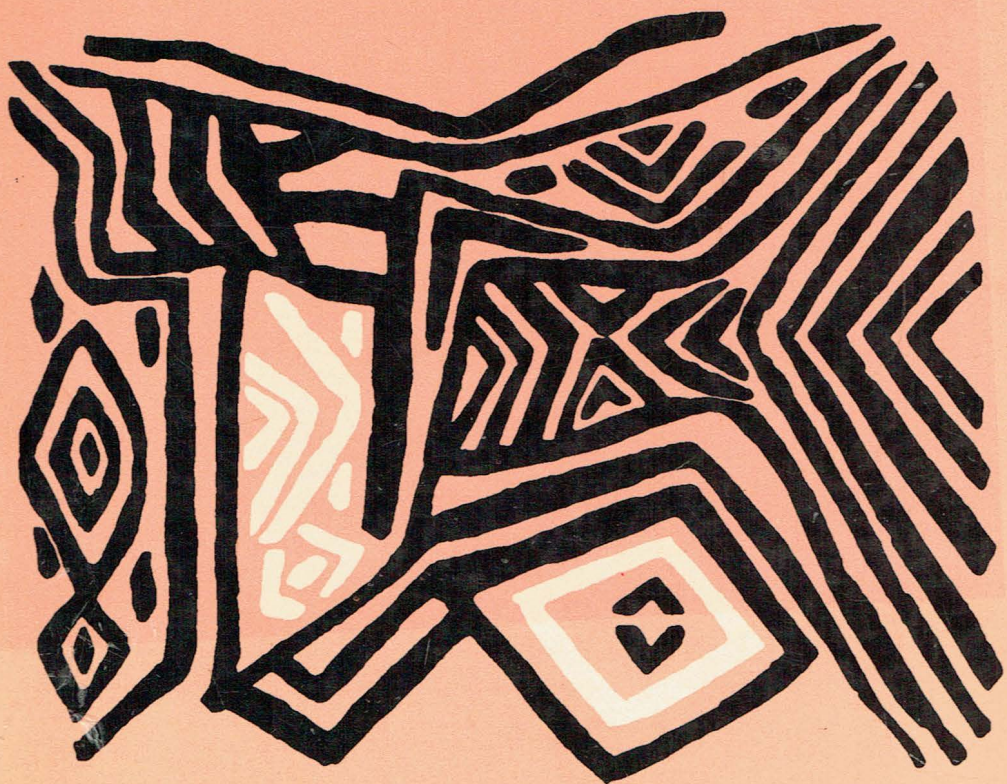


AMAZONIA

PERUANA

PERSPECTIVISMO

Nº 30 - DICIEMBRE - 2007



GRABADO AGUARUNA

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

AMAZONÍA PERUANA

30

ISSN 0252-886X
Diciembre 2007

Perspectivismo

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

CONSEJO EDITORIAL

Jaime Regan

Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial

CAAAP

Luisa Elvira Belaunde

Antropóloga. University of St. Andrews

Jean-Pierre Chaumeil

Antropólogo. EREA-CNRS

Adda Chuecas

Abogada. CAAAP

Bartholomew Dean

Antropólogo. University of Kansas - UNMSM

Óscar Espinosa

Antropólogo. PUCP-UARM

María Heise

Antropóloga. Red de Educación Bilingüe

Gustavo Solís

Lingüista. UNMSM

Ulises J. Zevallos

Literato. Ohio State University

COLABORADORES

Angel Corbera

Lingüista (Brasil)

Jean-Pierre Goulard

Antropólogo (Francia)

COORDINADORA DE ESTE VOLÚMEN

Luisa Elvira Belaunde

SUPERVISIÓN EDITORIAL

Manuel Cornejo Chaparro

© CAAAP

Av. González Prada 626, Magdalena

Lima-Perú

Dirección Postal:

Apartado 14-0166, Lima 14-Perú

Fax: 463-8846. Teléfono: 461-5223 / 460-0763

E-mail: caaapdirec@caaap.org.pe

*Amazonia 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 y opiniones vertidas en los
artículos publicados en Amazonía Peruana*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

- De seres y perspectivas 9
Luisa E. Belaunde
- La descolonización de la intelectualidad 17
Joanna Overing

TEMÁTICA

- Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro 51
Luisa Elvira Belaunde
- El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo
en una cosmología tupí 59
Tània Stolze Lima
- La Selva de Cristal: notas sobre la ontología de los
espíritus amazónicos 85
Eduardo Viveiros de Castro
- El Yo-Cazador: perforaciones, prescripciones y seres
primordiales entre los jodï, Guayana 111
Eglée L. Zent

Los «sueños de nombre» de los sonenekiñaji: una mirada desde el perspectivismo multinatural <i>Daniela M. Peluso</i>	141
Personalidad y procesos de subjetivación en una ontología amazónica <i>Marco Antonio Gonçalves</i>	159
Almas sensuales: modos incorpóreos de sentir y conocer en la amazonía indígena <i>Fernando Santos Granero</i>	185
Identidad y alteridad desde la perspectiva cashinahua <i>Els Lagrou</i>	211
Fuerza de recordar, hedor de olvidar: hematología amazónica, venganza y género <i>Luisa Elvira Belaunde</i>	239
Moveirse para olvidar: la vida inquieta de los nahua <i>Conrad Feather</i>	267
La ropa como aculturación en la amazonía peruana <i>Peter Gow</i>	283
AVANCES DE INVESTIGACIÓN	
¿Quiénes eran los Mayoruna (Moríke) de Tessmann? <i>David W. Fleck</i>	305
'Castellano primero, kichwa después'. Las actitudes lingüísticas de los kichwas del río Napo y sus consecuencias. Un estudio de caso: La Comunidad de San Carlos <i>Roberto Zariquiey Biondi</i>	333
RESEÑA	
Matsesën Nampid Chuibanaid - La Vida Tradicional de los Matsés de Steven Romanoff, Daniel Manquid, Fernando Shoque y David Fleck; <i>por: Philippe Erikson</i>	353
NOTA SOBRE LOS AUTORES	356



Niña Matsés y su mascota (Fotografía: Mónica Newton)

*En el primer tiempo, cuando la selva era todavía joven,
nuestros antepasados eran humanos con nombres de animales
que acabaron convirtiéndose en animales de caza.*

*Son ellos los que flechamos y que comemos hoy.
Pero sus imágenes no desaparecieron y son ellas las
que bailan ahora para nosotros como espíritus xapiripë.*

DAVI KOPENAWA, LÍDER YANOMAMI, 2001

*De los pájaros dicen que hablan y que les
anuncian sus infortunios y sucesos, aunque
no les entendemos su lenguaje. Persuádense á que
se hablan entre sí, cada casta, con diferente lenguaje é
idioma como lo es en las naciones de hombres.*

FRANCISCO DE FIGUEROA, JESUITA DE MAYNAS, 1661

INTRODUCCIÓN

DE SERES Y PERSPECTIVAS¹

Luisa Elvira Belaunde²

En este volumen queremos rendir un homenaje a la antropóloga Joanna Overing, quien desde la práctica de la docencia en Gran Bretaña contribuyó enormemente al desarrollo de la investigación en la Amazonía. De origen norte americano, Joanna Overing enseñó antropología de 1975 hasta 2005, primero en la London School of Economics de la Universidad de Londres, y luego en la Universidad de St. Andrews, donde ocupó la más alta cátedra de *Professor in Social Anthropology*. En su trayectoria, ha producido innovadores textos, entre los cuales mencionamos los siguientes libros: *The Piaroa* (Overing Kaplan 1975), *Reason and Morality* (*Razón y moralidad*) (Overing 1985) y *The Anthropology of Love and Anger* (*La antropología del amor y de la rabia*) (Overing and Passes 2002). La autora se especializó en el estudio de los piaroa, un pueblo de lengua saliban de la Amazonía venezolana, pero a través de sus numerosos alumnos de pre-grado, maestría y doctorado, ha dejado su huella en la antropología de todo el continente americano, dirigiendo 37 investigaciones de doctorado. Ocho de las tesis doctorales bajo su supervisión tratan de etnias existentes en el Perú. Cuatro de los artículos incluidos en este volumen son escritos por alumnos suyos, Fernando Santos Granero, Peter Gow, Els Lagrou y yo; otros artículos entablan un debate con sus planteamientos sobre la práctica y la filosofía social de los pueblos amazónicos.

¹ La autora agradece a la *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior* (CAPES, Brasil) y al *Instituto de Saúde Coletiva* (ISC) de la Universidad Federal de Bahia por posibilitar el trabajo de este ensayo. La autora es Profesora Vistante en el Instituto de Saúde Coletiva de la Universidad Federal de Bahia, Brasil.

² La autora ha tenido a su cargo la coordinación del presente número.

El artículo de Joanna Overing que presentamos aquí es una de sus más recientes obras y plantea la necesidad de descolonizar el conocimiento científico haciendo recurso de la antropología de lo lúdico y de las técnicas narrativas amazónicas que procuran evitar la acumulación del poder. Después de situar la cuestión de la descolonización en la historia de la producción antropológica, la autora nos zambulle en sus vivencias en las comunidades piaroa y el multi-verso narrativo de su cosmología para comprender por qué los grandes chamanes piaroa, ruwa, son también las personas más atentas y generosas. El comportamiento de los dioses míticos, en cambio, se caracteriza por lo grotesco y el exceso. Una de las tantas hazañas del dios Kuemoi, por ejemplo, fue invitar a toda la gente de antes a una gran borrachera, y convertirlas una a una en diferentes animales de cacería. Desde entonces, muchas de las enfermedades son la venganza de estos animales. En su desmedida megalomanía, kuemoi generó al mundo entre engaños y pataletas, usando venenos, excrementos, vómitos, pedos, sangrados, pus y eyaculaciones. Todas estas excretas de los seres vivientes contienen un gran potencial transformador en el cosmos piaroa y deben ser tratados con cuidado. La autora sugiere que las narraciones piaroa manifiestan una filosofía de la bufonería que ridiculiza al tirano envenado de su exceso de poder, desmantelando la posibilidad del surgimiento del monopolio político y orientando la socialidad entre hombres y mujeres hacia la incorporación controlada del conocimiento de los dioses, la autonomía personal y el sentido del humor.

Dando continuación al desafío de la producción del conocimiento antropológico, pasamos a presentar nuestra carpeta sobre la temática del perspectivismo amazónico. Iniciamos con una entrevista exclusiva al antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, profesor del Museo Nacional de Río de Janeiro, uno de los principales pensadores y traductores intelectuales de los conceptos de las cosmologías amazónicas. Digo traductor, porque como él mismo aclara en su entrevista, los autores intelectuales de los conceptos que los antropólogos intentan comprender y comunicar a través de sus escritos, son la gente de los pueblos amazónicos. Agradecemos a Eduardo Viveiros de Castro por concedernos una fascinante reflexión sobre su experiencia y el contexto académico occidental que posibilitó la formulación de las ideas en debate en las etnografías y las teorías del perspectivismo amazónico.

Enseguida presentamos una colección de artículos que dialogan críticamente con las nociones colocadas por Eduardo Viveiros de Castro (1996), Tânia Stolze Lima (1996), Kay Århem (2001), Phillipe Descola (1996), y los otros pensadores del perspectivismo amazónico. A pesar de sus diferencias, divergencias y particularidades, todos los textos se articulan de manera recurrente alrededor de ciertas cuestiones ejes, entre las cuales identificamos por lo menos tres: primero, la cuestión de la relación entre gente, animales de cacería y espíritus; segundo, la

cuestión de los aspectos constitutivos de la persona y la personificación de las relaciones; y tercero, la cuestión de la semejanza y la alteridad y el cambio de cuerpo. Estas tres cuestiones están interconectadas, y se encuentran entrecruzadas en la mayoría de los artículos. Más que diferentes cuestiones, son diferentes aspectos de una misma temática perspectivista; pero nos hemos permitido ordenar los textos de acuerdo a estos tres aspectos para facilitar la lectura del volumen.

Comenzamos, entonces con tres textos sobre la cuestión de la relación entre gente, animales de cacería y espíritus. El artículo de Tânia Stolze Lima es el análisis seminal de la cacería de huanganas entre los yudjá del Brasil (también llamados juruna), que fue publicado en la revista *Mana* en 1996, junto con el artículo donde Eduardo Viveiros de Castro plantea el paradigma del perspectivismo para los pueblos amazónicos³. En su artículo, de gran importancia para entender los alcances del abordaje perspectivista, la autora pinta un retrato de doble cara de la cacería: por un lado, tal como es vivida por los yudjá, y por el otro, tal como es vivida por las huanganas. Muestra que las huanganas se ven a sí mismas como seres humanos, y que lo que para los yudjá es una cacería de animales, es para ellas una guerra con la finalidad de capturar extranjeros, es decir, yudjá. Los sueños, el chamanismo y el sentido del humor son instancias por medio de las cuales se unen las perspectivas de los yudjá y las huanganas. Por eso, ningún yudjá se atreve a bromear sobre la no-humanidad de las huanganas durante una cacería. Sus bromas tendrían justamente el efecto de hacer prevalecer el punto de vista de las huanganas sobre el suyo, haciendo que se cumpla el deseo de las huanganas de robarse a un cazador yudjá y convertirlo en huangana; un acto que desde la perspectiva yudjá, sería vivido como el extravío y la muerte de un cazador en la selva.

En el siguiente artículo, Eduardo Viveiros de Castro nos da una muestra de su trabajo más reciente, conduciéndonos por los múltiples significados cosmológicos de una bellísima narración del líder político yanomami brasileño Davi Kopenawa. El texto desarrolla algunas hipótesis sobre el modo de existencia de los espíritus en el discurso y las prácticas chamánicas de la Amazonía indígena, y en particular, en el caso de los espíritus *xapiripë* de los yanomami. Estos espíritus son las imágenes de los antepasados que se convirtieron en animales de cacería, como cuentan los relatos míticos, pero que continúan bailando y brillando como innumerables cristales diminutos de enorme poder. Son innumerables porque son tantos como los animales en la selva, por lo que los espíritus *xapiripë* constituyen una selva espiritual de cristal. El autor muestra que los espíritus se refieren a una región de *indiscernibilidad* entre lo humano y lo no-humano (incluyendo a lo animal) que es capturada por los chamanes en sus cuerpos para obtener vida y conocimiento; «son las palabras de los

³ Una versión de este texto ha sido traducida al castellano en el Perú (Viveiros de Castro 2004: 37-80) y constituye una referencia esencial para el resto de los artículos aquí reunidos. En traducción castellana del autor ver también Viveiros de Castro (2003).

xapiripë las que aumentan nuestros pensamientos», explica el narrador yanomami. La muerte, en cambio, como es a menudo el caso en la Amazonía, implica una disyunción del cuerpo y una transformación en animal de cacería, ya que al igual que los espectros de los muertos, los animales de cacería son ex humanos, es decir imágenes de humanos.

Siguiendo sobre el tema de los animales de cacería, Eglée L. Zent sostiene que para los jodí de Venezuela (también llamados hoti) la equivalencia ontológica entre humanos y animales de caza es vivenciada desde la concepción del feto, cuando una mujer reconoce que en su vientre está latiendo un corazón y comienza a observar, junto con el padre del bebe, restricciones rituales y evita comer seres semejantes, ya que esto generaría transformaciones de puntos de vista de presa en depredador. La capacidad de cazar es fundamental para los jodí, tanto hombres como mujeres, y es ritualmente introducida en los cuerpos de ambos géneros por medio de la ingestión de sustancias animales y vegetales, especialmente, hongos psicotrópicos *jkɣo wañã jae* que se parecen morfológicamente al *wañã* de los animales de caza. El *wañã* corresponde a las secreciones del hígado o del bazo, y es siempre tratado con extremo cuidado en el momento de despedazar la presa porque existe una conexión primordial entre el *wañã*, el/la cazador/a, los hongos y los espíritus de la cacería. El maltrato del *wañã* conduce al cese de la habilidad de cazar, la cual debe de ser reestablecida por medio de rituales de sangrado, atravesándose la lengua con una espina. Igualmente, cuando las mujeres están menstruando, dejan de cazar, y la restricción se extiende a sus esposos, debido a que la sangre menstrual tiene el efecto de inutilizar el veneno de cacería.

Los tres artículos siguientes enfocan las concepciones amazónicas de la personeadad (*personhood*), la experiencia vivida personal, y la personificación de las relaciones. En un estudio sobre la adquisición de nombres «verdaderos» entre los ese eja del Perú, Daniela Peluso muestra que el nombre personal también puede ser un medio de tránsito espiritual entre lo humano y lo animal. Los nombres provienen de la manifestación en los sueños de los espíritus *eshawa* de los animales, y del mundo espiritual en general, debido a que los *eshawa* de los animales son personificaciones de otros *eshawa* aún más poderosos como los espíritus guardianes *edósikiana*. Típicamente, en un sueño de nombramiento el momento decisivo es cuando un animal se transforma en un niño ese eja y se dirige al soñador utilizando el término de parentesco apropiado, revelando su verdadera identidad. Pero el sueño varía según el género del soñador. Si es mujer, el animal intenta mamar su pecho; si es hombre, el animal es una presa que el hombre intenta matar. Los nombres soñados son emisarios entre diferentes puntos de vista cosmológicos, y permiten comprender la coexistencia, la contradicción, y la posibilidad de trasgresión entre estas perspectivas. También permiten comprender la experiencia vivida y la historia personal de cada persona, siendo instrumentales en la construcción de la subjetividad y la inter-subjetividad, la resolución de conflictos sociales, la curación de enfermedades y el destino post-mortem.

El siguiente artículo encara la conceptualización de lo personal, sobresaliente entre los pueblos amazónicos, y en particular entre los pirahã del Brasil. Marco Antonio Gonçalves sostiene que la experimentación es la base de una epistemología amazónica que valoriza el evento, el acontecimiento, el estar (más que el ser) en el mundo. Por ejemplo, entre los pirahã, el feto es concebido durante un acontecimiento particular, cuando una mujer menstruante sufre un “susto” debido a la venganza de un animal. La muerte, por otro lado, acarrea la transformación de la persona en varios seres *kaoaiboge* y *toipe*, uno para cada uno de los nombres adquiridos por la persona durante su vida y que marcan su historia personal de relaciones con otras personas, espíritus, plantas y animales particulares. La forma como los pirahã construyen las relaciones como relaciones recíprocas de depredación y contra-depredación responde a esta conceptualización de lo personal, ya que las relaciones siempre son descritas como relaciones entre seres particulares que tuvieron una interacción específica. El autor sugiere que más que extender la noción de humanidad hacia lo no-humano, lo que caracteriza las relaciones amazónicas y la construcción del cosmos es la lógica de la personificación.

Enseguida, Fernando Santos Granero examina los modos incorpóreos de percepción y conocimiento de los yanesha del Perú, así como sus jerarquías de los sentidos. Desde la perspectiva yanesha, el conocimiento (*eiñoteiñets*) es siempre un conocimiento extraordinario que tiene su origen en los seres que habitan otros niveles del multi-verso. Si bien es cierto que durante siglos han acumulado un conocimiento empírico sobre la agricultura y astronomía, botánica y zoología, hidrología y meteorología, navegación y arquitectura, medicina y herboristería, si uno les pregunta cómo se originó este conocimiento, a nadie se le ocurre mencionar la observación, el registro, ni la experimentación por ensayo y error. Según ellos, el verdadero conocimiento, siempre proviene de otros niveles del mundo. En vez de ser la causa del conocimiento, los cuerpos son causados por el conocimiento, el cual es adquirido por medio de sus almas sensuales.

Los cuatro últimos artículos tratan sobre la dinámica de la semejanza y la alteridad y los procesos de cambio de “piel/ropa/cuerpo” concebidos como cambios de recuerdos, percepciones y de pensamientos. Els Lagrou sostiene que, para los cashinahua, sin volverse otro, por lo menos temporalmente, uno se limitaría a permanecer entre iguales, una posibilidad de existencia que tipifica a los tiempos míticos de semejanza incestuosa y es inadecuada para la actual y fértil convivencia social. Para introducir el movimiento de la alteridad en sus vidas, los cashinahua aprenden a volverse otros por medio de diferentes modos de mimesis y de transformación, o utilizando la expresión cashinahua, de diferentes modos de “cambiar de piel”, necesarios para poder captar el punto de vista del “otro” y adquirir poder sobre una situación interactiva en la que tanto el sujeto como el objeto, el depredador y la presa, tienen agencialidad y subjetividad. La existencia surge de este movimiento interactivo de la alteridad. Por ejemplo, la materia necesita estar

imbuida de espíritus *yuxin*, ya que, como explica el cashinahua Antonio Pinheiro, “sin *yuxin*, todas las cosas se vuelven polvo, solamente una cáscara vacía.” Esto se aplica también a la epistemología y el arte. Los conocimientos y los diseños necesitan de un cuerpo y un contexto personal propio: quién enseña y aprende, o pinta y es pintado, cómo y cuándo son cuestiones tan importantes como las calidades inherentes de los conocimientos y los diseños.

El artículo siguiente, de mi autoría, se adentra en el tema de la memoria personal y su encarnación en la sangre para formular una hematología amazónica comparativa y comprender por qué el manejo del flujo de la sangre es tan importante para los hombres y mujeres en la Amazonía. Sostiene que la sangre es concebida como un medio de encarnación personal de espíritus, pensamientos y fuerzas, que son transportados a todas las partes del cuerpo. Por otro lado, la sangre derramada afecta el flujo de la sangre dentro del cuerpo de una persona. Sangrar pone en marcha a la fertilidad pero también a los procesos de transformación cosmológica volviendo a las personas vulnerables a la venganza de animales, plantas y espíritus, que desean seducirlos, enloquecerlos y robarlos, generando enfermedades y muerte. El artículo propone una nueva interpretación del incesto y de la diferencia entre gente y animales de cacería a partir de los mitos sobre la menstruación y en relación a las concepciones amazónicas sobre la encarnación de la memoria en la sangre. Sangrar es el cambio de piel/cuerpo *par excelente* y es una posición femenina derivada de la venganza primordial de Luna, aunque ambos géneros pueden ocuparla, que es inseparable del chamanismo ya que también establece el tránsito entre diferentes espacio-tiempos cosmológicos, gentes, plantas, animales y espíritus.

Los “cambios de cuerpo” también constituyen procesos de construcción y desconstrucción de la memoria, especialmente con respecto a los viajes y a los ritos de entierro y olvido de los muertos. Conrad Feather muestra que los hombres y mujeres nahua, un pueblo pano del Mishagua Peruano, afeitan sus cabezas después de la muerte de una persona querida “para hacerles olvidar”. El cabello es penoso de ver, *no owekaspai* («no queremos verlo»), porque está particularmente infundido del recuerdo de un difunto cercano, ya que una de las maneras sobresalientes de expresar cariño día a día es buscarse los piojos de la cabeza. Igualmente, los viajes a lugares desconocidos por el difunto permiten “olvidar”. En general, el viaje tiene un valor terapéutico de transformación personal y social. Por ejemplo, los hombres y las mujeres lidian con problemas como la ruptura de una relación o una discusión yéndose del poblado. Si durante su viaje, se enteran de alguna enfermedad o adulterio en el poblado, suelen ponerse inconsolablemente tristes, “*shinaichakai*”, (sentir mal), o «*shinahuitzacuzcara*», (pensar de otra manera). Pero apenas reemprenden el viaje, recobran su entusiasmo característico. Viajar permite encuentros vitales con poderosos “otros” de los que adquieren bienes deseados y que ayudan a lidiar con las penurias de la vida diaria. Hoy en día, sus frecuentes

visitas a los centros urbanos son una continuación de sus jornadas por la selva produciendo, y también olvidando, relaciones por medio del desplazamiento.

