMEIDA, ANN LUIZA OZORIO DE

1992 **The colonization of the Amazon.** Austin, University of Texas Press, 371 p.

BARRIGA RUIZ, RODOLFO

1994 **Plantas útiles de la Amazonía Peruana: características, usos y posibilidades.** Trujillo, Ed. Libertad 258 p.

BRACK EGG, ANTONIO; BRACK EGG, WILLIBALDO

1994 **Amazonía: desarrollo y sustentabilidad.** Quito, 206 p.

COMISION AMAZONICA DE DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE.

1994 **Amazonía sin mitos.** Tratado de Cooperación Amazónica, BID y PNUD. Colombia, 254 p.

CHIBNIK, MICHAEL

1994 **Risky rivers: the economics and politics of foodplain farming in Amazonía.** Tucson, The University of Arizona Press, 26 p.

CHIRIF TIRADO, ALBERTO; GARCIA HIERRO, PEDRO; SMITH, RICHARD CHASE

1991 **El Indígena y su territorio son uno solo; estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica.** Lima, OXFAM América, COICA, 214 p.

DOBKIN DE RIOS, MARLENE

1992 **Amazon healer; the life and times of an urban shaman.** Dorset, Presm Press, 180 p.

GASCHE, JÜRGE

1992 **Reflexiones sobre los alcances del "desarrollo rural" para los pueblos indígenas de la Amazonía.** Lima, U.N.M.S.M., 48 p.

GIBBON, LARDNER

1993 **Exploración del valle del Amazonas.** Lima, CETA, (Monumenta Amazónica D-4)

HERNDON, LEWIS

1991 **Exploración del valle del Amazonas.** Lima, CETA, (Monumenta Amazónica D-3)

IMBIRIBA, NAZARE

1993 **Sin hadas, sin muñecos: una síntesis de la situación de la niñez en la Amazonía.** Belem, UNICEF, UNAMAZ, 229 p.

LOKER, WILLIAM M.: Vosti, STEPHEN (eds.)

1993 **Desarrollo rural en la Amazonía peruana.** Cali, CIAT, 269 p.

MARCELO VERAU, WALTER

1994 **Región Nor-Oriental del Marañón: problemas y desafíos.** Chiclayo, Centro de Estudios Sociales Solidaridad, 280 p.

MARTINEZ, HECTOR

1990 **Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú; antecedentes, actualidad y perspectivas.** Lima, U.N.M.S.M., 181 p.

MORAN, EMILIO F.

1993 **La ecología humana de los pueblos de la Amazonía.** México, Fondo de Cultura Económica, 325 p.

POWLISON, PAUL S.

1993 **La mitología yagua; tendencias épicas en una mitología del nuevo mundo.** Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 148 p.

PARKER, STEPHEN G.

1991 **Estudios sobre fonología del Chamicuro.** Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 218 p.

PARKER, STEPHEN G.

1992 **Estudios etnolingüísticos II.** Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 362 p.

RIVAS RUIZ, ROXANI

1993 **Cocamas o ribereños: seres sin rostro.** Tesis. Lima, P.U.C.P., 99P.

RODRIGUEZ ACHUNG, MARTHA

1994 **Amazonía hoy: políticas públicas, actores sociales y desarrollo sostenible.** Lima, IIAP, UNAP, CISEPA-PUC, 234 p.

ROJAS ZOLEZZI, ENRIQUE

1994 **Los asháninka, un pueblo tras el bosque; contribución a la etnología de los Campa de la selva central peruana.** Lima, P.U.C.P., 359 p.

SANTOS GRANERO, FERNANDO

1992 **Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglos XV-XVIII.** Quito, Abya-Yala, 305 p.

SANTOS GRANERO, FERNANDO; BARCLAY, FREDERICA (eds.)

1994 **Guía etnográfica de la Alta Amazonía.** Volumen I: Mai huna, Yagua, Ticuna. Quito, FLACSO.

TOLEDO, JOSE M. (ed.)

1994 **Biodiversidad y desarrollo sostenible de la Amazonía en una economía de mercado.** Memoria del Seminario Taller, Pucallpa 11-15 octubre. Lima, 295 p.

TORO MONTALVO, CESAR

1991 **Mitos y leyendas del Perú. Tomo III: Selva.** Lima, A.F.A. Editores, 421 p.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

- ENRIQUE BALLON AGUIRRE : Linguista, profesor de literatura andina y director del programa de traducción del Departamento de Lenguas Extranjeras de Arizona State University. Miembro del consejo Editorial de Amazonía Peruana.
- BARTHOLOMEW DEAN : Antropólogo de University of Kansas.
- EDUARDO BEDOYA : Antropólogo.
- CARLOS MORA : Antropólogo, consultor en poblaciones indígenas y desarrollo amazónico.
- BEATRIZ FABIAN : Asistente social. Trabaja en el centro operativo del CAAAP en La Merced.
- MARCELINO TURCO G. : Profesor matsiguenga.
- JAIME REGAN : Antropólogo, investigador del CAAAP y presidente del consejo editorial de esta revista.
- ISAAC PAZ Y ABEL UWARAI : Estudiantes aguarunas. Trabajan actualmente en el CAAAP.

AMAZONIA PERUANA 25
Se terminó de imprimir
en octubre de 1995
con un tiraje de 1,000 ejemplares
en el taller de *Gráficos SR. Ltda.*
Av. Lima 194 Barranco.
Teléfono: 467-5978
Lima - Perú