El último capítulo de la sección temática propone una crítica a la noción de aculturación a partir de un estudio de los cambios de estilo de vestir a lo largo de la historia de los yine (también llamados piro) del Bajo Urubamba del Perú. Peter Gow sustenta que la ropa que los yine llaman “ropa de los antiguos”, tejida a mano y adornada de diseños *nso* hechos con huito, era estrenada durante los grandes rituales que congregaban a toda la parentela, dotando a los participantes de un afecto jaguar: anfitriones e invitados se veían unos a otros como temibles jaguares. En la vida diaria, en cambio, el uso continuo de las ropas estrenadas en el ritual acarrearba su desgaste y madurez, hasta convertirse en ropas “viejas y feas”. Una lógica similar del estreno ritual y del desgaste diario de la ropa se da hoy en día con la ropa que los yine adquieren de los comerciantes. A lo largo de su historia, los yine han concebido a su ropa, especialmente a la ropa nueva, como algo que señala la alteridad, ya sea la de los jaguares o la de la gente blanca, o la otros pueblos indígenas, como los Cocama. Por lo tanto, aunque para un observador ciudadano externo pueda existir una lamentable ruptura radical entre el vestido tradicional y el vestido moderno, la apropiación por los yine de la modernidad responde a la persistencia de su pensamiento perspectivista.

Los artículos presentados demuestran la variedad de horizontes de investigación abiertos por el debate sobre el perspectivismo amazónico. No existe, claro está, “un” perspectivismo amazónico, sino una constelación de acercamientos a las cosmologías perspectivistas amazónicas, en diálogo los unos con los otros, a partir de diferentes anclajes etnográficos y preocupaciones teóricas. Al mismo tiempo, a mi parecer, existe una preocupación subyacente común en todos los artículos, algo que sugiero que podríamos llamar “la corporalidad de la memoria”, o viceversa, la “memoriabilidad del cuerpo”. Es decir, todos los artículos muestran que lejos de existir una oposición entre materia y memoria, tal y como lo concibe una posición occidental cartesiana, en la Amazonía existe una interconexión entre las dos. Utilizo la palabra “memoria” y no “mente”, porque el concepto de memoria se refiere a los recuerdos y las vivencias personales, y no a un pensamiento abstracto de tipo lógico matemático. Las cosmologías amazónicas, con sus conceptos de “gente”, sus múltiples puntos de vista y sus cambios de cuerpo, permitirían el viaje por diferentes memorias, es decir por diferentes experiencias personales vivenciadas a partir de diferentes corporalidades y puntos de vista: de humanos, de animales, de espíritus. Para diferentes memorias existirían diferentes corporalidades y espacios-tiempos, y viceversa. Cada vez que se “cambia de cuerpo”, se cambia de recuerdos y de vivencias. De igual manera, las pérdidas de memoria son pérdidas de cuerpos, y transformaciones en otros cuerpos y otras memorias, es decir transformaciones en vivencias de otros espacios-tiempos del cosmos.

Para terminar, este volumen concluye con dos artículos sobre avances de investigación en lingüística. Una investigación lingüística-histórica de David Fleck, casi de corte detectivesco, sobre la identidad de los mayoruna en el texto de Tessmann; y un estudio de Roberto Zariquiey, sobre las actitudes de los pobladores Kichwa del río Napo con respecto la enseñanza de este idioma en las escuelas.

LA REACCIÓN CONTRA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA INTELLECTUALIDAD*

Joanna Overing

Este artículo aborda la cuestión de la descolonización de las relaciones de poder inherentes a la historia de la intelectualidad occidental por medio de la antropología de lo lúdico y de la inspiración de la política y la poética narrativa de los pueblos amazónicos, en particular de los piaroa del Orinoco venezolano. Recorre algunos relatos del multiverso de la cosmología piaroa, mostrando como los dioses creadores de la gente, de los alimentos y de las poderosas artes culinarias, actúan como monstruos grotescos envenenados por su exceso de poder, dominados por la *hybris*, la paranoia y la megalomanía. La vida diaria piaroa, ridiculiza humorísticamente a todos los tiranos, y surge del desafío colocado para cada persona, hombre o mujer, de controlar estas poderosas “fuerzas de pensamientos” liberadas por los dioses en los tiempos de la creación para generar una existencia social propiamente humana.

This paper addresses the issue of the decolonization of power relations inherent to the history of Western intellectuality through the means of the anthropology of play and the inspiration derived from the politics and poetic narrative of Amazonian peoples, especially, the piaroa of the Venezuelan Orinoco. It journeys through various chanted mythical narratives of the piaroa multiverse and cosmology, showing how the creator gods of people, food and the powerful culinary arts behave like grotesque monsters poisoned by their excess of power, dominated by hubris, paranoia and megalomania. Piaroa dialy life, humouristically ridicules all tyrans and springs from the challenge faced by each person, man or woman, to control these powerful “strengths of thoughts” released by the goods in the creation times in order to generate a properly human social existence.

Una versión diferente de este artículo fue publicado en Brasil. “A reação contra a descolonização da intelectualidade”, en *Ilha: Revista de Antropología*, 2004. La traducción del inglés del presente artículo ha sido realizada por Luisa Elvira Belaunde.

¿Cómo podemos devolver una mirada antropológica que evite la falacia de la superioridad de la civilización occidental? Esta es la cuestión. ¿Cómo podemos desarrollar una escritura antropológica que no silencie al Otro? ¿Cómo podemos descolonizar la intelectualidad? ¿Traducir los conocimientos y modos de pensar de otros pueblos (ver también Fardon 1995)? ¿Captar *sus* voces (utilizando la expresión actual) y lo que dicen al respecto del conocimiento y el pensamiento? Esto es, antes que nada, una empresa política, pero también es una cuestión crucial para el futuro éxito intelectual y académico de la disciplina. El descolonizar la intelectualidad, se adecua bien a los talentos específicos de la antropología, con su énfasis en el multi-perspectivismo y el valor que tiene para nosotros. ¿Pero, será que la propia historia de la antropología con el actual ambiente político global, estaría actuando contra el esfuerzo de descolonización? Concluiré con algunos comentarios sobre este problema. El multi-perspectivismo siempre fue algo difícil de que asirse. Siempre existió una fuerte presión en su contra.

Como sabemos bien, la antropología nació como una disciplina académica a finales del siglo XIX e inicios del XX, durante el auge de lo que hoy denominamos el “pensamiento moderno”. Este periodo también correspondió al ápice de las empresas imperialistas occidentales. Puesto que la antropología no podía ser sino el producto de su época, el ambiente político e intelectual de ese tiempo estaba sumergido en el desarrollo del imperialismo, y ha permanecido de esta manera hasta hoy. Existía el sueño de cavar un espacio intelectual propio para la antropología, en el que podría desarrollarse como la guardiana de la verdad y la objetividad. La antropología necesitaba construir su propio objeto (un tema sobre el cual Fabian (1983) ha reflejado notablemente). Este objeto, lógicamente, era el Otro colonizado por el occidente (la sociología, por su parte, tenía la tarea de tomar por objeto las propias clases subalternas al interior del occidente). El “objeto” de la antropología vino a ser los “marginalizados” del mundo, las clases subalternas, los “no-familiares” (*unhomely*), como Homi Bhabha (1994) los llama. ¿La antropología como un estudio de la “periferia”? Se creó la “ciencia de la alteridad” para el occidente, y juntamente, el vocabulario técnico y las imágenes objetificadas con las que los pueblos conquistados y asimilados por los Estados occidentales podían ser fácilmente digeridos (como primitivos) por el modo de pensar europeo. Naturalizamos a estos pueblos, transformándolos en objetos de una naturaleza que necesitaba ser trascendida por la civilización moderna, dominándola y domesticándola (Mason 1990:13-15).

Gran parte del lenguaje analítico de la antropología habla sobre los “primitivos”. Escribimos sobre los pueblos que hacen parte de las sociedades “pre-letradas, pre-Estado”, “pre-tecnológicas”, “pre-industriales”. O sea, que son débiles, no-desarrolladas, y subdesarrolladas en sus culturas, su vida política, sus relaciones económicas y sus mentes. Parados en el tiempo, mientras nosotros tenemos progreso. Los debates antropológicos sobre la vida política y social de los pueblos amazónicos están repletos de ideas como estas. En su comentario sobre el estado de la etnografía

amazónica, Peter Rivière (1984) constató que, en el lenguaje antropológico, los pueblos amazónicos son más conocidos por lo que no son que por lo que son: sin estado, sin ningún gobierno ni autoridad política, y con poca estructura social ... En otras palabras, no tienen un orden político ni tampoco, de hecho, un orden social. Según el credo de los mitos occidentales, esto implica que los pueblos amazónicos tienen poca creatividad, poco orden moral o estético... Al colocar este presupuesto sobre los pueblos con diferentes estados de sociedad, orden político o creatividad, hemos obliterado a los pueblos amazónicos. Con estas expresiones occidentales, hemos perdido completamente de vista lo que es importante para los pueblos amazónicos, y lo que constituye su horizonte de preocupaciones.

¿Será que estoy siendo demasiado severa?

Bien, entonces intenten comprender la dignidad del igualitarismo amazónico, con su retórica peculiar y sus fundamentos intelectuales - un antiguo sueño mío. ¿Qué tipo de orden político puede ser generado por este peculiar igualitarismo? Entonces, intenten abordar las repercusiones políticas de la poética amazónica. Intenten traducir sus tropos y su lugar para la creación de la socialidad amazónica. Intenten, entonces, hablarnos sobre la dignidad política que vinculada al *estatus* de ser una mujer adulta en una comunidad amazónica. Intenten hablar de la libertad política de la mujer. Intenten expresar cualquiera de estas cosas por medio de la mirada condescendiente y del vocabulario de la teoría social occidental. Me acuerdo claramente de un colega, muy conocido en el área, quien, demostró una irritación feroz ante la idea de que la creatividad pudiese ser una noción relevante para comprender los modos de vida de los pueblos amazónicos.

Para comenzar a entender los modos de pensamiento amazónicos, debemos, obviamente, colocarnos la tarea de descolonizar la intelectualidad que produce los conocimientos sobre la amazonía, y, con este finalidad, debemos hacer un gran esfuerzo por descentralizar los relatos occidentales sobre lo social y lo político (ver Overing & Passes 2000). El lenguaje en que estos grandes mitos occidentales son contados revela una buena historia sobre el occidente, una historia que *depende* de la inferiorización del Otro. Conociendo a los pueblos amazónicos, sus orientaciones y sus distinciones de valor, queda claro que el lenguaje especializado de la teoría occidental es un instrumento de la tecnología política de la negación. Evidentemente, no podemos iniciar el trabajo de descolonizar la intelectualidad sobre la amazonía utilizando dicho lenguaje. El evolucionismo social subyacente, vinculado a los preceptos del racionalismo iluminista y a las distinciones de valor modernas, está demasiado presente. Desafío a cualquiera a decir alguna cosa que suene auténtica sobre el igualitarismo, la poética, la socialidad o la política amazónica, utilizando el lenguaje de la teoría occidental moderna.

Esta traducción es realmente una tarea que exige una erosión constante de la armadura del modernismo. Ese es un proceso que debería suceder naturalmente en

las conversaciones con los pueblos amazónicos. Comenzaríamos, entonces, a entender mejor la retórica de nuestra teoría social. Descubrí que la retórica piaroa y de otros pueblos amazónicos esclarecen bien nuestras grandiosas narraciones sobre la evolución, el individuo, la sociedad y la racionalidad.

Evidentemente, la antropología tiene mucho que responder. ¿La antropología realmente estaba a servicio del colonialismo? La respuesta no es tan clara. Cuando el acento estaba puesto sobre la superioridad del investigador antropólogo, la mirada se rehusaba a prestar atención a buena parte de lo que el resto del mundo tenía que decir, ya que la meta era el progreso de la ciencia; cuando la preocupación principal era las abstracciones y el plano sociológico, los universales (es decir, aquello que, en verdad, se aplicaba al occidente) y el modelo racionalista, formalista y jurídico de “derechos” centrado en la visión occidental - y no en los seres humanos concientes, vivos, sensuales, experimentando, reflexionando, riendo, llorando, contando, aconsejando, cantando, haciendo juegos de palabras, jugando - entonces la antropología si le sirvió a los programas modernistas del colonialismo (ver Rapport & Overing 2000).

Bueno, hay una cosa cierta. La antropología de hoy no es más lo que fue hace dos décadas, puesto que ya experimentamos un dislocamiento enorme de punto de vista. En gran parte, esto se debe al florecimiento de la literatura post-colonial. Ya que la antropología fue la disciplina más abiertamente involucrada en la construcción de un imaginario objetificado del Otro, se convirtió en el blanco evidente de mucha crítica post-colonial (por ejemplo, ver Asad 1975; Said 1978; Tomas 1994; de Certeau 1997; Bauman 1995; Fabian 1983). De cierta forma, hemos entrado en un estado de confusión y arrepentimiento cada vez que se publicó un nuevo estudio post-colonial. El antropólogo se vio sustituyendo al misionero como el “villano” del mundo occidental. Aun así, el sople de viento post-colonialista fue refrescante para muchos de nosotros, y el programa para descolonizar nuestros modos de pensar sobre el Otro transformó la disciplina. La bella ironía es que, justamente por causa de su especialización en el estudio del Otro, la voz peculiar de la antropología puede ser importante si es levantada contra el lado oscuro del exceso colonial. La antropología entiende la importancia de lo *particular*, y por lo tanto, de lo local sobre, y con contraste con, lo universal y lo global.

La retórica post-colonia ha sido estimulante y revigorizante para nuestro trabajo. La principal moción ha sido: ¿Dónde están las personas? ¡Por favor, déjenos ver y oír a las personas! Daré algunos ejemplos, tanto de dentro como de fuera de la antropología.

Cada vez más, los investigadores están trabajando en las interfaces de las disciplinas y métodos, juntando los conceptos y procedimientos de la filosofía, la lingüística, la antropología, la psicología, la poética y la historia. Michel de Certeau es uno de ellos. En *People in the Plural* (Gente en el Plural) (1977), la primera sección

de su primer capítulo se titula “*Contra la inconciencia*”. En *La práctica de la vida diaria* (1984), el autor subraya la importancia de llevar a cabo estudios sobre las prácticas cotidianas, como las artes de la cocina y la fina arte de la convivencia. De esta manera, los significados son encontrados en las artes de lo cotidiano, en sus estrategias, poéticas y artificios. Como afirma de Certeau (1984:6): debemos romper las fronteras rígidas de la empresa científica que transforma los modos de vida de las personas vivas y repletas de experiencia en meras sobras y notas de rodapié.

En un artículo notable llamado “La poética y el recentramiento de la antropología” (1991:40-42), Roy Wagner denuncia la política de la duda escondida en el juego de Descartes. Wagner ataca la “ciencia objetiva post-cartesiana”, observando que ese mundo es una civilización de substitutos blandos, de realidades humanas gradualmente barateadas hasta la muerte, cuyos grados son medidos por esos comerciantes a los que llamamos de profesionales (es decir, antropólogos).

Ivan Brady (1991) constata con alivio que la antropología está redescubriendo su base poética para volverse nuevamente la “ciencia ingeniosa”. Sugiere que estamos en la hora de rescatar lo que fue amontonado en el suelo del laboratorio del científico iluminista”, para captar la astuta cultura de la *realidad común*” (ibid:8), un nivel de existencia que ha sido ignorado, trivializado o censurado por el presupuesto analítico que iguala toda (o la única “verdadera”) realidad a sus concepciones y conclusiones” (ibid:9). Es necesario evitar el peligro de quedarnos eternamente inmóviles sobre los hechos en nombre de la “neutralidad analítica” (Brady, ibid: 22; Marien 1988). Brady ataca la mentalidad “bala de plata” - que busca un “tiro único”, monolítico, que lo explicaría todo.

También está la contracultura filosófica a la que se debe de prestar atención: Feyerabend (1975), MacIntyre (1985), Taylor (1985), Toulmin (1990), Hesse (1994), Goodman (1968, 1978), Baier (1994), y los científicos políticos como Benhabib (1992), todos trabajando sobre los descentramientos críticos de las grandes narraciones sobre la Sociedad, contraproducentes al éxito creativo de la Ciencia.

Homi Bhabha (*Location of Culture, Ubicación de la Cultura*, 1994), más abiertamente político, reivindica el desarrollo de una literatura de “*empoderamiento propio*”, el desarrollo de una literatura de reconocimiento por medio de la cual los pueblos marginalizados del mundo podrían descubrir sus propias voces. Estos son escritos que podrían tener un impacto revisionista sobre las relaciones tradicionales de dominación cultural desestabilizante. De esta manera, los que han sido clasificados por la civilización occidental como más allá del muro del occidente podrían llevar a cabo de manera propia el trabajo de traducir quienes son. Podrían expresar su disgusto por las alegaciones progresistas del pensamiento oficial. Hay mucho que ganar con este nuevo discurso cultural que está siendo solicitado por los marginalizados del mundo (ver de Certeau 1997)

Zygmunt Bauman juzga que la meta más difícil de alcanzar, especialmente en el mundo académico, es la superación de las técnicas radicales de desigualdad de los modernos (el punto de partida axiomático en gran parte de los argumentos sobre la superioridad de occidente) y de su programa para invisibilizar las diferencias. En *Life in Fragments (Vida en fragmentos)* (1995:166-7), el autor observa que “la modernidad era la época de las cruzadas culturales, la guerra sin piedad contra el preconceito y la superstición... y la ‘mano muerta’ de la tradición”. La modernidad descalificó y desarraigó todas las autoridades *particularizantes*, que fueron vistas como impedimentos en el camino del sueño modernista de la homogeneidad humana: el sueño de un mundo poblado de “seres uniformemente perfectos”, únicamente alcanzado por los dictámenes de la razón.

Debemos regresar una vez más a la instancia del antropólogo moderno, porque todavía no nos dejó. Acuérdense que el legado de la teoría sociológica, coloca toda la riqueza de vivir y de la vida cotidiana, la estética y la poética, fuera de las fronteras de la sociedad, como perteneciente a dominios (irracionales) más allá de los límites de lo sociológico.

En verdad, la crítica post-colonial cambió profundamente a la antropología, como podemos constatar en el maravilloso conjunto etnográfico y retórico producido por la disciplina durante los últimos 10 a 15 años. Hay la idea de la emergencia dialógica de la cultura (Tedlock y Mannheim, 1995), y del acento sobre la noción de “culturamiento” (por muchos de nosotros). Hay un renovado énfasis sobre las prácticas en el mundo, y sobre su relación continua con conceptos (conscientes) (Ingold. 2000). Hay el desarrollo de una antropología de la conciencia y lo cotidiano (Brady. 1991; Wagner, 1991; Fabian. 1998;). Hay la insistencia sobre el papel crucial de la etnografía del habla en nuestros estudios etnográficos (la sabiduría de Dell Hymes). Hay el ataque continuo y focalizado contra las teorías representacionales del significado. Por ahora, las grandes abstracciones y los universalismos están pasando dificultades. Existe una rica etnografía, con estudiosos conversando entre sí y compartiendo experiencias. Las personas pueden ser realmente interesantes, con verrugas y todo (piensen en esa poética obscena de la descripción hecha por Kulick (1992) de la falta de mujeres en una aldea de Nueva Guinea). Hemos redescubierto el hecho que las personas tienden a ser (abiertamente, concientemente y súper-entendidamente) creativas de una multiplicidad de maneras fascinantes.

Obviamente, estábamos necesitando nuevas visiones de lo “sociológico”, una ampliación y extensión de la empresa antropológica más allá de las estrechas fronteras y los intereses de la teoría modernista de lo sociológico.

Los modos de vida “sociológicamente” inciertos de los pueblos de la amazonía, se han vuelto más accesibles dentro de esta nueva sociología del conocimiento, que vuelve a permitir la entrada de la estética y la poética. Por medio de las narraciones y las visiones amazónicas de lo social, podemos comenzar a reconocer las

repercusiones sociológicas del lazo íntimo entre sus prácticas cotidianas y su juicio estético. Podemos comenzar a comprender por qué para ellos, la belleza en la vida práctica (por ejemplo, en el arte culinario o en sus modos de inter-subjetividad) es una expresión de su valor político y moral.

Podemos comenzar a entender la relación entre la estética y la socialidad, entre la poética y la política, en los modos de pensamiento amerindios. Ahora podemos hablar de la “libertad” como una cuestión política para los amerindios. Establecemos relaciones con los pueblos indígenas del mundo de la manera como ellos son *aquí y ahora*, y no como una categoría ficticia de “primitivismo” de nuestro propio pasado.

Sin embargo, todavía tenemos mucho bagaje que botar – todas esas auto-evaluaciones de la teoría modernista, en que se presupone que somos solamente nosotros, los modernos, los que poseemos los medios de sustentar las doctrinas conscientes del igualitarismo y el individualismo. Creemos con sinceridad, que son esas doctrinas las únicas que nos definen política y socialmente como “modernos”. Como ya constaté, los antropólogos han tenido muchas dificultades en encontrar cualquier tipo de orden político y social entre los pueblos amazónicos. Yo misma, y varios colegas, esperamos que por medio de una antropología de lo cotidiano, nos aproximaremos a una comprensión de una socialidad y un orden político en que las virtudes morales y estéticas de las relaciones interpersonales sean una preocupación mayor. Tal vez, al final, lleguemos a una estética comparativa, a una filosofía moral y una psicología social a través de las cuales podemos sostener interesantes conversaciones con los pueblos de la amazonía. Este sería un sueño.

Vamos a olvidarnos, por el momento, de la ciencia de la alteridad, y en cambio, intentar establecer esas conversaciones interesantes sobre la libertad y la autonomía personal, sobre la violencia del poder, y también sobre su creatividad. Sobre tipos de colectividades que pueden y han sido creadas por otros medios de lo que nosotros, los modernos, conocemos mejor.

¿Cómo proceder para entender las formas amazónicas de igualitarismo? Los pueblos amazónicos son altamente conscientes de estas cuestiones políticas. Ciertamente, lo son los piaroa, un pueblo de la cuenca del Orinoco con quienes estudié y conversé horas seguidas sobre estas cuestiones. Ellos valoran muchísimo la autonomía personal y también están fuertemente atados a sus modos colectivos de llevar a cabo las cosas. Para ellos, todas las relaciones *sociales* son personales e informales, fundamentadas en una buena dosis de convivialidad y también en la confianza personal, valores que frecuentemente son enfatizados por otros pueblos de la amazonía (ver Overing & Passes 2005). La colectividad presupone la creación exitosa de relaciones de mutualidad estéticamente agradables. Ellos entienden que es difícil alcanzar dicho estado social, pero el *intentarlo* es, para ellos, una cuestión política. Como ven, no tengo ninguna hesitación en hablar de la filosofía política de los piaroa.

Estamos comenzando a ver un tema común con respecto al orden político amazónico. Oliveira (2003) presenta una idea parecida sobre los mebenkogre (kayapó): el orden político emerge por medio de la creación, en el contexto ritual, de una intersubjetividad personalizada, constituida por individuos que exigen libertad. Estamos comenzando a llegar a un punto común de preguntas a las que debemos responder. ¿Por qué los pueblos amazónicos tienen tal rechazo por la jerarquía institucionalizada? ¿Por qué muchos de ellos consideran que la mera sugerencia de un comportamiento coercitivo es muy peligrosa? ¿Por otro lado, por qué tantos pueblos amazónicos hablan insistentemente sobre la creación de gente “buena/ bonita”, que pueda vivir una vida sociable tranquila en común (Overing 1989; Overing & Passes 2000?). ¿Por qué los pueblos amazónicos le dan un tan alto valor al sentido del humor, al bienestar afectivo y a la mutualidad sociable en sus prácticas diarias de convivencia comunitaria? ¿Por qué, también, hablan extensivamente sobre las dificultades y los peligros presentes en los procesos para alcanzar esta meta? ¿Cómo es que llegan al arte de la convivencia? Todas estas son preguntas amazónicas, levantadas por ellos mismos como temas de reflexión constante. Como tal, tienen valor político, y nos dicen mucho sobre sus propias distinciones de valor. Pero para comprender los por qué y para qué de estas preguntas – por ejemplo, desde el punto de vista piaroa, o yanomami, o kayapó – se necesita saber mucho más sobre el fundamento cósmico de estas preocupaciones, y las narraciones míticas por medio de las cuales el cosmos se revela. Hablaré brevemente sobre el fundamento cósmico de la visión piaroa.

La poética y la política: el género de lo grotesco en la narrativa mítica.

Es políticamente importante que el género de lo grotesco sea tan evidente en las narraciones piaroa en el plano mítico.

Ya he escrito un artículo (2000) sobre el importante papel de lo lúdico en las prácticas cotidianas piaroa, para quienes el sentido del humor, incluyendo las payasadas, las bromas, los juegos de palabras y hasta las obscenidades, es constitutivo de las actividades sociales diarias, como el trabajo en la chacra, la recolección y la preparación de alimentos. También es bastante evidente en las narraciones y en los rituales de los chamanes-líderes, que son unos grandes maestros de una elaborada retórica cómica de lo lúdico. El líder piaroa es antes que nada un bromista experto y, hasta cierto punto, un malandrín, que le enseña a los demás la necesidad social de aprender el arte de lo lúdico para lubricar los engranajes de la convivialidad.

¿Cuales son las repercusiones de este énfasis social puesto sobre lo lúdico? Según la visión indígena, la *folía*¹ juega un papel significativo para lograr una

¹ En el texto original, la palabra utilizada es “*folly*”. Hay muchas posibilidades de traducción de esta expresión, entre las cuales “locura”, “tontería” y “bobada”. Resolvemos mantener “folía”, en el sentido de “broma”, “confusión”, “jolgorio”, “fiesta”, “entretenimiento”, dado el carácter neutro, que se aproxima más a la idea que está siendo presentada.

socialidad cómoda, informada y por lo tanto, exitosa. Será conveniente hablar, así como lo hace Peter Berger (1997) sobre lo cómico como un modo de conocimiento. Y, así como este autor, tal vez nosotros también podríamos llegar a comprender y valorar a los pueblos cuyo modo de vida reconoce la “visión cómica del mundo”. Debido a la predominancia de esta visión de mundo entre los pueblos amazónicos, los etnógrafos debemos entender su capacidad de poder ampliar nuestra comprensión.

En otros trabajos recientes (Overing 2003, 2004), he explorado la relación entre la socialidad lúdica de los piaroa y los géneros de sus relatos míticos (el acto de narrar - *performance* - como un acontecimiento cotidiano). Hay una poética en la narración de los mitos que está vinculada a las percepciones cósmicas y morales, y que también opera un desdoblamiento de modos de ser en el mundo (ver Hymes 1981 y Vernant 2002 – el acercamiento poético de estos autores a los amerindios y los antiguos griegos, respectivamente, adelantan mucho la descolonización de la intelectualidad). Esta poética, con su género obscuro y estridente de lo grotesco, se encuadra en una elaborada filosofía de la *folia*. Sostengo que por medio de esta filosofía podemos entender la actitud política de los piaroa, y de su socialidad.

Los relatos míticos muestran una preocupación con las repercusiones sobre la *condición humana* de los extraordinarios *modos de poder* liberados en el tiempo mítico para permitir la vida en la tierra. El tiempo mítico remite al momento en que el paisaje que vemos hoy en día en la tierra se desdobló lentamente por medio de la brujería y las artimañas de los poderosos dioses creadores. Estos poderes de los dioses, que eran lo suficientemente fuertes como para llevar a cabo toda la creación, eran también salvajes, violentos, venenosos (la comparación con los mitos de la Grecia antigua es adecuada). Es muy placentero sentir y experimentar un relato mítico siendo narrado, porque el acto narrativo tiene mucha *folia* y trama, tremendamente graciosas y también obscenas.

En los relatos, hay bromas locas y transformaciones interesantes (invertir la cabeza y las nalgas del armadillo; agarrar un pene volando en el aire para llevar a cabo la creación de los hombres; el día en que los seres humanos perdieron sus brillantes anos azules). También están las batallas de los dioses, con sus trampas engañosas y los efectos inesperados de sus intenciones. Más seriamente, los dioses también se atacan con juegos de fuerza de locura, una forma de paranoia que les da ilusiones de grandeza, los deja locos, los hace matar a su propia abuela. El tiempo de la creación, parecido al ciclo de Edipo de Sófocles, se mueve desde una especie de ironía malvada hasta el lugar más oscuro y grotesco de la tragedia de *hybris*². Fue durante el tiempo de la creación que la *folia* realmente se extravió. Este tiempo

² *Hybris*: concepto griego de orgullo, arrogancia, auto-confianza excesiva, que también significa las formas violentas y libertinas de actuar derivadas de la insolencia de la presunción de las vanidades excesivas.

se desdobra en un universo ridículo y vengativo, por lo que para entender mejor el final del tiempo de la creación, hay que verlo como constituido por un paisaje de monstruos vivamente colorido. Lo cual no es de sorprenderse, puesto que el padre de todos los alimentos cultivados, el creador de las poderosas artes culinarias y de todas las potentes fuerzas que permitieron la agricultura, la cacería, el curare, el fuego de cocina, también era un loco tiránico y grotesco. Su nombre es Kuemoi, y es retratado como un bufón diabólico, que se ríe locamente con cada una de las intrigas que crea, gritando de rabia cuando no acierta, entrando en pataletas cuando encuentra impedimentos, en fin, una figura de la alta comedia, no de tragedia. Cuando es vencido por la locura total, corre dando vueltas en círculos sin fin (lo que me hace recordar la descripción que Robert Nye hace del diablo en Merlín: “Sonríe irónicamente como un zorro comiendo mierda de una escoba de alambre; el diablo “ronca tan alto como un puerco”; se carcajea y se retuerce”. El lado ridículo, absurdo y gracioso de la maldad).

Ese dios creador de las maneras de comer civilizadamente era el dueño de lo que los piaroa llaman las “cajas de cristal de la tiranía, la traición y la dominación”. Kuemoi soltó todos esos horrores de sus cajas de poderes primordiales, impactando de lleno a este mundo. Era el dueño de las cajas de cristal de la noche; fue quien, con gran alegría, soltó la noche y todas sus criaturas peligrosas en el espacio terrestre. Todos estos seres odiosos eran sus armas. De hecho, todas sus creaciones le sirven de armamento, inclusive las artes culinarias. Todas tienen poderes para matar o envenenar. Durante sus escapadas, Kuemoi se transformó en jaguar, buitres, bagre, y serpiente – bajo esta forma, adquirió las ropas de la fuerza física. Era un personaje pequeño pero monstruoso y de dos cabezas, una para comer carne cruda y otra para comer carne cocida. Kuemoi es la figura arquetípicamente mala del tiempo de la creación, y la más ridícula.

Este dios muy bobo que tiene todo el conocimiento de las artes culinarias remite a una teoría altamente sofisticada del comportamiento ético y (según la percepción piaroa) a la potencialidad que tienen todos los seres humanos de comportarse de manera odiosa y malvada. Una crueldad profunda lo motiva, a él y al uso de su fuerza. El poder de sus pensamientos de brujería, provenientes de los alucinógenos venenosos que tomaba (del óxido del sol, de las plumas del sol), suficientemente poderosos como para crear las artes culinarias, envenenaron a su voluntad. Vencido por la locura total, Kuemoi siempre actuaba sin razón. No tenía dignidad. El mal está claramente asociado al conocimiento (al exceso de poder) y Kuemoi, claramente, tenía un exceso de ambos. También experimentó un envenenamiento de sus emociones (la enfermedad que los piaroa llaman *ke'raeu* – paranoia, *hybris*, o deseo de matar). Esta condición de sufrir de un conocimiento venenoso incontrolado está firmemente vinculada al imaginario de la locura y la bufonería.

Al final del tiempo de la creación, todos los dioses y los otros seres habían sido desrumbados por esta enfermedad de la paranoia, la enfermedad de comer

civilizadamente, la enfermedad de girar y caer. De ahí en adelante, el paisaje terrestre del tiempo de la creación decayó en lo grotesco y la violencia caótica, hasta volverse un mundo donde la *hybris* reinaba. Una comunidad se volteó contra la otra: se devoraron unas a otras como animales, transformándose en las fuerzas jaguar de kuemoi.

Este holocausto caníbal se terminó cuando una diosa llamada Checheru, la hermana promiscua del dios creador de los seres humanos, la madre de los perfumes y de la locura de la orina de mono, juntó todas las fuerzas mortíferas de las artes culinarias de Kuemoi y se las llevó a un lugar seguro en el espacio celeste, por encima de las montañas, donde aún se encuentran hoy en día, trancadas dentro de las cajas de útero de cristal, de donde se habían originado. Hoy en día, los chamanes piaroa pueden tomar estos poderes terribles/maravillosos, pero solamente de a pocos, para dárselos a cada uno de los miembros de su comunidad.

El punto crítico es que el paisaje monstruoso del tiempo de la creación está siempre interactuando con cada una de las prácticas emprendidas por los piaroa en el tiempo cotidiano. Las creaciones locas de los dioses establecieron *todas las posibilidades* de ser en este mundo, de actuar y de existir en él. Las prácticas de los dioses creadores también establecieron todas las condiciones para relacionarse *dentro de un mundo y entre los mundos* del “multiverso”³ al que los piaroa pertenecen. Cabe anotar el hecho que a lo largo del tiempo de la creación, las prácticas de los dioses creadores se volvieron progresivamente más y más grotescas. Este hecho llevó a los relatos míticos a su punto final. Las artes de las habilidades culinarias, que en su debido tiempo se convirtieron en la condición humana, incluían los modos de poder – las prácticas – las más peligrosas. Podían generar un tirano. Podían llevarnos al asesinato.

El juego de las prácticas diarias y los géneros de lo grotesco

La vida diaria en una comunidad piaroa me pareció muy cómoda, fácil de llevar y *segura*. Los niños jugaban libremente. Los esposos y las esposas planeaban juntos las actividades del día. Por la tarde, los adultos y los niños que regresaban al poblado de cazar y recolectar en el bosque, o de cosechar en la *chacra*, *eran recibidos* con entusiasmo por todos los que se habían quedado atrás. En la gran casa comunal, las mujeres descansaban, conversando pelando yuca. Cerca de ahí, los hombres confeccionaban dardos, tejían cestos, participando en las bromas de las mujeres. Los hombres y las mujeres se divertían juntos, contándose las experiencias graciosas de ese día – en las chacras, en el bosque. Las abuelas y las muchachas jóvenes

³ Adoptamos el neologismo “multiverso”, del inglés “*Multiverse*”, propuesto por la autora en contraposición a la noción de “universo, manteniéndose de este modo el sentido de la multiplicidad de los “mundos” tal y como es el caso entre los pueblos amazónicos, incluyendo a los piaroa.

regresaban a la plaza del poblado con leña y agua. Flameantes muchachos jugaban badminton, utilizando sus manos para lanzarse una mazorca de maíz. Los baños diarios en la quebrada fría, un pequeño afluente del Orinoco. Comidas conviviales compartidas. Bromas y chistes abiertos. Cuando llegaban visitantes, eran saludados alegremente, cuidados y bien alimentados.

Me tomó un buen tiempo establecer una relación entre esta tranquilidad y las imágenes absurdas de las narraciones chamánicas. A menudo la gente *me hablaba* de estas conexiones, claramente eran complejas, con muchas capas de significados – y a menudo muy sorprendentes. Pero, empezar a comprender su significado, fue otro asunto. La vida social, cultural y política de una comunidad como ésta resulta ser mucho más colorida, excitante, interesante – y ciertamente más intelectual – de lo que un ojo inocente podría detectar. La tranquilidad que observaba era un sano espíritu de comunidad cuidadosamente trabajado, ganado a duras penas, que nos habla de un igualitarismo muy ajeno a la imaginación occidental moderna. Había una libertad tremenda en la manera piarosa de vivir ¡Pero no era una libertad fácilmente comprendida por nosotros, académicos occidentales! Poco a poco las imágenes de una maravillosa historia de misterio (intelectual) se fueron mostrando ante mí: lentamente las piezas extraordinarias se fueron juntando.

Primero, estaban los *ruwatu*, o líderes chamánicos. Eran hábiles magos, guerreros del espacio, doctores, sicólogos, profesores de nido de infancia, docentes, filósofos, cosmólogos, actores de comedia, poetas laureados y agrónomos. Eran responsables por la fertilidad de su pueblo, y también por el uso de la tierra. Su poder era grande y su inteligencia tremenda.

Mi primera noche, la pasé en la gran casa comunal de un poderoso *ruwa*, en una pequeña quebrada del Orinoco llamada Paria Chiquito. Fue, a la vez, impresionante y aterrador. Mi esposo⁴ y yo habíamos sido recibidos en la comunidad de Maparæku, nuestras hamacas tendidas alrededor del círculo de hogueras para dormir. Fuimos invitados a cenar, y después nos preparamos a dormir. ¡O más bien, eso pensé! Estábamos exhaustos después de caminar durante dos días por las colinas de la Guyana, entonces me quedé dormida de inmediato. Pero me despertaron unos sonidos extraños. Algún tipo de canto ritual estaba siendo llevado a cabo, y no tenía ni la menor idea de qué significaba. ¿Sería que estábamos en peligro? ¿Sería que estaba dirigido a nosotros, los extranjeros? Miré en la oscuridad y vi que todos los hombres de la comunidad habían colgado sus hamacas cerca de la hoguera de Carlos y Camila, los líderes masculinos y femeninos de la comunidad, que eran llamados, respectivamente, de *ruwa* y *ruwahu* (nunca supe sus nombres originales, ya que esto hubiera sido un terrible insulto para ellos. ¡Después me informaron que usar el nombre de una persona cuando esta tiene más de cinco años era algo así como mostrar sus genitales en público!). Escuché cuidadosamente los sonidos que venían de la

⁴ Myron Kaplan

hoguera, y percibí un padrón. Carlos cantaba por un tiempo, de una manera nasal y no muy melódica, y los hombres le respondían en coro. Me tranquilicé. Que sea lo que tenga que ser ... en la mañana, mi esposo y yo nos despertamos en la seguridad de nuestras hamacas. ¡En el suelo, entre nosotros, había una piña! – un dulce que la mujer más anciana y su nieta nos habían traído. Había una piña en cada hoguera de la casa. En cuanto al canto, este continuó cada noche – de cuatro a cinco horas por noche – por el resto de nuestra estadía de un año en Maparæku.

Estos cantos resultaron ser inmensamente importantes en las prácticas piaroa del día a día. ¡Treinta y cinco años después, todavía estoy intentando comprenderlos! Durante nuestro primer trabajo de campo, conseguí aprender lo básico de su sentido. Para el *ruwa*, cantar es una manera de tratar la salud y la fertilidad de los miembros de su comunidad. Les brinda protección, haciéndole la Guerra a los grandes depredadores de la noche que les podrían hacer daño. El *ruwa* canta para hacer que la comida se vuelva segura de comer, y para esto transforma a los animales que los cazadores quieren matar al día siguiente en alimentos vegetales que no conllevan peligro. ¡Bromeando, los Piaroa me dijeron que por eso eran vegetarianos! El *ruwa* también canta para asegurar el bienestar de las mujeres embarazadas durante el parto, y prevenir que el pene primordial del Padre de los Animales debajo de la tierra impregne de noche a las mujeres con su semen monstruoso. Para proteger y curar a los suyos, el canto del *ruwa* envía al ‘dueño de los pensamientos’ (*ta'kwaruwang*) a viajar por los muchos mundos del multiverso⁵ piaroa, hasta encontrar a los antiguos de los tiempos de la creación que están causando tal o cual enfermedad en una persona de la comunidad. Envía al ‘dueño de sus pensamientos’ *Tak'waruwawa*, (su espíritu personal que cuida de su ‘vida de los pensamientos’ y de su ‘vida de los sentidos’)⁶ a las casas de los dioses actuales, para pedirles que lo ayuden en su batalla contra la enfermedad. Los dioses pueden entonces convertirse en grandes fuerzas depredadoras, como un jaguar o un oso de anteojos, y dejar sus casas en el cielo para ir a devorar a las fuerzas de enfermedad que se han metido en el cuerpo de la persona enferma. Los cantos del *ruwa* despliegan la cosmología, la historia del universo, la historia de la creación de los espacios terrestres, y todo lo que contienen. Cuentan sobre los otros mundos que pueden afectar adversamente, vengativamente, a los piaroa durante sus rutinas diarias. Cada noche, el *ruwa* sopla todas las palabras de su canto dentro de un recipiente con agua, y otro con miel (para los niños), que todos los miembros de la comunidad toman al día siguiente para incorporar la potencia protectora de las palabras de los cantos en sus cuerpos.

⁵ Ver Overing (2004) sobre los ‘mitopaisajes’ del ‘multiverso’ piaroa.

⁶ Ver Overing 1985b sobre el tema de *ta'kwaruwawa*, y su relación con la teoría piaroa de la mente que enfatiza el juego recíproco entre la intencionalidad, la ‘vida de los pensamientos’ y la ‘vida de los sentidos’ (o dicho de otra manera, el juego recíproco entre la mente, la voluntad y el deseo).

Yo me preguntaba sobre los por qué y los dónde de este multiverso malevolente piaroa, y sobre su relación con lo que significa vivir una vida social humana, una existencia igualitaria y *segura*. ¿Y qué pensar del *ruwa* – y su esposa, la *ruwahu*? Él, el que tiene fuerzas para viajar por el multiverso; ella, la creadora de grandes y hermosas chacras.⁷ ¿Cómo se relacionaban al estilo de vida igualitario?

Antes de nuestra llegada a Maparæku en 1968, mi esposo y yo viajamos por los afluentes del Orinoco para conocer a otros poblados piaroa donde vivir. En un cierto momento, estábamos viajando en canoa, con un buen guía Guahibo, por un afluente del río Sipapo. Nos acababan de avisar sobre una comunidad interesante río arriba. No habíamos vistos signos de existencia humana durante todo el día, después de pasar la noche en unas rocas debajo de una lluvia torrencial. Finalmente llegamos al atardecer, a un gran poblado. Vimos tres casas comunales llenas de gente. Habían por lo menos trescientas personas. Junto con nosotros, llegó un grupo de hombres que regresaban de la cacería, trayendo por lo menos treinta huanganas en sus espaldas. Habíamos llegado en medio de un *Sari* festival, la gran ceremonia de ‘aumento’ de la fertilidad que los piaroa organizan, si pueden, cada año. Cuando bajamos en la orilla, fuimos saludados por un hombre pequeño y sonriente, que fue nuestro anfitrión durante nuestra estadía. Nos mostró el lugar, llevándonos a la casa comunal donde todas las mujeres estaban preparando comida, y hacienda chicha. Nos hizo sentar y comenzó a enseñarnos algunas frases en piaroa. La primera palabra que aprendimos fue *adi’wa*, que quiere decir ‘bueno’, ‘bonito’. Nos explicó que éramos gente *adi’wa*, y que yo era *adi’wahu*, la forma femenina. Desde el principio, nos hizo sentir seguros y contentos, y nos dio un plato de hígado de huangana cocido. Después nos enseñó donde dormir cómodamente, y al día siguiente nos despidió, invitándonos a regresar para vivir con ellos por un tiempo.

¿Quién era este gentil hombre? Tengo que admitir que pensamos que era un anciano gracioso que no tenía utilidad en los procedimientos ceremoniales, y que podía perder su tiempo con nosotros. Bueno, pues luego supimos que este hombre adorable era el *ruwa*, el gran y poderoso líder ceremonial y dueño de este festival espectacular que duraba un mes. La mayoría de los que estaban ahí eran sus invitados de las comunidades vecinas. El *Sari* es el ritual más peligroso realizado por los *ruwatu*. Es la ceremonia de fertilidad, de ‘aumento’, de multiplicación, gracias a la cual la selva se llena de presas de cacería. Este ancianito era el responsable por toda la producción del *Sari*, incluyendo la protección de todos los participantes para que no sean atacados por los espíritus de los muertos gritando, que ansían estar junto a sus parientes vivos y quieren robárselos para llevárselos a la ‘tierra de los muertos’. También quieren robarse a la hermosa música del *Sari* festival. Es el festival en el que el *ruwa* ceremonial inicia a los jóvenes varones en la casa ceremonial: les

⁷ Ver Serena Heckler (2004) sobre los poderosos cultivadores (*ruwahu*) piaroa de la actualidad, que son claramente iguales a las ‘grandes mujeres’ de los 1960’s.

administra sus primeros rituales para que obtengan habilidades de cacería. Este festival termina en un gran momento ritual en el que todos los adultos son golpeados (ligeramente) debido a su culpa por haber consumido carne de cacería, lo cual es considerado *ipso facto* un acto de canibalismo: todos los animales del bosque fueron alguna vez seres humanos, y siguen siéndolo en los otros mundos del multiverso. Este anciano era el líder chamán más poderoso de la tierra piaroa. En este festival, él transformó a los humanos que vivían debajo de la tierra en animales de cacería para que sean comidos por su gente. Le dio a los jóvenes varones las fuerzas de pensamientos de las cajas útero de cristal de la diosa *Chehehu* para que pudieran, por medio de ellos, cazar a sus animales.

¿Por qué las personas más poderosas entre los piaroa también son las personas con la actitud más humilde? Cada poderoso *ruwa* que conocimos, se presentó ante nosotros de la misma manera: alegre y bromista, vestido simplemente, con gracia respetuosa, anfitrión generoso. También me explicaron que todos los hombres son *ruwatu*, y todas las mujeres *ruwahu*, porque todos han recibido las fuerzas de pensamientos de los actuales dioses *Tianawa* para controlar las habilidades necesarias para el uso diario de las artes culinarias y la vida social apropiadas a su género. Desde la infancia, el *ruwa* les da instrucción formal sobre las habilidades de la convivencia⁸. Cuando las muchachas menstrúan por primera vez, atraviesan un ritual junto con el *ruwa*, por medio del cual reciben las fuerzas de pensamientos de las cajas útero de cristal de los dioses que les permiten controlar su propia fertilidad,⁹ y por lo tanto, ser responsables por el nacimiento de sus hijos. Cuando los muchachos llegan a los doce años, reciben ritualmente las fuerzas de pensamiento para convertirse en excelentes cazadores y pescadores. Esas 'lecciones' pueden continuar, si la persona lo desea, hasta más tarde durante su vida: las capacidades siempre son un asunto relativo, y en gran parte, son escogidas por las personas. Solamente unas cuantas personas tienen la inteligencia y el deseo de atravesar las penurias necesarias para convertirse en grandes *ruwatu* o *ruwahutu*. Sin embargo, como Jesús, el hijo mayor de dieciocho años de Carlos me explicó entre bromas: "¡Yo también soy un *ruwa*!" Sorprendida, en gran parte debido a que él era generalmente muy humilde con respecto al conocimiento chamánico, le pregunté, ¿cómo así? "Bueno", me contestó, «¡Soy el *ruwa* de mi hamaca, el *ruwa* de mi pene!» Básicamente, lo que me decía era que, por cierto, él era el dueño (responsable) de su propia sexualidad. Al principio no lo comprendí, pensando que *solamente* estaba bromeando. Sus palabras cobraron más sentido con el siguiente relato sobre los tiempos míticos,

⁸ Ver los artículos en Overing & Passes 2000 (eds.) para ejemplos de pueblos amazónicos que valoran el arte de la convivencia, y que también son altamente reflexivos sobre las dificultades de lograr dicha convivencia.

⁹ Los piaroa me dijeron que antes, los *ruwatu* sabían los cantos para evitar embarazos, Me explicaron que habían perdido ese conocimiento. Sin embargo, después del ritual para su primera menstruación, la muchacha es considerada como responsable por su propia fertilidad: ella escoge cuándo embarazarse y de quién.

frecuentemente incluido en los cantos nocturnos de los *ruwatu*, especialmente, en las casas comunales donde habían muchos adolescentes. Es uno de los relatos favoritos de este grupo de edad, y les encantan contarlos. Trata sobre el día en que los piaroa perdieron sus brillantes anos y genitales de color azul cristal. A mí también me gustó este episodio. La historia, una versión contada en 1977 por un hombre, cuyo nombre también era Jesús, dice lo siguiente:

Los piaroa perdieron sus brillantes anos azules

Paruna (el dios creador de los bienes de la gente, y esposo de *Cheheru*) no podía encontrar plantas alucinógenas *yopo* (*Banisteriopsis*) cerca de su casa, entonces se fue de viaje a Caracas para buscarlas. Durante ese tiempo, *Wahari* (el dios creador de la gente, y hermano mellizo de *Cheheru*) decidió visitar la casa de *Paruna* y su hermana. Tampoco no podía encontrar plantas de *yopo* en su propia casa, y pensó que podría obtenerla en casa de su cuñado. Para conseguirla, *Wahari* copuló con su hermana *Cheheru*. Y, de esta unión con *Wahari*, *Cheheru* sacó una planta de *yopo* de su propia vagina y se la dió a su hermano. Mientras tanto, *Paruna*, todavía de visita en Caracas, estaba observando lo que sucedía en su casa por medio de la fuerza de sus pensamientos: y vio que *Wahari* estaba tranquilamente moliendo *yopo* - ¡y que a su lado *Cheheru* estaba acostada desnuda en su hamaca! ¡*Paruna* sabía que no había *yopo* en su casa! Furioso, *Paruna* regresó apurado para exigirle a *Wahari* que le contase donde había encontrado ese *yopo*. El arrogante *Wahari* le contestó, como si nada, que crecía cerca a la casa de *Paruna*. ¿No lo había visto? Los dos cuñados comenzaron a discutir a causa del incesto de *Wahari* con *Cheheru*, sin poder parar. Todavía siguen discutiendo hasta el día de hoy, en los confines de la tierra. Fue en ese momento, en el instante en que la querrela comenzó entre *Paruna* y *Wahari*, que los piaroa perdieron sus brillantes anos y genitales de color azul cristal. *Desde que perdieron su brillo colorido, los piaroa han podido ordenar su propia sexualidad por medio de sus pensamientos en vez de por medio de sus anos.*

Tanto los hombres como las mujeres deben reflexionar sobre las consecuencias de sus vidas sexuales. Los piaroa, de ambos géneros, valoran enormemente su derecho a la autonomía personal en todos los procesos de decisión. *Cha'kwakomene!* ('¡Es mi manera de hacer las cosas!'). Esta afirmación enfática de autonomía, o propósito, personal era a menudo proferida cuando alguien les hacía una pregunta sobre por qué hacían tal o tal cosa. La única 'regla' o 'restricción' que yo jamás haya visto a una persona piaroa admitir, es que un joven varón tiene que permanecer en la casa de la muchacha que ha embarazado - y quedarse ahí a lo largo de todo el embarazo. Para protegerla a ella y al feto, es necesario que todas las noches participe en el coro que responde al canto del *ruwa*. Si él no cumpliera sus obligaciones, y la muchacha o el feto se enfermasen - o peor aún, muriesen, el debería pagarle a los padres de ella una multa muy pesada. ¡Claramente, esto era un incentivo para pensar cuidadosamente antes de embarazarse a alguien!: ser el *ruwa* de su pene, y la *ruwahu* de su vagina, en vez de actuar de manera insensata por el ano - la vida de los sentidos.

La autonomía personal es un concepto social, tal y como lo explican los piaroa: uno siempre debe tomar en consideración el efecto que nuestras propias acciones puedan tener sobre los demás. Uno no debe de hacer daño a los demás.

El control de su propia fertilidad es el punto crucial. Los locos dioses creadores nunca fueron capaces de manejar su fertilidad. Eran controlados por sus deseos salvajes, y su fertilidad residía en sus partes inferiores. Dominados por la arrogancia, nunca fueron capaces de dar a luz a una progenitura de manera normalmente humana. La mayoría de la fertilidad mítica es una *folía* terrible, por medio de defecaciones (diarrea), vómitos proyectiles, y violentas expulsiones de gases del cuerpo. Este es el gran contraste entre la monstruosa fertilidad de los dioses creadores y la fertilidad controlada que los piaroa entienden como la única manera de reproducirse propiamente humana, una fertilidad que es un asunto *social*. Fue al estudiar el lenguaje de los cantos de manera más intensa en 1977, gracias a las enseñanzas de los *ruwatu* de varias regiones de la tierra piaroa, y con la ayuda de interpretación dedicada de varios jóvenes piaroa, que adquirí un mejor conocimiento de la cosmología piaroa y de su violenta cosmogénesis – y por consecuencia, también de la socialidad piaroa (y de las razones por las que colocan tanto énfasis sobre lograr una convivencia buen humorada).

Llegué a prestarle especial atención al tema de las excreciones corporales, y de sus diferentes potencias fertilizantes. Para los piaroa, la creación fue llevada a cabo de tres maneras: intencionalmente benévola, intencionalmente malévola, o por inadvertencia. Ahora nos estamos acercando a la manera cómo los piaroa comprenden las conexiones entre los eventos grotescos de los tiempos de la creación (tal y como son desplegados en los cantos de los *ruwatu*) y los días actuales de la socialidad. El comportamiento del supremamente poderoso *ruwa Wahari*, claramente, no era del tipo que podría engendrar relaciones familiares. ¡Arrogantemente, mandoneó a sus parientes, pensando en cómo matarlos! En cambio, dentro de la comunidad piaroa, es inaceptable que alguien le de órdenes a otro, y es especialmente indebido que un poderoso *ruwa* lo haga. El líder chamánico debe de mostrar preocupación por la salud de los miembros de su familia extensa. Desafortunadamente, la voluntad de *Wahari* se envenenó con todas las trampas tentadoras que el dios creador de las artes culinarias, *Kuemoi*, le puso. Perdiendo todo el sentido de la compasión por los demás, *Wahari* se volvió un compañero traidor. En lugar de hacer la vida placentera para los piaroa, tal como era su primera intención, por accidente (y luego, viciosamente) creó la mayoría de las penurias de esta vida – especialmente la mala salud, y los derrames de sangre por orificios inesperados o en momentos sorprendentes.

Los dardos de la pucuna de *Wahari* embarazaron perversamente a Tucán, cuya sangre derramada creó un abortó. La fertilidad de tipo mítico es notablemente asociada tanto a la violencia como a la perversidad, a la sexualidad desviada. Y, como mencionamos, la creación es a menudo unida a la defecación y la diarrea, o a

la expulsión de sustancias de varios orificios del cuerpo – el ano, la vagina, y la boca: intentos fallidos de conseguir una creación más constructiva. En el canto sobre Tucán, se entiende que su vómito sangriento tiene poderes *masculinos* fertilizantes parecidos al semen. Como el curare proviene solamente de una fuente de fertilidad masculina, las presas de caza muertas con curare son peligrosas para las mujeres. De igual manera, la sangre menstrual y de post-parto, fuentes de fertilidad puramente femeninas, son peligrosas para los hombres.

Las plantas de curare a las que la sangre de Tucán dio nacimiento no son, sin embargo, la fuente de la resina que los piaroa utilizan hoy en día para hacer el veneno de cacería. Las ‘plantas’ de Tucán son, más bien, las enfermedades de los abortos, que son de por sí, embarazos perversos. El intento de *Wahari* de crear un curare de cacería útil no sirvió de nada: en lugar de eso, creó una enfermedad terrible que él proclamó para el futuro de la gente. Y este escenario se repitió en *todos* sus intentos de crear sus propias artes culinarias. Los cantos que tratan sobre los intentos de *Wahari* de crear leña, anzuelos, arcos y flechas, curare, y todo lo demás, muestran que estos condujeron a los demás horrores que creó. Todas creaciones perversas, enfermedades horribles, gonorrea, parálisis, ceguera, hongos de la piel, quemaduras, dolores de garganta. La peor mala jugada de *Wahari* fue invitar a todos sus parientes de la selva a una gran fiesta. Anfitrión generoso, los emborrachó totalmente, y después comenzó a transformarlos en animales de cacería. Les quitó todos los pensamientos que les permitían utilizar las verdaderas, efectivas, artes culinarias para hacer chacra, cazar, pescar, y en su lugar les dio por “pensamientos” sus propias creaciones perversas, por medio de las cuales los animales de hoy pueden impregnar a la gente de la tierra piaroa con todas las enfermedades de las que sufren desde entonces. En represalia por su mal proceder, los propios parientes de *Wahari* lo cazaron como si fuese una presa de cacería en el bosque, y le dispararon a muerte.

En *Maparæku*, la primera cosa importante que aprendí de los cantos de Carlos fue que él estaba protegiendo nocturnamente a los miembros de su comunidad contra estas ‘enfermedades de los animales’. Su hijo nos advirtió que debíamos tener cuidado de no caminar sobre la orina o los excrementos de los animales en la selva, porque era especialmente por medio de estas excretas que las enfermedades eran contagiadas a los seres humanos. Jesús explicó que el olor de estas excretas era un potente conducto de enfermedad, así como el olor de la sangre de los animales. Varias veces, me encontré con cazadores y sus esposas cuidadosamente desangrando en el río a los animales de cacería de gran tamaño, como una huangana, y limpiándola bien, preparándola para ser cortada de manera segura para comer.

Fue después que comprendí que según el pensamiento piaroa, existe una unión estrecha entre las excretas perversas de los tiempos de la creación, las excretas de los animales que traen enfermedades, y las excretas de los seres humanos. Estos tres tipos de excretas tienen poderes de impregnar perversamente a los demás. Fue gracias al tiempo pasado estudiando el canto de Jose Luis sobre el origen de la creación por

Wahari del “curare” de Tucán que pude comprender que las excretas, en general, era poderosos medios de impregnar perversamente a los demás, y por lo tanto comprender que la enfermedad es un proceso de impregnación con un efecto inverso a la procreación. Dos jóvenes, Jesús y Antonio, trabajaron con entusiasmo con nosotros para comprender el lenguaje de este canto, y los matices de sus complejas metáforas. Para ayudarnos a comprender, solían bromear y hacer juegos de palabras, uno de sus pasatiempos preferidos de todos los días.

A Antonio y Jesús les gustaba indicarnos las conexiones existentes en su idioma sobre las excretas del cuerpo. Nos explicaron que todas las excretas del cuerpo son llamadas *i'sæwa*, pero, interesantemente, en el canto (sobre Tucán) defecar, vomitar y eyacular eran referidos por el mismo término: *edéku* - o *edekwa'a*, el mal olor resultante de todos estos procesos. Más extraño aún, nos dijeron que la palabra para un aborto, *pui'kwa*, también significa eyaculación. ¿Cuál sería la semejanza? Se me ocurrió, de manera tal vez obvia, que así como una mujer pierde el beneficio de una eyaculación fértil al tener un aborto, un hombre, al eyacular, también pierde su potencia, que se va al cuerpo de la mujer, y no se queda en su propio cuerpo. La potencia entonces se encuentra en ella. Antonio y Jesús, el canto sobre Tucán les hacía pensar en las bromas que los muchachos se suelen hacer cuando alguien se tira un pedo. Los pedos, entre los piaroa, así como otros pueblos amazónicos, dan mucha risa. Antonio y Jesús me dijeron que los ‘pedos’ en su idioma se llamaban “humo de mierdas” (*tité iso'pha*). Los muchachos tienen muchas bromas sobre suegros para contarlos cuando alguien se tira un pedo. Tienen un amplio vocabulario para expresar ideas como: ‘¡tu suegro está cagando!’ o ‘¡está gritando!’ o ‘¡está vomitando!’ El que hace las bromas también puede decir algo como ‘¡estás vomitando a tu suegro!’’, refiriéndose a las drogas alucinógenas tomadas por los hombres causando vómito. Hacer comentarios como estos, es una diversión burlona, pero la intención por detrás va más allá y se trata de deseársle buena salud al amigo que se tiró un pedo, algo así como la expresión en alemán ‘*gesundheit*’, cuando alguien estornuda. El suegro del muchacho es, por cierto, un hombre con mayor conocimiento que su yerno. Es un *ruwa* más poderoso. Como tal, sus excretas corporales – su sudor, su orina, la cera de sus orejas, sus excrementos, sus pedos – son peligrosos para la salud de los que viven con él y que tienen menos conocimiento. Al tirarse un pedo, el joven está librándose de la contaminación que su suegro le impartió. Su ‘pedo-humo’ es, sin embargo, también un peligro para sus amigos, implicando la transferencia de dañinos poderes hacia ellos.

Una y otra vez, como Antonio y Jesús solían enfatizar, las evidencias apuntan hacia la sexualidad, la fertilidad, y la posible perversidad de todas las funciones corporales y las excretas del cuerpo.¹⁰ En las narraciones de los cantos, frecuentemente

¹⁰ Para discusiones sobre las sorprendentes asociaciones semánticas en el idioma piaroa sobre los peligros mutuos de los géneros, véase Overing 1986.

se expresa el lado cómico de estos peligros. En el relato mítico cantado por Carlos y José Luis sobre la creación de la gente por Wahari, se dice que hizo los sesos de la gente con el pus de los chupos de sus enfermedades venéreas (¡Wahari hasta nació dentro de las cajas de cristal de gonorrea de Tapir/Anaconda!). El *nombre* de esta caja de gonorrea, como Antonio y Jesús (2) nos informaron, es “viejo lujurioso” (*unæsaɣu*). Los chupos llevan el mismo nombre, *ivá mæruwa*, así como las marcas faciales que expresan el conocimiento de la menstruación de una mujer. Esta pintura facial es llamada *k'eræu*, y está relacionada a las temidas paranoia y megalomanía, de las que Wahari sufre continuamente, y que causan su comportamiento tiránico. Los hombres y las mujeres son iguales en sus peligros – así como en sus utilidades – el uno hacia el otro. Las excretas de cualquier adulto pueden ser peligrosas para los que viven con ellos, las más peligrosas siendo, por su puesto, las de un poderoso chamán-líder (quien, inevitablemente, también es un suegro).

Por otro lado, esta transferencia de poder entre la gente que vive junta es crucialmente procreativa en el sentido positivo. Según los piaroa, el recibir la vida es un proceso continuo y complejo. Se considera que un número de factores, actos, y acontecimientos, contribuyen a la creación de las fuerzas de vida propias de una persona. El acto de entregar conocimiento es un acto reproductivo: es el trabajo que procrea. A medida que la gente se va volviendo más saludable, tanto mentalmente como físicamente, también se vuelve más concedora y hábil en las artes culinarias: incorpora en sus cuerpos más y más de las ‘fuerzas de pensamientos’ (*takvanya*) creativas y fértiles de las cajas de cristal de los dioses, que les permiten vivir una vida habilidosa y fértil en esta tierra. La gente que vive en comunidad está continuamente involucrada en un proceso de creación mutua por medio del principio de la transferencia de los poderes creativos. Todo el trabajo que una persona hace contribuye a la entrega de vida a los que son miembros de la misma comunidad. Los parientes son creados no solamente por las capacidades reproductivas de las parejas de casados, sino también por medio del trabajo continuo llevado a cabo por los que están diariamente en contacto cercano. Cuando comen la comida procesada, o cazada, por los demás, las personas incorporan dentro de sí a los poderes personales de sus ‘vidas de los pensamientos’. La comida que uno come es usualmente tanto el resultado de los esfuerzos de los demás como de uno mismo, y como tal, es un producto de *sus* pensamientos tanto como de los pensamientos propios. Durante la vida diaria, la gente está rodeada de poderosos productos de los pensamientos de otros – sus pucunas y trampas, sus peines y hamacas, las plantas de sus chacras, sus niños, su risa y lenguaje, el canto del *ruwa*, y hasta la casa en que viven...

Pero, las capacidades que los piaroa reciben de las cajas de cristal de los dioses para las artes culinarias continúan siendo las mismas que el terrible *Kuemoi* creó. En sus manos, son fuerzas monstruosas de depredación y canibalismo. Los dioses benévolos de la actualidad, en cambio, limpian continuamente estas fuerzas violentas de los tiempos míticos, volviéndolas hermosas antes de entregárselas a los piaroa,

para que cada cual las guarde de manera segura en el interior de sus 'cuentas de conocimiento' (ver Overing 1985b, 1989). Cada persona debe ser vigilante con estas fuerzas interiores de los dioses para no causarse daño a sí mismo, o a los demás con quien uno vive. Cada cual tiene la responsabilidad de limpiar continuamente y embellecer sus fuerzas internas de vida, y de reflexionar constantemente sobre su uso. Cada noche, el poderoso *ruwa*, el chamán líder, gasta muchísima energía limpiando y embelleciendo estos poderes de brujería por medio de los cuales viaja por el multiverso. Esta limpieza es necesaria para lograr su fuerza, y proteger a todos los que viven con él. El uso inteligente de estos poderosos dones de los dioses permite que la gente viva una existencia social en la comunidad fértil, tranquila y segura. Una vida en la que ningún tirano loco puede existir. Por lo menos, ésta es la teoría. En los hechos, es imposible que alguien pueda mantener el completo control sobre las fuerzas de vida perversas dentro de sí. Este es el dilema que los piaroa enfrentan diariamente: las fuerzas de vida incorporadas en sus cuerpos que las personas no pueden domesticar son expulsadas como excretas. Estas excretas – semen, sangre menstrual, orina, sudor, pus, vómito, excrementos, abortos – son considerados como particularmente potentes, pero son manifestaciones no controladas de la fertilidad de la persona, con una potencia perversa de impregnar a los parientes con enfermedades.

Sin embargo, las excretas son importantes para la salud y el poder de las personas. Como José Luis me explicó, se considera que una mujer que menstrúa está botando sus propias fuerzas incontroladas, algunas de las cuales son las fuerzas de las otras personas con las que vive que ha incorporado por inadvertencia. No obstante, hay un precio que pagar. En un canto de lamentación, escuché una vez a una mujer contando su culpa por la menstruación, su preocupación por estar sometiendo a sus hijos y a los hombres jóvenes al olor de su sangre. José Luis nos dijo que los chamanes también menstrúan, con un resultado muy similar al de las mujeres. Un chamán adquiere sus grandes poderes de brujería por medio de ritos de desangramiento menstrual dos veces al año. Para menstruar, se atraviesa la lengua con la cola de una raya. Al hacer esto, bota toda la 'suciedad', o la fertilidad incontrolada que ha acumulado de los otros miembros de su comunidad, como por ejemplo, de la sangre menstrual de sus mujeres. Este ritual también le permite 'mantener sus pensamientos en orden', limpiar sus perversidades incontroladas. Por lo tanto, contribuye a evitar que él se convierta en un tirano. El gran *ruwa* debe de velar cuidadosamente para detectar cualquier signo de *hybris* en su comportamiento personal.

La fertilidad incontrolada lo hace a uno insocial. Para los jóvenes, esto lo puede conducir a la diarrea, al reírse inadecuadamente, y en general, al volverse exigente y difícil de convivir. Los jóvenes son curados por los chamanes, quienes les administran una limpieza para colocar sus 'pensamientos en orden'. Pero la fertilidad incontrolada de un chamán es un asunto mucho más serio (Overing 1985b). El chamán

está involucrado con algunas de las fuerzas más peligrosas del multiverso: si se envenena con ellas se puede volver truculento, egocéntrico, agresivo, hasta paranoico – punzante en vez de divertido. En lugar de bromear, molestaría a los demás, causándoles rabia. A menudo los piaroa me hablaron, y en gran detalle, sobre las maneras cómo se protegen contra la posibilidad de que un tirano aparezca entre ellos. Tanto los hombres como las mujeres observan detenidamente el comportamiento de un poderoso *ruwa* para detectar signos de una falta de dominio. Una vez, en Maparæku vi a un grupo de mujeres que le estaban haciendo bromas a Carlos, molestándolo por haberse burlado demasiado duro de la comida de la ‘gente blanca’ (lo habíamos ofendido sin querer al haberle ofrecido de comer fideos con sardinas cuando él nos estaba enseñando sobre los cantos) Todo el mundo observó cuidadosamente a Carlos durante el tiempo en que progresaba para convertirse en un poderoso *ruwa*. Nadie se refería a él como ‘*ruwa*’ hasta que no hubiese presentado exitosamente los tres grandes festivales del peligroso *Sari* - sin que ningún niño muera ni se enferme. Solamente después se le reconoció como *ruwa*. Al proteger a todos los niños de los espíritus hambrientos de los muertos, demostró su ‘dominio’ sobre sus pensamientos – por lo menos hasta ese momento.

Capita, un antiguo poderoso *ruwa* que vivía en una comunidad vecina de Maparæku, no logró hacer esto tan bien. Enloquecido de celos cuando los miembros de su comunidad comenzaron a dejarlo para irse a vivir con Carlos, comenzó a maldecir y a enviar hechizos para atacar a los niños de su rival, y hasta de otras comunidades. Capita creía que todo el mundo estaba hablando mal de él, diciendo mentiras sobre él. Estaba sufriendo de paranoia, la enfermedad de locura de *k’eræu*, la enfermedad de ‘girar en círculos’, de ‘caer’ de Kuemoi. Estaba sufriendo de la falta de control del tirano. De manera inusitada, todos los *ruwatu* del territorio se reunieron, y decidieron que la voluntad de Capita había sido irremediamente envenenada. Para evitar más violencia en el futuro, tomaron la decisión de quitarle ceremonialmente todos sus pensamientos para la práctica chamánica, una tarea que emprendieron de manera exitosa. Después de esto, Capita se quedó viviendo solo con una niña huérfana que lo cuidaba. Ocasionalmente, sin embargo, Carlos lo invitaba a Maparæka para cantar con ellos de noche. Ya no había peligro, ya no tenía más las fuerzas de un poderoso brujo.

Evitando al tirano: La poética del igualitarismo

Lo que podemos percibir en el acto de narrar (*performance*) los relatos míticos es una filosofía política plena que afirma claramente, y con todas las letras, la necesidad del igualitarismo como el único camino posible para un modo humano de vida social. La preocupación política existente es la de impedir la emergencia del tirano. En el relato de las escenas míticas, los narradores revelan códigos de decoro y las artes de la *folía*: uno aprende aquellas formas de *folía* que permiten una existencia cómoda y apropiada, y aquellas que son destructivas. De este modo, la narración de

Los relatos revelan las lecciones sutiles de la *folía* de dos filos. El retrato de Erasmo del mensaje de Dama Locura¹¹ se encaja bien en este caso.

Una buena razón por la que los piaroa rechazan inflexiblemente una existencia estructurada y cercada de reglas, es que las reglas y las regulaciones son demasiado literales para tomar en cuenta las incongruencias cósmicas o sociales. La solución jerárquica a la socialidad es demasiado directa para tomar en cuenta las ironías absurdas de la existencia humana, y los rasgos grotescos escondidos en ella (Overing 2003, 2004). Para los piaroa, los *matices* de las relaciones interpersonales, las *condiciones* *ativas* son demasiado complicadas – intelectual y afectivamente – así como también las intrusiones del paisaje cósmico traicionero e indómito dentro del ámbito de lo social. Este paisaje continúa existiendo en el *aquí y ahora*. El multiverso piaroa está motivado, animado, con mucho espacio para paisajes míticos malévolos. Se puede comprender por qué, desde el punto de vista piaroa, la cuestión política crucial es la siguiente: frente al fundamento mítico del desastre social y de la monstruosidad en el que aún deben de operar hoy en día, ¿cómo pueden realizar el arte de la vivencia social? Existe en esta cuestión una psicología social con la que los conceptos antropológicos no consiguen lidiar bien, y lo mismo puede decirse con respecto a la cuestión de los procesos igualitarios *versus* los jerárquicos. Ciertamente, el igualitarismo piaroa, depende del uso continuo de múltiples niveles de *tropos*, del uso sorprendente de la poética y del reconocimiento de los méritos de un fuerte sentido del humor del insulto.

Mi conclusión es que las sensibilidades sociales y políticas de los piaroa están moldeadas por una rica filosofía de la *folía*. De esta manera, en vez de reglas sociales y regulaciones, existe la necesidad de una psicología social matizada, esa filosofía exuberante de la *folía*, una evaluación constante de la *folía* cósmica. La *folía* está en el *corazón de lo social*. *La condición social humana sólo puede ser realizada por medio del espíritu de la folía*.

En otras palabras, el vínculo entre la poética piaroa (que evoca a los absurdos profundos de la existencia humana) y sus prácticas sociopolíticas es, hablando de manera “sociológica”, un factor clave. Cada persona piaroa posee en sus bellas cuentas interiores de vida las fuerzas para comportamientos tiránicos locos. Está quedando claro que nuestra noción de lo “sociológico”, más que muchas otras nociones fundamentales, necesita de una buena limpieza general.

¿Por qué el género de lo grotesco?

El género de lo grotesco es usado de forma calculada por las narraciones míticas piaroa. ¿Cuál es su tarea? En esto, la sabiduría depende de la comprensión

Se trata de una referencia a la obra de Erasmo de Rotterdam *El Elogio de la Locura (folía)*, cuya persona en algunas traducciones aparece como la «señora Estulticia».

del mensaje de lo grotesco. ¿Por qué debería de ser así? Mientras este saber sea parte integral de una doctrina igualitaria amazónica, no corresponde al saber convencional de la teoría sociológica modernista. ¿Por qué debería de ser así?

En parte, es de toda esa “corporalidad” que depende lo grotesco. La teoría modernista despoja al cuerpo de su escondrijo. Además, durante los siglos XVIII y XIX, los estudiosos occidentales mantuvieron una visión peyorativa de los grotesco, juzgándolo como una especie vulgar de lo cómico, destituido de seriedad. Era visto como un género de exageración ridículo y de *lo fantástico*. Más recientemente, han surgido interesantes re-evaluaciones del poder de este género, en parte debido al importante trabajo de Bakhtin sobre la poética y la fuerza política de lo grotesco.

En las evaluaciones recientes, una observación altamente interesante y relevante para nuestro *acercamiento* sobre la fuerza política de lo grotesco, es que se trata de un género más vinculado *al realismo* que a la fantasía. Ahora podemos hablar enfáticamente, y con razón, de su potencial como una fuerza *sociológica*. Es verdad, lo grotesco es extravagante. Pero no *es fantástico*. Nuestro acercamiento es que, por más extraño que sea el mundo grotesco, también es nuestro mundo (Bakhtin, 1968; Thompson, 1972). Defiendo el argumento que, al pertenecer a este género, el acto de narrar mitos tiene como primer y mayor objetivo expresar la naturaleza problemática de la existencia. Lo grotesco nos sacude en el sentido de transformar nuestra perspectiva sobre lo que la realidad realmente es. Nos hace ver el mundo real de otra manera. La sabiduría de una narración de un mito bien hecha es alcanzar esta meta. En el caso de los piaroa, el género de lo grotesco revela la locura del déspota: el déspota como bufón. El tirano a-social, solitario, con poder monstruoso y excesivo (el tirano es incapaz de establecer relaciones personales). Hace que el público se acuerde de que el mejor antídoto contra las pretensiones de grandeza y la avaricia es el espíritu de la irreverencia bromista. También hace que el público se acuerde del valor del humor para consigo mismo, puesto que todos los absurdos de su paisaje mítico están, por así decir, dentro de cada persona. Todas esas habilidades (de las artes culinarias) que, por un lado, propician la autonomía personal para cada adulto, masculino o femenino, y que posibilitan una comunidad de relaciones sociales, pueden, por otro lado, ser fácilmente *destruktiva de dicha vida*, de dicha sociabilidad, de la libertad de la autonomía personal. Esta es el daño de la *folia* cósmica. Las relaciones igualitarias de convivialidad realmente deben ser cultivadas.

Como Peter Berger (1997) sugiere, lo cómico como modo de conocimiento ofrece una percepción de este lado bajo de la *folia*: sabiendo esto, y entrenándolos a la luz de esta sabiduría, podemos por algún tiempo, por lo menos, engañar las incongruencias cósmicas y cómicas de la existencia. Las *artes* de la *folia*, el papel que tienen en la realización de una socialidad cómoda, su relación con el conocimiento, y sus posibilidades, políticamente hablando, de libertad, puede ser buenas pistas de investigación para los antropólogos.

Los piaroa conocen muy bien los peligros de la relación entre saber y poder. En la vida cotidiana, siempre están atentos a las señales que indican la emergencia de un tirano, de esa tiranía y egoísmo, de ese ego lleno de sí que se vuelve irrespetuoso de las relaciones personales, que se vuelve desdeñoso de la dignidad de los demás dentro de la comunidad en que vive, que ignora el carácter relacional del poder. La tiranía *es una bobera, una tontería*; debe ser ridiculizada. Tal vez podemos entender mejor el hecho que el sentido occidental abstracto de Sociedad, con sus reglas jurídicas, sus estructuras jerárquicas, sus mecanismos pesadamente represivos, su impersonalidad – todas esas cosas – son *ofensivas* para la mayoría de los pueblos amazónicos. Diría que los pueblos de la Amazonía tienen una *conciencia de poder* bien desarrollada, y una rica poética para expresarla. La libertad es una cuestión política para ellos.

Conclusión

Hoy en día tenemos necesidad más que nunca de entablar el diálogo con aquellos que tienen formas narrativas diferentes de nuestras narrativas sobre la comunidad y la sociedad, la igualdad y la libertad. Nuestra manera monológica de proceder ha causado daño repetidas veces a los pueblos del mundo. Valores como ‘libertad’ e ‘igualdad’, siempre hacen parte de los marcos particulares de las actividades sociales, incluyendo sus historias particulares.¹² En nuestro caso específico, estos valores emergen dentro del contexto de una sociedad estratificada, aunque dividida en otras configuraciones jerárquicas a lo largo del tiempo.

En los últimos veinte años, los gobiernos europeos, y especialmente en Gran Bretaña, la “cultura de la auditoría” ha conducido a un aumento draconiano del control gubernamental sobre las universidades (ver, en especial, Sue Wright y Chris Shore 1999, 2000; Wright 1998, 2003). Esta cultura de la auditoría y prestación de cuentas se funde con las tecnologías de policiamiento y gerenciamiento – las técnicas de la administración corporativa – modeladas en los valores del mundo de los negocios. La “prestación de cuentas” está considerada como el modelo de eficiencia. La vigilancia constante de la “productividad” tan deseada. Por lo tanto, los académicos no podemos, por medio de nuestro trabajo intelectual, transformar fácilmente estas fuerzas de estratificación. Tal vez no sirva de nada sugerirle a los auditores y los políticos que la productividad académica aumentaría muchísimo si es que las tareas de liderazgo fuesen llevadas a cabo con las ‘artes de la convivialidad’, o con un sabio espíritu de *folía* y una poética de la práctica. Tampoco sería una buena estrategia, por más tentador que parezca, que los académicos interactúen con los administradores con un espíritu de irrelevancia burlona, desmantelando todo signo de grandiosidad. Este juego sería considerado ‘fuera de orden’ y muy tonto –

¹² Como Charles Taylor (1985:276-277) sostiene, la noción de ‘iguales’ no tiene una realidad independiente de cómo es inserta en un contexto específico de prácticas y un horizonte de entendimiento.

un signo de debilidad. Generalmente, los líderes occidentales le dan mucho valor al protocolo formal. En los asuntos 'serios' de administración y gobiernos, las relaciones permanecen formales, y en gran parte exentas de sentido del humor. Atributos que los pueblos amazónicos verían como una ruptura del liderazgo (el dar órdenes rígidas o pronunciarse sobre reglas y reglamentos, demostrar arrogancia y condescendencia, procedimientos de distanciamiento), para nosotros occidentales son, al contrario, consideradas necesarias para los procesos burocráticos dentro de nuestras universidades y nuestros gobiernos. No obstante, la globalización tiene muchas facetas. Junto con la globalización uni-direccional y no dialógica, también hay una globalización que está sustentada en la estética de la diversidad, la 'poética de la relación', como Glissant dice (1990, 1996, 1997; también ver Passes 2003). Este universo sin fronteras de relaciones pluralistas fomenta un tipo de relación que refleja un estilo de pensamiento no-absolutista, no-esencialista. Por medio de esto, las conversaciones académicas con interesantes Otros pueden ciertamente prosperar.

Por otro lado, no hay ninguna razón que los académicos estemos encuadrados por los valores de juicio de la burocracia y la auditoría. Cuando de enseñanza se trata, día a día debemos crear y defender un horizonte de referencia diferente. Este es un horizonte gracias al cual el espíritu de 'colegialidad' (*collegiality*)¹³ puede ser promovido. Un espíritu de colegialidad es el único adecuado para una comunidad de iguales que depende tanto de la mutualidad afectiva como intelectual. La orientación de valor que engendra el espíritu de colegialidad también cultiva la tranquilidad, el buen ánimo, y el juego de amplio ámbito, necesarios para el pensamiento creativo. Con esta finalidad, los académicos pueden encontrar inspiración en las filosofías amazónicas de la *folía*. La salud creativa de las comunidades de académicos, así como la de los pueblos amazónicos, requiere de un sentido de comunidad que junte la estética, el valor moral y la socialidad en las prácticas del día a día. Aquí estoy apelando a la supervivencia de una filosofía dentro de nuestro propio pasado, pero a una filosofía más renacentista que iluminista.

Por medio de un fuerte espíritu de colegialidad, podemos comprendernos mejor, conscientes de los monstruos dentro y fuera de nosotros mismo y de los demás. Cabe anotar que la propia manifestación de un comportamiento de *folía* concedor sería un signo de que las habilidades usadas por los académicos en sus prácticas diarias están, efectivamente, manteniendo a la *hybris* y a la tiranía (incluyendo la nuestra propia) bajo control. Es por medio de las habilidades de lo lúdico que se puede generar buen ánimo. Y, es solamente por medio del buen ánimo que los académicos pueden ser capaces de crear redes de 'colegialidad' amplios, fluidos y pluralísticos, a través de las cuales establecer conversaciones interesantes, y al hacer esto, encontrar otras maneras de ver el mundo.

¹³ La palabra *Collegiality* en Inglés se refiere al espíritu de compañerismo, honestidad y respeto intelectual mutuo existente entre los miembros de los mismos *colleges*, o colegios, de enseñanza dentro de las instituciones universitarias.

Bibliografía

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill and Bryan Turner,
1986 *Sovereign Individuals of Capitalism*, London: Allen & Unwin.
- Amit, Vered
2000 The university as panopticon: moral claims and attacks on academic freedom. Marilyn Strathern (ed.) *Audit Cultures*, pp.215-235, London y New York: Routledge.
- Asad, Talal. (ed.)
1975 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press and Humanities Press.
- Bakhtin, Mikhail
1968 *Rabelais and his World*, Cambridge, Mass: MIT Press
- Baier, Annette
1994 *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass: Harvard university Press.
- Bauman, Zygmunt
1995 *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- Belaunde, Luisa Elvira
1994 Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes* 80: 95-111.
2000 The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru. Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 209-220, London and New York: Routledge.
2001 *Viviendo Bien: Género y Fertilidad Entre Los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*, Lima: CAAAP.
- Benhabib, Seyla
1992 *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity.
- Berger, Peter
1997 *Redeeming laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. New York: Walter de Gruyter.

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*, London: Routledge.

Brady, Ivan

1991 *Harmony and Argument: Bringing Forth the Artful Science*. I. Brady (ed.) *Anthropological Poetics*, Savage, Md: Rowman-Littlefield.

de Certeau, Michel

1997 *Culture in the Plural*, Minneapolis: University of Minnesota.

1984 *The Practice of Everyday Life*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

de Oliveira, Adolfo

2003 *Of Life and Happiness: Morality, Aesthetics, and Social Life among the Southeastern Amazonian Mebengokré (Kayapo), as Seen from the Margins of Ritual*, Tesis de doctorado, University of St Andrews.

Dumont, Louis

1977 *From Mandeville to Marx*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Echeverri, Juan Alvaro

2000 The first love of a young man: salt and sexual education among the Uitoto Indians of Lowland Colombia, in Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 33-45, London and New York: Routledge.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other; How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.

1998 *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville: University Press of Virginia.

Fardon, Richard (ed.)

1995 *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge.

Feyerabend, Paul

1975 *Against Method*, London: New Left Books.

Gonçalves, Marco Antonio

2000 A woman between two men and a man between two women: the production of jealousy and the predation of sociality amongst the Paresi Indians of Mato Grosso (Brazil), Joanna Overing and Alan Passes (eds.) 2000 *The*

Anthropology of Love and Anger, pp. 235-251, London and New York: Routledge.

Glissant, Edouard,

1990 *Poétique de la relation (Poétique III)*, Gallimard, Paris.

1996 *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris.

1997 *Traité du tout-monde (Poétique IV)*, Gallimard, Paris.

Goodman, Nelson

1968 *languages of art: an approach to a theory of symbols*, New York: Bobbs Merrill.

1978 *Ways of Worldmaking*, Brighton: Harvester press.

Gow, Peter

2000 Helpless - the affective preconditions of Piro social life. Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, pp. 46-63, London and New York: Routledge.

Heckler, Serina

2004 Tedium and creativity: the valorization of manioc cultivation and Piaroa women', in JRAI, Vol. 10, no. 2:241-261.

Hesse, Mary

1984 The cognitive claims of metaphor. *Metaphor and Religion*, Theolinguistics 2, J.P. van Noppen (ed.). Brussels.

Ingold, Tim.

2000 *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*, London: Routledge.

Hymes, Dell

1981 *In Vain I Tried to Tell You: Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia: University of Pennsylvania.

Kidd, Stephen

2000 Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay', in Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 114-132, London and New York: Routledge.

Kulick, Don

1992 *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, self, and syncretism in a Papua New Guinean village*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lagrou, Els

1998 *Cashinahua Cosmovision: A Perspectival Approach to Identity and Alterity*, PhD Thesis, University of St Andrews.

2000 Homesickness and the Cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness. Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 152-169, London and New York: Routledge.

Londoño-Sulkin, Carlos

2000 Though it comes as evil, I embrace it as good: a reflection on the embodied condition of relatedness. Joanna Overing and Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 170-186, London and New York: Routledge.

Macpherson, C.B.

1962 *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford and London: University of Oxford Press.

MacIntyre, Alasdair

1985 *After Virtue: a Study in Moral Theory*, second edition, London: Duckworth.

Mason, Peter.

1990 *Deconstructing America: Representations of Others*, London: Routledge.

Marien, Mary Warner

1988 'Hover Culture': Shifting into Neutral. *Christian Science Monitor*, 5..

Mauss, Marcel

1985 A category of the human mind: the notion of person; the notion of self' (translated by W. D. Halls), in Michael Carrithers, Steven Collins (eds.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, pp.1-25, Cambridge: Cambridge University Press.

O'Donnell, Mike

2003 Dynamics of Change - Impacts on 'Education. Conference Paper, *Dynamics of Change in Higher Education*, C-SAP Centre for Learning and Teaching - Sociology, Anthropology and Politics, 3-4 April.

Overing, Joanna (ed.)

1985a *Reason and Morality*, London: Tavistock.

1985b There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god. David Parkin (ed.) *The Anthropology of Evil*, Oxford: Basil Blackwell.

- 1987 Translation as a creative process: the power of the name, in Ladislav Holy (ed.) *Comparative Anthropology*, pp. 70-87. Oxford: Basil Blackwell.
- 1989 The aesthetics of production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology* 14:159-175.
- 1993 The anarchy and collectivism of the 'primitive' other': Marx and Sahlins in the Amazon. Chris Hann (ed), *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, pp. 43-58. ASA Monographs 31, Routledge.
- 1998 Is an anthropological translation of the 'unhomely' possible, or desirable? *ASCA: Intellectual Traditions in Movement (The Amsterdam School for Cultural Analysis yearbook)*, pp. 101-116.
- 2000 The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian Sociality. Joanna Overing & Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 64-81, London and New York: Routledge.
- 2003a In Praise of the Everyday: Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community. *Ethnos*, Vol, 68:3:293-316.
- 2004 The Grotesque Landscape of Mythic 'Before Time'; the Folly of Sociality in 'today time': an egalitarian aesthetics of human existencepp. Elke. Mader & Ernst Halbmayr, (eds), *Kultur, Raum, Landschaft: Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Südwind, pp.69-90.

Overing, Joanna & Alan Passes

- 2000 Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. Joanna Overing & Allan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, pp. 1-30, London: Routledge

Overing Joanna & Alan Passes (eds.)

- 2000 *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London and New York: Routledge.

Passes, Alan

- 2000 The value of working and speaking together: a facet of Pa'ikwené (Palikur) conviviality. Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 97-113, London and New York: Routledge.
- 2003 You Are What You Speak, or Are You? Identity, language, sociocultural change, and the Pa'ikwené. *Estudios Latinoamericanos* 23: 91-108.

Rapport, Nigel & Joanna Overing

- 2000 Alterity', Culture, Gender, Society', The Unhomely. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London: Routledge.

Riviere, Peter

- 1984 *Individual and Society in Guiana*, Cambridge: Cambridge University Press.
2000 The more we are together. Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 235-251, London and New York: Routledge.

Said, Edward

- 1978 *Orientalism*, London: Penguin.

Santos-Granero, Fernando

- 2000 The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia. Joanna Overing and Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*, pp. 268-287, London and New York: Routledge.

Shore, Chris. and Susan Wright

- 1999 Audit culture and anthropology: neo-liberalism in British Higher Education. *JRAI* 5:4 pp557-575.
2000 Coercive Accountability: The New Audit Culture and its Impact on Anthropology. Marilyn Strathern (ed.) *Audit Cultures*, London and New York: Routledge, pp. 57-89.

Strathern, Marilyn

- 2000 *Audit Cultures*, London and New York: Routledge.

Taylor, Charles

- 1985 *Philosophical Papers 1 and 2*, Cambridge: Cambridge University.

Tedlock, Dennis and Bruce Mannheim

- 1995 Introduction. Dennis Tedlock and Bruce Mannheim, *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana and Chicago: The University of Illinois.

Thomas, Nicolas

- 1994 *Colonialism's Culture*, Cambridge: Polity Press.

Thomson, Philip

- 1972 *The Grotesque*. Methuen & Co.

Toulmin, Stephen

- 1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press.

Vernant, Jean-Pierre

2002. *The Universe, the Gods, and Mortals*. London: Profile Books.

Wagner, Roy

1991 Poetics and the Recentering of anthropology. Ivan Brady (ed.)
Anthropological Poetics, Savage, Md: Rowman-Littlefield.

Wright, Susan

1998 The politicalization of culture. *Anthropology Today*: Vol. 14 No 1:7-15

2003 Role of C-SAP in a Context of Change, Conference Paper, *Dynamics of Change
in Higher Education*, C-SAP Centre for Learning and Teaching
Sociology, Anthropology and Politics, 3-4 April.

ENTREVISTA CON EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO*

Por Luisa Elvira Belaunde

L.E.B. Los que buscamos comprender a los pueblos amazónicos vivimos fascinados por nuestras etnografías. Es una seducción tan fuerte que, a veces, dejamos de lado el intento de sistematizar el conocimiento recogido sobre la región. A mi parecer, sin embargo, tu abordaje teórico logra unir la seducción a la sistematización. ¿Cómo, y junto a quiénes, se gestó tu acercamiento perspectivista? ¿A qué historia de amor, o de odio, le debe la vida?

E.V.C.: La primera pregunta siempre es la más difícil ... sobre todo si se habla de amor y odio. Sobre la seducción etnográfica (amor al concreto, pasión por lo particular, privilegio de lo vivido) y la sistematización filosófica (mirada comparativa, propensión a la contemplación especulativa, ascesis por el concepto), creo que a cada uno de nosotros nos toca un poco de ambas. Pero también creo que nadie escapa de inclinarse, aunque sea ligeramente, hacia un polo más que el otro. Si hasta los átomos simples y puros de Epicuro tenían su *clinamen*, ¿por qué nosotros, grandes animales múltiples, no tendríamos nuestras varias y contradictorias inclinaciones? Una combinación perfectamente equilibrada entre la seducción afectiva por el concreto y el amor intelectual por la abstracción no existe, y, si existiese, generaría resultados probablemente muy poco interesantes.

Mi inclinación personal, ¿por qué negarlo?, siempre me llevó más hacia el polo intelectual y abstractivo. Lo que quiere decir, antes que nada, que mi inmersión en lo “vivido” concreto de los pueblos junto a quienes viví (y pensé), siempre estuvo acompañada de un fuerte y primordial interés por lo “pensado” de estos pueblos, por el modo como su vivido era igualmente e inevitablemente un pensado. Nunca

Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde

tomé como real la oposición – tan tomista, tan cristiana (*primo vivere, deinde philosophari* ...) – entre vivir y pensar, y jamás creí que para afirmar el pensamiento fuese necesario negar la vida, o experimentarla negativamente, es decir, vivirla en el sufrimiento y como sufrimiento. Al contrario, hago mías las palabras de la sutil escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol: “Creo que donde hay placer, el conocimiento está próximo”.

Vivir es pensar: eso vale para todos los vivientes, ya sean amebas, árboles, serpientes, tigres o filósofos. ¿Pero no es esto, justamente, lo que piensan (y viven) los pueblos con quienes vivimos y sobre los cuales pensamos? ¿No es esto, al final, lo que afirma el perspectivismo amerindio, a saber, que *todo viviente es un pensante*? Si Descartes nos enseñó, a nosotros los modernos, a decir “pienso, luego existo” – a decir, por lo tanto, que la única vida o existencia que consigo pensar como indudable es la mía propia -, el perspectivismo amerindio comienza por la afirmación doblemente inversa: “el otro existe, luego piensa”. Y si ese que existe es otro, entonces su pensamiento es necesariamente otro que el mío. O tal vez hasta – ¿quién sabe? – yo deba concluir que, si pienso, entonces yo también soy un otro. Pues *sólo* el otro piensa, *sólo es interesante el pensamiento como potencia de alteridad*. Lo cual es una buena definición de la antropología. Es también una buena definición de la antropofagia, en el sentido que este término recibió en un momento cumbre del pensamiento brasileiro, aquel representado por la genial y enigmática figura de Oswald de Andrade: “sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago”. Ley del antropólogo.

Mi historia de amor y odio, como preguntaste, se resumiría entonces así: el odio al precepto cartesiano que enseña que es necesario negar al otro para afirmar el yo, precepto que me parece emblemático del occidente moderno; el amor por el pensamiento indígena, pensamiento de un otro que afirma la vida del otro como implicando un otro pensamiento, y que es capaz de pensar sin puritanismo intelectual (quiero decir, sin hipocresía) la identidad profunda y radical entre antropología y antropofagia.

L.E.B. En un artículo reciente, muestras que según las cosmologías amazónicas no sólo los animales, las plantas, los espíritus, y los dioses, sino también los objetos tienen sus propias perspectivas. ¿Qué se requiere para ser un lugar de perspectivas? ¿Basta con ser, con actuar? ¿Basta con ser hecho, ser sentido, ser deseado, ser imaginado por otros?

E.V.C.: Para responder de una forma rápida, diría que: basta existir para *poder* ser pensado como (pensándose como) sujeto, y por lo tanto para pensarse como sujeto, es decir, como sujeto “de una perspectiva”. Pero este “de” debe ser entendido en el sentido posesivo y no en el genitivo: es el sujeto que pertenece a una perspectiva y no lo contrario. La perspectiva es menos algo que se tiene, algo que se posee, y mucho más algo que tiene al sujeto, que lo posee y lo lleva (en el sentido de *tenir* en francés),

es decir, que lo constituye como sujeto. “El punto de vista crea al sujeto” – esta es la proposición perspectivista por excelencia, la que distingue el perspectivismo del relativismo o del construccionismo occidentales, que afirman, al contrario, que “el punto de vista crea al objeto”.

Pero, si la perspectiva es algo que constituye al sujeto, entonces sólo puede aparecer como tal ante los ojos de un otro. Porque un punto de vista es pura diferencia. Entonces, es como sugeriste, de hecho: es necesario ser pensado (deseado, imaginado, fabricado) por el otro para que la perspectiva aparezca como tal, es decir, como *una* perspectiva. El sujeto no es el que se piensa (como sujeto) en la ausencia de un otro – siempre Descartes – ; es el que es pensado (por otro, y ante éste) como sujeto.

Lo que no quiere decir que, según el pensamiento indígena, “todo” en el mundo sea necesariamente pensado como sujeto de una perspectiva. O sea, es necesario pero no es suficiente – no basta – ser pensado por un otro para pensar como un yo. Hay existentes que no son pensados como sujetos de perspectivas, o, para decirlo de modo más próximo a lo que se lee en las etnografías, que “no son gente”, o que “no tienen alma”, “sólo son [nombre de animal, artefacto, fenómeno, etc.] como tal”.

Pero la cuestión no es determinar las condiciones que deben ser llenadas por un existente cualquiera para que pueda ser pensado como sujeto. El problema es otro, a saber, que no hay “todo”, o que “todo” no designa una totalidad actual (o por lo menos, así me parece). No hay “todo”, es decir, una colección finita, cerrada y numerable de sujetos, al lado de una otra, igualmente finita y numerable, colección de no-sujetos, como dos clases mutuamente exclusivas y exhaustivas, constitutivas de un “todo” como horizonte ontológico. No estamos frente a un “Sistema de la Naturaleza”, de una taxonomía o de una clasificación fijas, consignadas en registros o listas oficiales. *Todo puede ser sujeto*, en el pensamiento indígena; pero es imposible saber si *todo* (entiéndase, todo y cualquier existente) *es un sujeto*. En verdad, no tiene sentido preguntar si todo es un sujeto, o cuantos existentes son sujetos etc. Porque se trata de una virtualidad más que de una actualidad. Todo (no el mismo tipo de “todo” del que se hablaba hasta ahora, anótese) es aquí esencialmente contingente: qué sueños soñados por cuáles personas, qué visiones experimentadas por cuáles chamanes, qué mitos contados por cuáles ancianos son evocados por cada comunidad indígena particular, en un momento dado. Todo puede ser sujeto; pero sólo es sujeto lo que interesa e interés históricamente (micro-históricamente) a un colectivo indígena específico.

Los pueblos del Alto Xingu afirman que hay ollas-espíritu que son personas; que las ollas-espíritu se remontan a los tiempos míticos; que los chamanes actuales pueden interactuar con estas ollas-sujeto en ciertas condiciones; y que estas ollas pueden causar enfermedades a los seres humanos. Ahora, los Araweté con quienes conviví, y que no habitan en el Alto Xingu, considerarían esta idea ligeramente absurda. ¿Dónde se ha visto pensar que una olla es gente?! Pero, si un chamán araweté tuviese soñado que hablaba con una jarra de chicha de maíz, y que ésta le respondía

... estoy casi seguro que las jarras pasarían, por un tiempo (contingentemente) más o menos largo, a ser evocadas en las especulaciones sobre cuáles espíritus están causando tal o cual notable acontecimiento.

El contexto y la experiencia personal (singular o colectiva) son decisivos aquí. No todo pensamiento es escolástico. El de los pueblos indígenas raramente lo es.

L.E.B. La idea de una multiplicidad de mundos y puntos de vista también hace parte del pensamiento europeo, siendo Leibniz uno de los grandes maestros sobre el tema. ¿Existe alguna relación entre tu acercamiento perspectivista y las teorías de Leibniz?

E.V.C.: Existe indudablemente una relación entre mi interés por la dimensión perspectivista del pensamiento indígena y la filosofía leibniziana, el primero y más grandioso sistema perspectivista occidental, sistema sobre el cual tengo, desafortunadamente, una “perspectiva” (un conocimiento) muy incompleta y deficiente. Pero tal vez ha habido una influencia más grande sobre la antropología que yo hago, de perspectivismos posteriores a Leibniz, como los de F. Nietzsche, A.N. Whitehead, Gabriel Tarde, J. Von Uexkull, Ortega y Gasset, Gilles Deleuze ... En cierto sentido, diría que mi interpretación del perspectivismo indígena es más nietzscheana que leibniziana. Primero, porque el perspectivismo indígena no conoce el punto de vista absoluto – el punto de vista de Dios, en Leibniz – que unifique y armonice a los potencialmente infinitos puntos de vista de los existentes. Segundo, porque las diferentes perspectivas son diferentes *interpretaciones*, es decir, están esencialmente relacionadas a los intereses vitales de cada especie, son las «mentiras» favorables a la sobrevivencia y afirmación vital de cada existente. Las perspectivas son *fuerzas en lucha*, más que “visiones de mundo”, expresiones parciales de un “mundo” unificado bajo un punto de vista absoluto cualquiera: Dios, la naturaleza ... Digo fuerzas en lucha porque uno de los grandes problemas práctico-metafísicos indígenas consiste en evitar ser capturado por una perspectiva no-humana, es decir, dejarse fascinar por una otra perspectiva y así perder la propia humanidad, en provecho de la humanidad de los otros – de la humanidad tal como es experimentada por una especie extranjera.

La tradición perspectivista en el pensamiento occidental (nótese, claramente minoritaria dentro de este pensamiento) fue un punto de pasaje indispensable para mí, en mi tentativa de encontrar un lenguaje en el que traducir ciertas características singulares del pensamiento indígena. Un antropólogo occidental no puede pensar otro pensamiento sino a través del suyo propio, de su propia tradición intelectual. Estas son las únicas herramientas de que disponemos. Pero es esencial saber deformarlas, adaptarlas a las nuevas tareas. En este sentido, el antropólogo, en su esfuerzo analógico infinito de traducción intercultural, es semejante al *bricoleur* de Lévi-Strauss. O sea, de creer en la definición del pensamiento salvaje de Lévi-Strauss, el antropólogo es el que piensa como su objeto: *bricolaje sobre bricolaje* ...

En suma, la antropología que pretendo practicar involucra forzosamente una lucha contra los automatismos intelectuales de nuestra tradición. Su objetivo es la reconstitución de la imaginación conceptual indígena en términos de nuestra propia imaginación. En nuestros términos, digo – puesto que no tenemos otros; pero, y aquí esta el punto, esto debe ser hecho de un modo capaz (si todo “resulta bien”) de forzar nuestra imaginación, y sus términos, a emitir significados completamente otros e inauditos. La antropología, como a veces se dice, es una actividad de traducción; y la traducción, como siempre se dice, es traición. No hay duda; todo reside, sin embargo, en saber escoger a quien se va a traicionar.

L.E.B.: Leibniz es uno de los padres de las matemáticas de las probabilidades, y su visión de una multiplicidad de mundos es inseparable de la estimación de la existencia del mejor de los mundos posibles. ¿Esta cuestión es relevante en tu abordaje del perspectivismo amazónico?

E.V.C.: Esta es una cuestión interesante. No creo que se pueda hablar de un “mejor de los mundos posibles” para el pensamiento indígena, sea porque no hay ahí un Intelecto Calculador que estime las posibilidades, sea porque – basta oír lo que dicen los mitos indígenas – este mundo en que vivimos, el mundo de los humanos, definitivamente no es el mejor de los mundos posibles. (Aunque, en algunos mitos, se encuentren rasgos de este argumento: pienso en esos mitos que explican como alguna condición negativa de la existencia, la muerte por ejemplo, fue introducida por los demiurgos de modo a evitar un mal más grande, como la sobrepoblación etc.). Una cuestión relacionada, mientras tanto, y tal vez más importante, sea la de saber si existe una “mejor perspectiva posible”, o más bien, si existe una perspectiva “más verdadera” que las otras a los ojos indígenas. No tengo duda que si, existe una perspectiva más verdadera *a los ojos indígenas*, es decir, humanos: *la perspectiva humana*. Si comenzamos a ver sistemáticamente las cosas no como las vemos los humanos, sino como las ven los buitres o los jaguares, esto significa que estamos convirtiéndonos en buitres o jaguares, es decir, que estamos enfermos, o alucinando. La perspectiva más verdadera a los ojos de los buitres es la perspectiva de los buitres, y así en adelante. Pero la verdad no es transespecífica; el perspectivismo no es, en absoluto, la afirmación de una “equivalencia” – una indiferencia – entre todos los puntos de vista, sino la afirmación de su *incompatibilidad* como “mejor perspectiva”. Para decirlo de otro modo: los jaguares, así como los humanos, son gente, y son sujetos de una perspectiva tan poderosa como (o hasta más poderosa que) la de los humanos. Pero los jaguares y los humanos no pueden ser gente *al mismo tiempo*, y no pueden estar de acuerdo sobre cual es la más verdadera de las perspectivas. El perspectivismo no es un relativismo. Fuerzas en lucha de vida o muerte, no opciones representacionales que se puede tomar o dejar sin mayores consecuencias.

L.E.B.: En *Cándido*, un panfleto crítico de la teoría Leibniziana, Voltaire refuta con sentido del humor la idea que el mejor de los mundos posibles pueda

ser un mundo bueno, sin sufrimiento. ¿El humor tiene alguna cabida en tu acercamiento al perspectivismo amazónico? ¿Hasta qué punto estarías de acuerdo con la idea que las perspectivas son diferentes puntos de vista desde los cuales bromear sobre la existencia?

E.V.C.: El esquema perspectivista ofrece amplias oportunidades para efectos humorísticos, que son de hecho usualmente empleados en los mitos, en las canciones y en la vida cotidiana. Pues, lo interesante de este esquema, es que no se limita a indicar los engaños contingentes cometidos por representantes de una especie que son capturados por la perspectiva de otra especie, y, por vía de explicación de tales engaños, a definir cual es la perspectiva correcta de tal o cual especie (existe un fuerte componente didáctico, al mismo tiempo ético y etológico, en los relatos perspectivistas). El esquema también permite hacer sobresalir la inevitabilidad y necesidad inexorable de tales engaños, la incompatibilidad eterna, el paralelismo (en el sentido geométrico) de perspectivas vitales que sólo se encuentran «en el infinito» (es decir, en el mito). Lo cual es al mismo tiempo gracioso y trágico. En suma, humorístico.

L.E.B.: ¿Y el sufrimiento? ¿O más bien, la evitación del sufrimiento, un tema que resuena con la noción amazónica conocida - aunque tal vez mal traducida - como la búsqueda de una tierra sin mal?

E.V.C.: Nunca pensé en la conexión entre estos dos temas, la busca de una Tierra sin Mal y la ontología perspectivista amerindia. Es necesario reflexionar ...

L.E.B.: Tu acercamiento perspectivista ha puesto en movimiento a la antropología amazónica. Es como cuando un grupo de amigos, o enemigos, tratan de armar un rompecabezas juntos. Al principio, las piezas son colocadas aquí y allá, a tuestas. Pero llega un momento en que el proceso se acelera, y rápidamente como en un soplo de magia, se vislumbra la imagen a la que pertenecían. ¿Crees que el perspectivismo sea una teoría explicativa que nos permita un día vislumbrar el pensamiento amazónico en su conjunto?

E.V.C.: ¿Qué puedo decir aquí que no parezca ridículamente pretencioso? El concepto de perspectivismo inicialmente propuesto por Tânia Stolze Lima y mi persona, para comprender los materiales etnográficos propios y ajenos, ya se encontraba en “estado práctico”, es decir, virtualmente, en diversas monografías sobre culturas amazónicas (o amerindias de modo general: las *Mitológicas* de Lévi-Strauss traen pocas pero preciosas sugerencias al respecto). Y algunos trabajos, como los de Kaj Århem sobre la cosmología makuna, habían anticipado aspectos cruciales del concepto, algo de lo que sólo nos dimos cuenta cuando nuestra labor intelectual ya iba a medio camino. Súbitamente, comenzamos a encontrar referencias interpretables en términos de perspectivismo en prácticamente todas las monografías sobre la Amazonía: estaba en todas partes. Vimos también que ya aparecía con *casi*

toda la claridad en las monografías sobre los pueblos de la Columbia Británica y, más generalmente, del sententriano norteamericano (la espléndida monografía de R. Brightman sobre los cree es uno de los ejemplos recientes). Poco a poco, nuestra constatación sobre la importancia del perspectivismo en las cosmologías amazónicas fue siendo progresivamente elaborada, criticada y sofisticada por varios otros colegas que trajeron aportes valiosísimos al concepto. Me basta recordar los nombres de amazonistas eminentes como Peter Gow, Oscar Calavia, Aparecida Vilaça, Philippe Ericsson, Luisa Elvira Belaunde, Eduardo Kohn, Alexandre Surrallés, Montserrat Ventura y Oller, Els Lagrou, Pedro Pitarch (un mayanista), Manuela Carneiro da Cunha, Michael Uzendoski, Elizabeth Ewart, Loretta Cornier ... más tarde, el concepto vino a mostrarse de gran utilidad en otros contextos etnográficos, como en Siberia y Mongolia, donde antropólogos como Morten Pedersen y Rane Willerslev han desarrollado un trabajo que extiende y modula el tema del perspectivismo de modos muy interesantes.

Dudo, por otro lado, que el concepto de perspectivismo pueda llegar a explicar el pensamiento amazónico en su totalidad: ¿por qué debería de hacerlo? Pero definitivamente tocó una dimensión crucial de este pensamiento, dimensión crucial porque involucra la relación estratégica – práctica y teórica – del pensamiento indígena con nuestro pensamiento. Pues el perspectivismo es la *antropología indígena*, entiéndase, la antropología hecha desde el punto de vista indígena (consiste en el punto de vista indígena sobre la noción de punto de vista). Esta antropología comienza a partir de un concepto enteramente diferente de lo que es lo «humano».

L.E.B.: A pesar de la acelerada producción etnográfica reciente, son pocos los estudios que se interesan en explorar el perspectivismo con referencia a las relaciones de género. Tuve la suerte de conducir trabajo de campo en el Napo-Putumayo con los airo-pai, que tienen un perspectivismo de género elaborado, puesto que según me explicaron, los dioses ven a los hombres y a las mujeres como dos especies de pájaros diferentes – oropéndolas y loros – debido a que cada género anida de una forma específica, similar a la del pájaro visto por los dioses. El eje de género atraviesa la cosmología y el chamanismo airo pai. ¿Por qué crees tu que el género, por lo general, no es aún un tema central de las etnografías perspectivistas?

E.V.C.: Este es tu tema ... te cabe a ti desarrollarlo. Creo que el enfoque casi exclusivo, de los trabajos sobre perspectivismo anteriores, en las relaciones entre las *especies* (animales y otras), tendió a oscurecer la relación entre los *géneros* – si me permites hacer el trueque ... Pero justamente, lo interesante de tu trabajo con los airo-pai es que la segunda – la relación entre los géneros humanos – es conceptualizada en términos de diferencias entre especies animales. Especies del mismo “género”, dígame de paso, ya que especies de pájaros. Interesantemente, los araweté me decían que sus dioses, los Mai, veían a los humanos como motelos (de

ambos géneros), animales que vienen a ser uno de los principales alimentos de los propios araweté.

L.E.B.: Otro aspecto que no ha sido muy desarrollado, concierne el estudio de las semejanzas y las diferencias entre niños y adultos, o entre fetos y nacidos. ¿Qué piensas de la idea que la comprensión de la condición fetal, en particular, pueda detener una de las llaves maestras del perspectivismo amazónico?

E.V.C.: Esta es una cuestión interesantísima, sobre la cual jamás pensé. No me acuerdo de absolutamente nada en el registro etnográfico que permita pensar tales semejanzas y diferencias en términos de perspectivismo. Otra vez más, cabe a otros elaborar esta intuición.

L.E.B.: ¿Finalmente, crees que la popularización del acercamiento perspectivista entre las otras ciencias sociales y las artes podría facilitar la comunicación entre los miembros de las sociedades nacionales latino-americanas y los pueblos amazónicos? ¿Crees que el perspectivismo tiene un potencial político?

E.V.C.: Si, pienso (pero lo digo con cierta hesitación porque aquí el riesgo de pontificar es políticamente detestable) que el perspectivismo puede ser un buen puente muy interesante entre los diversos pueblos indígenas de la(s) América(s), justamente por constituir, como conjeturé más arriba, la *antropología indígena* por excelencia. El potencial político de tal antropología es, a mi parecer, evidente. En cuando a la posibilidad de utilizar el concepto de perspectivismo amerindio para borrar las fronteras entre las ciencias sociales (y naturales, no olvidemos la biología y la ecología, teorías de lo viviente) y el arte, esto es algo que me interesa mucho de cerca, y ante lo cual me siento con derecho de especular con más seguridad (o irresponsabilidad) que en el caso de los posibles usos políticos indígenas del perspectivismo. Me impresionó particularmente, por ejemplo, ver la reseña firmada por Reinaldo Laddaga de un libro reciente de mi autoría, donde desarrollo los ensayos sobre el perspectivismo (*A Inconstancia da Alma Selvagem*, 2002). Esta reseña está publicada en el número inaugural de una prometedora revista de arte argentina, *Las Ranas*.

Veo el perspectivismo como un concepto de la misma familia política y poética que la antropofagia de Oswald de Andrade, es decir, como una arma de combate contra el asujetamiento cultural de América Latina, indios y no-indios confundidos, a los paradigmas europeos y cristianos. El perspectivismo es la retomada de la antropofagia oswaldiana en otros términos, retomada hecha por etnólogos y no, infelizmente, por poetas. Pero nuestra ventaja es que por detrás de nosotros están otros de verdad, los verdaderos autores del concepto: los pueblos indígenas.

EL DOS Y SU MÚLTIPLE¹: REFLEXIONES SOBRE EL PERSPECTIVISMO EN UNA COSMOLOGÍA TUPÍ *

Tânia Stolze Lima

A partir de la cacería de huanganas, este artículo construye un ensayo etnográfico sobre la noción indígena de punto de vista, aplicado al campo de las relaciones entre lo humano y lo animal, en la cosmología de un pueblo Tupi, los Yudjá. Además de revelar la complejidad particular de estas relaciones, la noción de punto de vista permite mostrar cómo la noción de doble es irreducible a la noción de alma, cómo “naturaleza” y “sobrenaturaleza” son efectos de perspectivas, y cómo, finalmente, la caza se inserta en una estructura espacio-temporal bilinear múltiple, evocadora de los “laberintos” que los Yudjá dibujan sobre la piel.

This paper takes the wild boar hunt as the basis for an ethnographic essay on an indigenous notion of point of view, applied to the field of relations between humans and animals in the cosmology of a tupi people, the yudjá. In addition to revealing the particular complexity of these relations, the concept of point of view shows how the notion of double is irreducible to that of soul, how «nature» and «supernature» are effects of perspectives, and finally how the hunt is included in a multiple bilinear spatial/temporal structure, evoking the “labyrinths” that the yudjá paint on their skin.

* (Título original: *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. 1996. *Mana* 2(2)2-47 – es de notar que el apellido principal es Lima) Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde.

¹ La palabra portuguesa «múltiplo» del título original puede ser traducida en castellano como “múltiple”, en el sentido de multiplicidad, y como “múltiplo”, en el sentido de un número múltiplo de otro. La autora sugirió que la traducción en castellano fuese “múltiple”, pero que advirtiésemos al lector que el sentido de «múltiplo» también era incluido en su acercamiento.

La antropología sustentó dos hipótesis aparentemente contradictorias con respecto a los “salvajes”: el animismo y el etnocentrismo. Por un lado, los animales estarían dotados de características humanas y sociales; por el otro, la humanidad se acabaría en las fronteras de la tribu. En un diálogo con estas hipótesis, este artículo desarrolla un estudio sobre un aspecto poco resaltado de las cosmologías amerindias, aunque hayan índices dispersos de su difusión panamericana: la noción de punto de vista. Su foco son algunos desarrollos de esta noción relativos a la cacería de huanganas, elaborados por un pequeño pueblo Tupi, los Yudjá² (canoeros, cazadores, agricultores, antiguos habitantes de las islas del bajo y medio Xingu, que hoy viven en una única aldea localizada en el alto curso del río)³.

El chamán se va de cacería⁴

- “!*Dukare!* ¡Ven a decirnos dónde vistes a las huanganas! Primero, anda a buscar el mazo. Sácate los calzoncillos, toma un puñado de cenizas y refriégate los testículos. Después, agarra fuerte el mazo y cuéntanos lo que vistes”. Y los Yudjá dan grandes carcajadas. Es así como *Mareaji* interpela a su primo que hace poco regresó de la pesca diciendo haber visto una manada de huanganas en tal lugar. Es una escena de “bromas” típica de la relación entre primos cruzados, y, en este caso, quiere decir más o menos lo siguiente: ¡yo te desafío a mostrar aquí ante todos que eres hombre! El sol se pone. Los hombres se van reuniendo en la puerta de la casa de la madre de *Mareaji*. Éste toma la palabra para interrogar a *Dukare*, quien se muestra muy avergonzado, y hace los arreglos con los demás para salir de cacería al día siguiente. *Dukare* es muy joven, recién casado, y por eso demasiado tímido para asumir la organización de la cacería. *Mareaji* lo estimula a hacerlo y al mismo tiempo toma el frente del grupo.

La caza de huanganas es un tema que fascina a los Yudjá tanto como el masato de yuca, llamado *cauim*. Por eso, en un instante ya no puedo entender lo que los cazadores están diciendo. Todos hablan al mismo tiempo, gritos estridentes, onomatopeyas de explosiones de tiros, flechas silbando, huanganas batiendo los dientes, huanganas de correría. Todos tienen algún caso que contar y mímicas que hacer. Tal vez, estén escenificando su falta de temor. Esta cacería es conocida como una empresa muy peligrosa; las huanganas son muy violentas y se atreven a afrontar al cazador, quien sólo consigue escapárseles subiéndose a un árbol, como le sucedió hace poco a un hombre ya finado. Cuando llega la hora de matar, no queda nada de toda esta algarabía. Si el cazador emite un grito, su alma puede irse a vivir con las

² Los Yudjá asumieron durante muchos años el etnónimo Juruna, al que consideraban inauténtico, pero le daban preferencia. Después de la publicación del original de este artículo, debido a su participación en debates sobre la escritura en lenguas indígenas en las escuelas, ellos optaron por asumir su nombre auténtico.

³ Quiero registrar que este artículo es el resultado de un diálogo con Eduardo Viveiros de Castro.

⁴ Esta sección retoma (con algunas modificaciones) una parte de mi tesis de doctorado (Lima 1995).

huanganas. El que se asusta ante las temibles huanganas puede tener el mismo destino: su alma huye y es capturada por las huanganas.

La cacería del día siguiente, sin embargo, fue una decepción. “¿Y las huanganas?”, le preguntaron a *Mareaji*. “¡*Dukare* estaba mintiendo!”. No, no mentía, todos vieron las pisadas. *Mareaji* sigue aprovechándose de su derecho de burlarse entre bromas de su primo.

Los Yudjá sueñan con la oportunidad de cazar huanganas en el río. Cuando ven una manada atravesando, reman en su dirección y las abaten con sus mazos. Ocasionalmente, hay que zambullirse para agarrar a las que se van al fondo del agua. Se necesita por lo menos dos tripulantes en cada canoa: un piloto y un matador. No hay expedición de cacería más lucrativa; en media rinde de 15 a 20 cabezas, más o menos unos 500 Kg. de carne. El arrebatamiento que se apodera de todo el mundo es tan grande que, si por acaso los hombres no estuviesen en el poblado, las mujeres no pierden la oportunidad de cazar. Armadas con pedazos de palo, manos de pilar o mazos, como pude ver una vez, las más lanzadas toman las Canoas y van rápidamente a matar a las huanganas, animadas por los gritos de fuerte emoción y alegría de las más miedosas que permanecen en la aldea. Cuando encuentran una huangana preñada, suelen enterrar el feto en la aldea, ya que consideran que esto obliga a las huanganas a volver a visitar el lugar con frecuencia, así como lo hacen los propios Yudjá en los lugares en donde están enterrados sus parientes.

Comparada con la cacería de otros animales, la cacería de huanganas tiene un simbolismo adicional: los Yudjá sitúan la cacería de huanganas en el campo de acción del chamán. Se dice que quien esté con deseo de comer carne de esta presa, puede pedirle al chamán para que atraiga a las huanganas.

Las huanganas viven en comunidades, divididas en familias y organizadas alrededor de un jefe dotado de poderes chamánicos. Habitan aldeas subterráneas y producen *cauim*, masato de yuca, el cual, desde la perspectiva humana, no es sino una finísima arcilla. Así me contó una mujer que soñó con una aldea de huanganas, en cuyo puerto ella y yo tomábamos un baño, hasta que descubrimos que estábamos atolladas en el barro. Las huanganas decían que este era, justamente, su masa de yuca para preparar *cauim*.

La huangana-chamán se diferencia de las demás porque carece de pelos en el trasero y porque tiene los pelos rojizos en la cara. Representa a uno de los dos espíritus auxiliares que un chamán yudjá puede adquirir durante su iniciación. En sueños, el chamán yudjá ve a esta huangana transformarse en un hombre, y busca entablar amistad con él, ofreciéndole un cigarro para fumar. Al sentir que la amistad está consolidada, el chamán le dice que los hombres de su grupo pretenden hacer una cacería; se pone de acuerdo con la huangana-chamán sobre el lugar y el día de la travesía. Los cazadores van a la caza.

Durante la cacería, es necesario dejar viva a la huangana-chamán auxiliar del chamán yudjá. Esto es válido inclusive para las cacerías que no son propiciadas por el chamanismo. Nadie se preocupa por identificar anticipadamente a la huangana-chamán; ella sabe librarse de los cazadores, yendo a la otra margen del río o nadando con ligereza río abajo. En todo caso, es la que siguió viva delante de las demás. Si está acompañada de una o dos huanganas, los cazadores también las dejan escapar: son la esposa y/o el hijo. En caso que alguien la mate sin querer, la tiran al río, porque su carne tiene sabor a tabaco quemado debido a su costumbre de fumar el cigarro del chamán. Además, si alguien la matase, ella podría llevarse consigo al alma del chamán yudjá quien, por consecuencia, se enfermaría y moriría.

La muerte de una huangana-chamán acarrea un destino singular. Su alma se va a vivir con el alma de los muertos yudjá, en cuya existencia participa como un semejante. En contrapartida, un cazador que muriese durante una cacería se convertiría en huangana.

Cuentan que hubo un tiempo en que los chamanes se especializaban en el chamanismo de la caza, consumiendo un vegetal conocido como “droga de huangana”, que crece en las rocas dentro de las que viven los muertos. Cuando alguien deseaba comer carne de cacería, le decía al chamán: “¡Anda a llamar a las huanganas!”. Para esto, el chamán usaba un silbato de coco, una réplica del silbato que las huanganas fabrican y definen como su “flauta”. Las huanganas oían la música y decían: “¡Van a dar una fiesta! ¡Vamos! ¡Vamos! Alegres ante la oportunidad de danzar y beber con los yudjá, se demoraban de uno a tres días para llegar, según la distancia a la que se encontraban. Cuando desembocaban en el río, atravesaban en dirección a los yudjá, pasando por entre las casas (situadas en una isla), y de nuevo entraban al agua. “En ese momento, ustedes van y matan», decía el chamán. “¡Era excelente!”.

Cuentan que había una vez un chamán que durante la vigilia, recibía en la aldea la visita de una huangana-chamán, con quien fumaba, bebía *cauim* y bailaba. La visitante llegaba acompañada de toda su manada pero, claro, solamente el chamán podía verlas. Cuando algún yudjá pedía para traer huanganas para la cacería, el chamán convidaba a la huangana-chamán a beber *cauim* y a hacer los arreglos para la cacería. Cuando el chamán entraba en trance, el cazador interesado le hacía el siguiente pedido: “¡Traiga huanganas para mí! ¡Amánselas para mí!”. “¡Está bien!”, consentía el chamán. En estas ocasiones, el uso medido y respetuoso del idioma era una condición necesaria para conseguir apaciguar a las huanganas. Cuentan que una vez, sin embargo, mientras todos los cazadores sensatos exclamaron: “¡Mi presa estará mansa!”, un hombre apodado Cabeza-de Martín-Pescador se descontroló y dijo: “¡Mi presa va a descolgar los testículos!” Los demás le recordaron que era necesario tomar cuidado, no se juega con el lenguaje en un momento como ese. Al día siguiente, le aconsejaron que se quedara en casa para evitar que las huanganas

lo viesen. Pero, él era intrépido y no les prestó atención. Al terminar la cacería, sus compañeros lo encontraron medio muerto, con los testículos arrancados y el cuerpo perforado por los dientes de las enfurecidas huanganas. Apenas tuvo fuerza para contarles cómo había sido atacado. Su alma se fue con las huanganas sobrevivientes en dirección del río Amazonas. Varias manadas de huanganas se les juntaron durante el viaje, y Cabeza-de-Martín-Pescador mostró ser un compañero muy agradable, entreteniéndolas todo el tiempo. Eso, el chamán yudjá lo vio durante un sueño, y así, dicen, que contó:

Se fueron dando carcajadas.

Las huanganas son como los humanos,

Le pidieron:

“¡Dinos los nombres de las cosas!”

“¿Qué es esto?”

Encontraron la miel-vagina

“¿Qué miel es ésta?”

“Es miel-vagina.”

Encontraron la miel-golondrina.

“¿Qué miel es ésta?”

“Ésta es miel-pene.”

Y las huanganas se carcajaban.

“¿Ah, esto quiere decir que es melífero?”

“¡El pene es melífero!”

Y las huanganas reían, ja ja ja.

Y él se fue con las huanganas dando carcajadas.

Le preguntaron los nombres de los animales, de las mieles.

Él se los dijo,

daban carcajadas,

“¿ah, quiere decir que es melífero?”

Así, cuando el chamán está soñando con huanganas,

o cuando está embriagado,

nosotros decimos: “ ¡No digas bobadas!”.

Finalmente, las huanganas eligieron a Cabeza-de-Martín-Pescador para ser su jefe⁵. El infeliz actuaba como “intérprete” ante los Yudjá (para una analogía yudjá entre esta función y la función-esposa de las mujeres, ver Lima 1986): cuando oía a un cazador gritar su nombre, conducía a la manada para hacer la travesía en las proximidades de la aldea.

⁵ El narrador parece sugerir que «miel-pene» es un nombre para la «miel-golondrina», pero no se trata de eso; no son mieles producidas por dos abejas diferentes. A propósito, en una lista de 24

Las huanganas se ven a sí mismas como parte de la humanidad y consideran la caza como un enfrentamiento en el que intentan capturar extranjeros. Las bromas hechas por un cazador sobre las huanganas hacen posible la concretización de su punto de vista y deseo. En el orden de realidad de los hombres, las huanganas atacan y matan al cazador, un acontecimiento que, para las huanganas, parece una simple captura, ya que, en efecto, el infeliz se vuelve un compañero de las huanganas. Alimentándose de cocos y gusanos de tierra, participando de las danzas y bebiendo *cauim* de barro. Con el pasar del tiempo, el cazador infeliz va asumiendo el aspecto del animal. Sin embargo, jamás se adapta por completo al medio; con la esperanza de sanarse de las heridas que se hace en el monte y que se infectan con la suciedad, vive haciéndose curar por la huangana-chamán. Finalmente, es transformado en el jefe de la manada.

De esta manera, dotando a las huanganas de sensibilidad para divertirse con la diversidad humana o reírse con las metáforas ajenas, el mito aproxima la relación con las huanganas a las relaciones entre grupos humanos que hablan lenguas distintas (como el mismo narrador advierte), marcándola como una relación de intercambio de bromas, característica de la conducta entre primos cruzados (cuñados virtuales), y entre extranjeros que se vuelven “amigos” o afines potenciales. Es justamente porque la afinidad potencial es un aspecto virtual de la relación con las huanganas que el cuidado con el idioma es necesario durante la cacería, para inhibir la actualización de esta afinidad potencial⁶.

De todo esto, los Yudjá concluyen que «las huanganas se parecen a los muertos». De hecho, ambos viven en aldeas subterráneas y sus jefes son afines potenciales (no un pariente); se alegran ante la posibilidad de tomar *cauim* con los yudjá e intentan capturarlos; un muerto puede ir a vivir con las huanganas y una

nombres de miel, predomina la asociación de las particularidades de la abeja con las particularidades de animales. Por ejemplo, “miel-pucacunga” es producida por una abeja cuya cabeza se dice que recuerda a una pucacunga; la “miel-saúva” es producida por una abeja que tiene olor de saúva. Hay casos anómalos: la «miel-isango» es producida por una abeja identificada como “aquella cuyas patas son parecidas a las de la hormiga isango”. Hay casos en que el nombre es construido por asociación con el orificio de la colmena – este es el caso de la “miel-vagina”, producida por abejas de distintas especies.

Para la distinción entre afinidad potencial y afinidad virtual, ver Viveiros de Castro (1993:167-168). Regístrese también que el riesgo de abuso de lenguaje trasciende el dominio de la cacería de huanganas y asume el carácter de regla general de la caza. Esto le sucedió a un hombre finado, que por estar tan exaltado en un atardecer en que se planeaba una cacería de tapir, exclamó ante sus compañeros: “¡Pues yo voy a meter mi brazo en el culo del tapir y le voy a arrancar el corazón!” Al día siguiente, eso fue lo que intentó hacer; pero, apenas su mano atravesó el ano del animal, éste contrajo el esfínter y salió disparado. El infeliz estaba casi completamente transformado en tapir cuando lo encontraron durante una expedición de cacería en que los cazadores flecharon una pareja de tapires. Antes de morir, el macho les dijo quien era. Los cazadores lo dejaron pudrirse en el monte y se comieron a la hembra, en cuyo vientre encontraron un feto humano.

huangana puede ir a vivir con los muertos. Para culminar, así como, hasta hace poco, los muertos eran convidados a beber *cauim*, los mitos afirman que las huanganas eran convidadas a beber con los yudjá – la gran diferencia es que no se tiene que reprimir la risa frente a los muertos, muy por lo contrario.

En el cuadro del chamanismo y desde el punto de vista de las huanganas, los yudjá representan espíritus. El gesto (mencionado arriba) del chamán que entrega su cigarro a la huangana-chamán que se transforma en humano para él, tiene un significado preciso: el chamán actúa como el espíritu auxiliar de la huangana-chamán, y, como tal, la inicia al chamanismo. Esta iniciación es similar a la iniciación de un yudjá al chamanismo de los muertos que habitan las rocas, y que depende del gesto de recibir de los muertos un cigarro para fumar. O sea, bajo un cierto ángulo, los muertos son para los yudjá lo que los yudjá son para las huanganas.

La paradoja de lo humano y de lo animal

“No tenemos creencias; no explicamos nada”. “¡No creemos: tenemos miedo!” Estas son las palabras dichas por un chamán inuit a Knud Rasmussen (descendiente de esquimal, con perfecto dominio de la lengua y acostumbrado desde la infancia a la cultura del grupo), que Lévy-Bruhl cita como prueba de una clarividencia excepcional. Rechazando nociones como creencia y cosmología, el propio chamán rechazaría la noción de animismo (Lévy-Bruhl, 1931:XX-XXII). Naturalmente, en la aventura intelectual de Lévy-Bruhl no habría lugar para una noción, desde su punto de vista, tan ejemplarmente defectuosa: si afirmo que ciertos pueblos le atribuyen características humanas y sociales a los seres naturales, supongo una distinción ontológica entre el hombre y la naturaleza que pertenece solamente a mi pensamiento; de esta manera, pierdo todas las chances de aproximación al sistema que quiero comprender.

La noción de animismo, no obstante la afirmación de Lévy-Bruhl, es un medio tan cómodo para describir y explicar ciertos fenómenos que hasta los “primitivos” (conocedores, muchas veces, de lo que sus investigadores desean oír) habrían adoptado voluntariamente este procedimiento (Lévy-Bruhl 1931:80). De hecho, los yudjá (para agradarme o no, a mí y a sí mismos, o quien sabe, para cortar la conversación) parecían caer de buen grado y frecuentemente en la tentación de las racionalizaciones animistas. Por otro lado, una proposición como “los yudjá piensan que los animales son humanos”, además de desentonar con su estilo discursivo, es falsa, etnográficamente hablando. Ellos dicen que “para sí mismos, los animales son humanos”. Entonces podría decir que los yudjá piensan que los animales piensan que son humanos. Queda claro que el verbo pensar sufre un enorme deslizamiento semántico cuando se pasa de un segmento al otro de la frase. Lo que para nosotros merece ser mencionado como un principio que nos permitiría reconstruir la racionalidad ajena, porque suena absurdo y también por ser estratégico en la descripción etnográfica; para los yudjá debe ser mencionado (recordado,

considerado) por ser potencialmente grave, peligroso. El punto es que los animales están lejos de ser humanos, pero el hecho que piensen que lo son, vuelve la vida humana muy peligrosa.

Destituido de cualquier *interés teórico*, desde el golpe de gracia que le fue dado por *El Pensamiento Salvaje*, el animismo será aquí el objeto de una crítica etnográfica. El resultado al que llegaremos no constituirá una novedad – siendo la identificación “la condición solidaria de todo pensamiento y toda sociedad” (Lévi-Strauss 1976b-60); y la depredación determinando “el orden global de la sociabilidad cósmica”, de la cual hacen parte las relaciones sociales en el sentido estricto (Viveiros de Castro 1993:186). Pero los contenidos etnográficos por los cuales pasaremos son esenciales para una elucidación de la relación humano-animal en la cosmología yudjá, y por lo tanto, para la determinación de algunos aspectos de la noción de punto de vista en esta cosmología. Los yudjá nos permitirán, también, poner al desnudo la paradoja del animismo.

En primer lugar, podrían decirnos: lo que ustedes consideran como características humanas (definiéndolas tanto natural como metafísicamente), no pertenece por derecho al ser humano. Tenemos que producirlas en nosotros mismos, en el cuerpo. Cada uno, animal o humano, puede producir las características que mejor le agrade. Veamos.

La luna nueva es la ocasión en la que las presas de cacería, y el conjunto de los animales que habitan el bosque, adiestran a sus crías. Los yudjá adiestran a sus hijos durante la luna creciente, para evitar que sus ritos sean simultáneos a los de los animales. La fuerza física (para vencer en la cacería y en la guerra) es el objetivo principal de estos ejercicios, pero también se valoriza el trabajo sobre fuerzas de otro tipo, como la manera de comer, la expresividad verbal y la inteligencia (en la que la función auditiva tiene un papel esencial y que engloba la facultad de la creencia). En contraste con estas fuerzas, todas dadas de una forma incipiente, que toca a los humanos desarrollar, purificar o acentuar, se encuentra, por un lado, un querer muy intenso desde la infancia, y que se busca moderar y volver flexible, y por el otro lado, un instinto social (en el sentido de inclinación hacia la comunicación con otros). Representando, sin duda, la característica más importante, el instinto social está constituido a lo largo de la formación del embrión por medio de una intervención ritual sobre la dieta de carne de la futura madre. El objetivo es impedir que sea transmitida al feto una conducta típica y compleja de los animales (inclusive de los peces), a saber, la agresividad-miedo, así como una conducta específica del tucunaré, el canibalismo. Según se puede entender, este temperamento social que los yudjá intentan imprimir en el embrión no significa solamente una ausencia de agresividad-miedo. Significa el grado más bajo de fuerza de defensa de la que es capaz un ser vivo. Su imagen ideal, es, por un lado, la de una mansedumbre (una mezcla de confianza y tranquilidad) que los más diversos tipos de crías y el bebé (bien

alimentado) demuestran frente a los humanos, y por el otro lado, la gratificación que la simple observación de esta mansedumbre despierta. En una palabra, ser sociable es no estar atemorizado-y-violento.

Este breve análisis sobre las *características sociales y humanas* de las que habla la hipótesis animista, nos permite alcanzar algunos aspectos fundamentales de la cosmología yudjá. La reproducción humana y la socialización están basadas en intervenciones que desnaturalizan un afecto animal (agresividad-y-miedo), frenan el deseo, y capturan capacidades y fuerzas animales (como el oído excepcional de la oropéndola, la dentadura del mono, la resistencia del armadillo) o vegetales (el sonido producido por un bambú *tacuara*).

Pasemos a otro aspecto, relacionado a la noción de alma. Pasemos precisamente a lo que podemos aprender sobre la misma a partir de los animales, dejando de lado, porque no nos interesa directamente, las dimensiones relacionadas con el tema de la muerte. El animal, según fragmentos etnográficos de lo más variados, es la fuente de una aprensión sintética de la noción de alma como principio personal. Tomada desde este ángulo, la noción remite al pensamiento reflexivo y a la conciencia de sí, como a la de un yo humano, dotado, como tal, de relaciones sociales, de conductas culturales y de capacidades para distinguir lo humano y lo animal. Reconociéndose, de esta manera, como personas, los animales (tanto como los humanos y los espíritus) tienen un sentimiento ambiguo los unos para con los Otros (*imama*, que significa una relación de alteridad en los más distintos campos: parentesco, localidad, lengua y cultura): desean aproximarse y hacer amistad, pero sienten miedo.

Los sueños son el plano privilegiado de la comunicación entre los humanos propiamente dichos y las especies de animales, las más diferentes (y otras categorías ontológicas, como los ogros y los espíritus). Ahí, el animal no solamente se toma por, sino que bajo ciertas condiciones, se transforma en humano para alguien; es identificado como una persona por otra persona, y los dos entablan (o no entablan) una alianza más o menos durable (es decir, que puede ser experimentada en diferentes noches de sueños).

No quiero encerrarme en una paradoja, al sostener que los yudjá no confunden lo humano y lo animal puesto que les atribuyen a los animales la capacidad de no hacer esta confusión. El animismo parece, de hecho, colocar una paradoja del mismo tipo que Lévi-Strauss (1967^a:334-335) bautizó como la paradoja del relativismo cultural (advirtiendo ya la existencia de variedades). Este es el retrato paradójico del animal: hace una distinción humano/ animal y no percibe qué es animal. Por lo tanto, el (ser) animal es una condición que no puede ser concebida en la primera persona; es una forma de conciencia del otro, mientras que la conciencia de sí remite directamente a lo humano.

Llegamos así a dos conclusiones: Que la relación entre lo humano y lo animal está marcada por una contradicción entre lo mismo y lo otro: la alteridad real del animal remite al mismo tiempo a su identidad virtual. Y, que existe una dicotomía muy clara entre las disposiciones enraizadas en el cuerpo y los atributos del alma. Si bien el humano captura las disposiciones del cuerpo de los animales, parecería que les presta la cultura (lenguaje, interés por el Otro, distinción humano/animal y formas de interpretación de la realidad). Sin embargo, no podemos desconsiderar que, al postular que todo lo que existe tiene un alma, los yudjá también postulan que los atributos culturales son atributos del alma.

Estos hechos evocan directamente la noción de la “reciprocidad de las perspectivas” (“el hombre y el mundo se reflejan el uno al otro”) con la que Lévi-Strauss argumenta a favor de la superación de la vieja dicotomía entre religión y magia (antropomorfismo de la naturaleza *versus* fisiomorfismo del hombre), sustentando (por medio de una extraña comparación entre motoristas en el tránsito y la inserción del hombre en un mundo de signos) que el hombre se encara en el mundo, tomando a ambos al mismo tiempo, como sujeto y objeto (Lévi-Strauss 1976b:254-256). Es en este contexto teórico que yo situaría la noción de punto de vista.

El uno y su otro

Esta noción coloca cuestiones que el análisis basado en los tropos además de no resolver – como sostiene Turner (1991), a propósito del análisis de los rituales Jé y Bororo – impide localizar. Nociones tales como la metáfora y la metonimia (o sus congéneres, como el totemismo y el animismo, en la concepción propuesta por Descola⁷) obstaculizan nuestro propósito de determinar la lógica subyacente a las llamadas proposiciones aparentemente irracionales.

Entre otras proposiciones de este tipo, la etnografía yudjá presenta la siguiente: *desde el punto de vista de los muertos*, el tucunaré es un cadáver. Puesto que el tucunaré es uno de los peces más importantes de la dieta de los yudjá, ¡concluimos que son caníbales! A pesar de esto, en lugar de tomar la ecuación como una variante de “los Bororo creen que son papagayos”, existe, me parece, otro camino, puesto que si el problema se resumiese a un caso de metáfora, los yudjá dirían en la primera persona que el tucunaré es carne humana y no la incluirían en su dieta (como hacen, por ejemplo, con un tipo de hormiga, que dicen que tiene un sabor semejante a la de la

⁷ No podría pasar a otro punto sin mencionar la retomada del término animismo propuesta por Descola (1992) recientemente, en vista a la creación de una tipología de las formas de relación con la alteridad y con la naturaleza. El animismo, según este autor, representaría un tipo simétrico e inverso al totemismo. Es verdad que su hipótesis de trabajo despierta cuestiones teóricas específicas para la etnología amazónica, así como cuestiones metodológicas generales, bastante interesantes. Pero no podría discutir las aquí sin apartarme de mi objetivo. Quiero recordar que las reflexiones que presento en este artículo no se articulan sino muy indirectamente con las hipótesis sugeridas por Descola, y, cuando habla de animismo no me refiero al concepto bautizado por él.

carne de Indio). El fenómeno que quiero destacar no es un tropo, sino una atribución a otros de un juicio sobre sí. Por lo tanto, más que trazar las relaciones simbólicas entre términos como *tucunará* y *cadáver*, lo que propongo es una búsqueda de un concepto por medio del cual podamos explorar las condiciones culturales (y no simplemente lógicas) de la *vero- semejanza* de ecuaciones como estas. En pocas palabras, la pregunta que quiero recalcar es, ¿qué mundo es éste en el que las metáforas de este tipo son operativas? Un mundo en el que los tropos solamente representarían, como sostienen Deleuze y Guattari (1995:3), “efectos que sólo pertenecen al lenguaje cuando suponen un discurso indirecto”.

Durante mi trabajo de campo, una de las primeras cosas que me llamó la atención, fue la marca indeleble, pero muy misteriosa, de la noción de punto de vista. Ciertas frases, que los yudjá me dijeron en portugués, como “eso es bonito para mí”, “el bicho se volvió jaguar para él”, “apareció un animal de caza para nosotros cuando estábamos haciendo la canoa”, parecían remitir exclusivamente a la estructura gramatical de una lengua que yo no dominaba, pero que se transparentaba en el portugués de los yudjá. Después que comencé a comprender algunas frases de su idioma, las construcciones que ofrecían estas traducciones nunca dejaron de sonarme extrañas. Sin lugar a dudas, yo destacaría esta práctica como una de las más difíciles de asimilar. *Amãna ube wi* – no es fácil decirlo sin desconcertarse, desagradablemente o no. Me sentía diciendo “llovió para mí”, en vez de “llovió donde yo estaba”. Esta manera de relacionar la persona hasta a los acontecimientos más independientes y ajenos de nuestra presencia, deja su marca en la cosmología yudjá. Pero, no presumo que todas las categorías gramaticales hayan tenido el mismo papel en una cultura⁶, ni considero que exista la más remota posibilidad que alguno de nosotros pueda colocarse bajo la piel de un yudjá para captar el sentido que asumiría la vida humana en una situación en la que, para nosotros, de repente, se volvería aceptable, o hasta perfectamente justo, decir: llueve para mí. Este sentido se referiría, a lo más, a una virtualidad que está en nosotros, volteándonos al revés. Cualquier dragón sutil, como escribió Lawrence (1986), no hiere en medio de la plenitud, dada esa gran máquina en que consiste el cosmos donde vivimos, y morimos de tedio.

Me gustaría, entonces, señalar que el único “punto de vista del nativo” que podemos y deseamos alcanzar, no tiene nada que ver con una identificación imaginaria, como Geertz (1983) argumentó de forma contundente.

⁶ En mis materiales, la noción de punto de vista está marcada de una forma muy simple: a los pronombres personales objetivos se les acrecienta una partícula que significa “para”. Existe, sin embargo, una diferencia capital entre la noción propiamente dicha y su expresión lingüística: esta tiene un uso mucho más general. De esta manera, una frase como “esto es un tapir para mí” quiere decir, simplemente, que el sujeto le da a cierta carne el mismo uso que otra persona le da al tapir (Lima 1995:9). O sea, la misma expresión lingüística también es utilizada para hacer analogías.

El principio egocentrado, sociocentrado, o etnocentrado, por medio del que los yudjá organizan su experiencia es el correlato de un principio, a primera vista, semejante al relativismo, tal y como lo concibe nuestro sentido común (antropológico o más amplio). De esta manera, *para sí mismas*, las huanganas tocan flautas, las que para los humanos son simplemente cocos (vaciados de la fruta, que es el alimento de este animal), perforados por las huanganas, provocando la emisión de un sonido que, para los oídos humanos, recuerda un silbido, pero cuya musicalidad, para los oídos de las huanganas, es tan rica como la de las flautas.

La hipótesis es, pues, que los dos principios no son realmente distintos e independientes, sino un solo y mismo dispositivo conceptual – justamente la noción de punto de vista. Según el tema enfocado, a veces nos recuerda el centrismo que normalmente se le atribuye a los pueblos indígenas (aún más que a nosotros), a veces nos recuerda el relativismo, que desde que ha sido identificado entre los indígenas, ya no sabemos bien que hacer con él.

El punto de vista implica una cierta concepción, según la cual el mundo sólo existe para alguien. Más precisamente, dado un ser o un acontecimiento – y las evidencias de mi análisis señalan la no-pertinencia de esta distinción entre sustancia y acontecimiento en la cosmología yudjá (Levinas 1957; Viveiros de Castro 1996b) – lo que existe, existe para alguien. No hay una realidad independiente del sujeto. Sin embargo, como intentaré demostrar en las siguientes secciones, sucede que lo que existe *para el cazador* cuando toma la palabra para hablar de sí mismo es solamente una parte de lo que existe *para otros*.

En otro artículo (Lima 1995:425-438), argumenté contra la posibilidad de interpretar lo que entonces llamé relativismo yudjá como una versión del relativismo cultural. **Me basaba en la estrecha** dependencia del relativismo **cultural** en la noción de naturaleza, en su indiscutible alianza con el universalismo, o su compromiso indisoluble con la oposición sujeto/objeto⁹. Y mostré como los materiales yudjá conspiraban a favor de una teoría muy diferente.

Quiero aclarar, a pesar de todo, que no pretendo negar que el perspectivismo indígena pueda ser considerado como una variante del relativismo, ya que, al final, nada dice que no pueda haber otras formas de pensar el relativismo, muy diferentes de las que fueron concebidas por el pensamiento occidental. No debería de ser por el vértigo que sentimos en una provincia del pensamiento humano en donde Protágoras no encuentra a su Platón, ni Demócrito el Sexto Empírico, que nos negaríamos a percibir la presencia del relativismo. Lo que sostengo es que se trata de una concepción de la alteridad y de la verdad tan peculiar que la comparación

⁹ Prado Jr. (1994) para el relativismo del pensamiento filosófico; Latour (1994) para el relativismo culturalista y levi-straussiano.

con el relativismo cultural es una herramienta bastante útil para captar su especificidad.

Ahora paso a profundizar mi perspectiva a partir de una relectura de los trabajos de Viveiros de Castro (1986; 1996^a), donde el tema de la Palabra Ajena (y del discurso citado) – en que consisten las canciones de los muertos y del enemigo, entre los araweté – es analizado siguiendo una perspectiva que me permite ampliar la mía, haciendo algunos ajustes importantes. Y también, a partir de la lectura de las interpretaciones que Signe Howell (1984) y Kaj Århem (1993) proponen, respectivamente, para un grupo de la península de Malasia, los chewong, y un grupo amazónico, los makuna (tucano oriental), cuyos materiales presentan equivalencias a los míos.

No podría hacer aquí una exposición completa sobre el canto del matador – cuya palabra se entrelaza con la de la víctima – y el canto chamanístico – que es “el área más compleja de la cultura araweté” (Viveiros de Castro 1986:542)¹⁰. Ni una presentación de los ricos materiales chewong y makuna. Las interpretaciones de Howell y Århem, a pesar del cuidado y el esfuerzo de ambos autores para no caracterizar a sus materiales como relativismo, desembocan en éste directa o indirectamente, revelando una polarización entre lo relativo y lo absoluto. Entre los Chewong, todos los seres son dotados de conciencia, y cada especie natural (como todas las diferentes categorías del espíritu) posee un tipo particular de ojo. En un ejemplo prosaico, *para el perro* que se entrega a comer las heces de un niño, le parece que está comiendo un plátano; de esta manera, su gesto no es deplorable ante la mirada humana; desde su punto de vista, representa una conducta perfectamente razonable (Howell 1984:161). En resumen, el ojo sería para las diferentes categorías ontológicas como una cultura para la humanidad: no se puede juzgar la conducta del otro, visto que la percepción que éste tiene del mundo está determinada por su mirada y su conducta es perfectamente correcta.

Entre los makuna, los humanos y los animales poseen una esencia espiritual común. Estos últimos se transforman en animales para circular por el mundo de los humanos, y se transforman en humanos cuando retornan a sus propias moradas. Los buitres, por ejemplo, que según las apariencias comen cadáveres, ven al cadáver como un río lleno de peces, por los gusanos que pululan en él. Inversamente, se considera que ciertas regiones de los ríos le pertenecen a los buitres, y los humanos no van a pescar ahí porque lo que parece ser peces en ese lugar, es en verdad gusanos (Århem 1993:116).

¹⁰ «El discurso chamanístico es un juego teatral de citas de citas, reflejos de reflejos, ecos de ecos – interminable polifonía donde quien habla es siempre el otro, habla de lo que habla Otro. La palabra ajena puede ser captada en sus reflejos (...)» (Viveiros de Castro 1986:570).

La interpretación de Kaj Århem está basada en la hipótesis de una humanidad esencial, o una unidad metafísica de todos los seres, y en la oposición conceptual entre esta esencia y la apariencia. También Howell (1984:157, 159) invoca una “verdadera esencia de las cosas”, y el propio título que le da al capítulo donde desarrolla el tema es revelador: “relatividad en la percepción”. Ambas interpretaciones son, sin duda, bastante coherentes con los materiales etnográficos, pero, como se sabe, con respecto a los fenómenos dotados de generalidad, la perspectiva etnográfica se muestra demasiado estrecha. Mis materiales no son menos estrechos, y espero que un estudio comparativo sobre el perspectivismo en las cosmologías indígenas sea emprendido¹¹. El recato no me impide decir, sin embargo, que la conclusión elaborada por Arhem y Howell me parece un poco encerrada. Veamos, pues.

El chamán, capaz de ver al mundo tal cual es, capaz de descubrir y revelar la naturaleza última de las cosas, tendría un punto de vista descentrado (Arhem 1993:124). Ni la noción de descentramiento ni la de naturaleza última de las cosas (Howell 984:157, 159) son muy apropiadas, a mi ver. El chamán se encuentra tan solitario como cualquier otro (humano, animal o espíritu) con su sistema de referencias. Con esta fórmula relativista, no es mi intención subrayar lo obvio; deseo resaltar que la propia inserción del chamán en este mundo marcado por la variación de los puntos de vista está determinada por su solidaridad (en el doble sentido del término, positivo o negativo) con el sistema de referencias humano. Resalto que la noción de descentramiento jamás explicaría por qué, en la ecosofía “chamánica” makuna, solamente *ciertas regiones del río*, pertenecientes a los buitres, son habitadas por peces que los buitres no comen porque son gusanos para los propios buitres; peces que por eso los humanos *no deben* comer. Tampoco explicaría por qué solamente en ciertos períodos los yudjá que comiesen tucunaré tendrían que tomar (otra dosis

¹¹ Cabe anotar la gran variedad de formas de expresión de la noción de punto de vista en las diferentes culturas amazónicas y probablemente en el interior de cada una. Los matsiguenga, por ejemplo, desarrollan un aspecto del que no conozco un ejemplo en la etnografía yudjá: desde el punto de vista de la luna y otras categorías, los humanos no aparecen como tales, sino como tapires o sajinos (Baer 1994:224). Todavía no he podido hacer un inventario exhaustivo para los yudjá, pero adelanto los siguientes patrones: 1) Como esquema general: son dados dos sujetos y dos categorías; estas son distintas de acuerdo a uno de los sujetos e indiferenciadas de acuerdo al otro. La distinción es una óptica generalmente asumida por los humanos y sucede que estos son traicionados por este mismo don de diferenciación. 2) Una categoría (empírica o no) relacionada con una región cósmica determinada, se transforma en otra categoría para transitar en tierra ajena – siendo la transformación una potencia de la propia categoría, que sustenta el punto de vista que era el suyo antes de dicha transformación. 3) Una categoría empírica, destituida de punto de vista, sufre una alteración por atravesar dominios cósmicos. 4) Los animales toman la parte por el todo. 5) En los sueños, el punto de vista ajeno determina el sentido de las imágenes oníricas. (Cuando la mirada de las huanganas se posa sobre mi amiga y yo misma, las aguas del río en donde tomábamos un baño se transforman en barro según nuestra mirada, y en masa de yuca para hacer *cnuim* según la mirada de las huanganas). Véase, también, que el problema remite a la (aparentemente) doble cuestión de la metamorfosis y el devenir, y hacia la heterogeneidad del espacio. No podré abordar aquí una ni otra cosa.

de) eméticos para vomitar (de nuevo) el olor del cadáver del pariente muerto. En ambos casos – en ciertas regiones de pesca o ciertos periodos de la vida (el luto) – el punto de vista ajeno entra en vigor, del que el chamán no es sino el porta-voz. O la “radio”, como dicen los araweté, donde cantan las palabras ajenas (Viveiros de Castro 1986:543). Se mantiene verdadero que, aunque el chamán no se sitúe en el punto de vista de la estrella Sirio, aunque su función no se base en ningún descentramiento, Howell y Arhem tienen razón de señalar que su punto de vista es privilegiado. Y lo es justamente por ser el punto de vista de la variación entre los que pertenecen a las diferentes categorías de alteridad. Además, al menos entre los yudjá, que actualmente ya no tienen más chamanes y que se niegan a asumir esta función, el punto de vista de la variación es la propia sabiduría; y ésta es la humana (Lima 1995:438).

Mi primera interpretación también presenta un enfoque que debe ser ajustado. En los estudios dedicados a lo que yo llamo la metafísica guaraní, Pierre Clastres (1974^a; 1974b) resaltó que no es porque el pensamiento guaraní rechaza al uno que debemos de sacar la conclusión que tiene una opción por lo múltiple – esta oposición siendo demasiado griega. Ni el uno ni lo múltiple, se trata antes que nada de una afirmación del dos. El hecho que la cosmología yudjá (donde, inúmeros paralelos pueden ser trazados con la cosmología guaraní) es decididamente ajena al uno, ajena al punto de vista de Sirio, yo lo interpreto en términos de pluralidad y polivocidad – proyectada sobre planos cósmicos diferenciados o dispersa entre puntos de vista diferentes (Lima 1995:438). Sin embargo, esto es solamente un acercamiento de conjunto sobre el perspectivismo yudjá, y no debe de ser comprendido como una multiplicidad según la aceptación metafísica occidental. En un acercamiento más localizado o atento al régimen de variación de los puntos de vista, lo que se observa es un régimen binario: tucunaré/cadáver, carne podrida/ carne ahumada, agua/sangre, masa seca/ carne humana podrida, humanos/huanganas, y así en adelante. Estas categorías son el objeto de una disputa entre los humanos y alguna otra categoría de alteridad.

No creo apartarme de la hipótesis de Clastres en lo que voy a tentar mostrar ahora: como el dos también tiene su múltiple. De esta manera, pasamos al análisis de la etnografía de la cacería de huanganas presentada al inicio de este artículo.

La palabra está con el animal

El alma animal – mereciendo ser distinguida del alma humana – tiene como uno de sus aspectos el hecho que, al tomarse por humanos, las huanganas están dotadas de ciertas prácticas que se refieren a la cultura yudjá¹²: *cauim*, chamanismo,

¹² Esto debe ser matizado. Los buitres, por ejemplo, tenían ciertos aspectos culturales solamente de ellos, pero en los tiempos remotos, los yudjá, se los robaron. Una diadema de paja bastante típica de la identidad cultural de este grupo (según subrayan los propios yudjá) pertenece a los buitres. Entre los makuna, también, los buitres, a diferencia de los demás animales, presentan cierta diversidad cultural: comparten la loza de cocina con los blancos (Arhem 1993:116).

grupos basados en el parentesco, guerra, actitudes de juego y bromas entre afines, música de soplo, etc. No me cansaría de subrayar que esta unidad no está, para nada, al servicio de una identificación con un animal, sino muy al contrario, al servicio de una variación entre los puntos de vista humano y animal, a saber, una variación entre la caza y la guerra, que si es de plena importancia. La noción de punto de vista actúa aquí como un articulador de alteridad real y de identidad virtual de las huanganas relativamente a los humanos.

Diríamos que lo que los humanos ven como caza, las huanganas lo ven como guerra. Sin embargo, ésta es una formulación equivocada, porque presupone la existencia de un único y mismo acontecimiento, visto por dos tipos tan diferentes que la percepción de uno de ellos sólo puede ser irreducible a la del otro. La cacería de huanganas no pone en escena una misma realidad vista por dos sujetos, como lo estipula nuestro modelo relativista. Al contrario, pone un acontecimiento *para los humanos* y un acontecimiento *para las huanganas*. En otras palabras, se desdobra en dos acontecimientos paralelos (o mejor dicho, paralelísticos ¹³),

Humanos cazan huanganas
Humanos son atacados por enemigos

Que también son correlativos, y que no se remiten a ninguna realidad objetiva o externa, equiparable a lo que entendemos por naturaleza. Uno es el referente del otro. Diremos, pues, que la caza presenta dos dimensiones, dadas como dos acontecimientos simultáneos que se reflejan el uno al otro.

La duplicidad es la ley de todo ser y de todo acontecimiento. Tomemos el caso de la experiencia humana. Jamás presentará una única dimensión: será doble, por definición. Una es la de la realidad sensible, en la cual el tucunaré y el cadáver, las huanganas y los humanos (y así en adelante) son distintos; y otra es la del alma. Esta última se desarrolla en los sueños, y en ella actúan reglas que no son necesariamente las mismas que se aplican a la realidad sensible. O mejor, el punto de vista del Otro puede imponerse ahí como verdad para los humanos. De este modo, según la percepción del alma (dada en sus experiencias oníricas), una manada de huanganas galopando en el bosque corresponde a otra cosa para el cazador, a saber, un o más enemigos.

¹³ Uso el término paralelismo en su acepción literaria y de acuerdo a la teoría jakobsoniana de la poética (Jakobson 1963; 1977). Este es el principio que predomina en los relatos míticos indígenas y que los yudjá impregnan eventualmente en la prosa cotidiana. Véase su presencia en este comentario sobre la comida de las almas durante el festival de los muertos (*í'ānāy*): "Los *í'ānāy* comen la comida, pero no la comen, no. Ellos dicen que las ollas están vacías, ¡es mentira de ellos! Para ellos la comida se acabó, para nosotros la comida está aquí. Ellos solo comen el alma del pescado, y, comiendo, el alma se acaba para ellos. "¡El pescado se acabó! ¡Las ollas están vacías!" "Ustedes pueden comer también...sobró... ustedes pueden comer", dicen. (Lima 1995:260).

En este contexto, la experiencia del alma humana, a diferencia de la experiencia del alma animal, no consiste en una conciencia de sí como sujeto. Por un lado, como principio vital situado en el corazón, el alma es una parte del yo y no puede explicar por qué el yo es una persona¹⁴; por otro lado, es el doble del sujeto, y como tal, escapa del mismo. Su experiencia no es, entonces, la subjetividad, excepto que algunos fragmentos de esta experiencia pueden aparecer en la conciencia. De esta manera la pérdida del alma, por captura efectuada por las huanganas en una cacería (o por los muertos en otras circunstancias): el cazador no tiene la vivencia de esto, no puede tenerla – al límite, porque todavía no está muerto. El cazador adelgaza, se debilita, se vuelve profundamente melancólico; el chamán puede contarle la aventura de su alma a lo lejos, y si no tiene éxito en traerla de vuelta, el cazador muere. Los sueños, por su parte, pueden proporcionar un conocimiento parcial de la vida del alma. El propio cazador puede acordarse de fragmentos de la historia no recordada de la vida de su alma junto a las huanganas.

La experiencia del animal también tiene dos dimensiones. Ya conocemos la dimensión sensible de la experiencia de las huanganas, en la que se ven a sí mismas como personas que actúan como humanos: beben su *cauim*, tocan sus flautas, se enfrentan con desconocidos en el bosque, en el río o en las márgenes de las chacras ajenas.

Si este juego de simetrías que la cosmología yudjá construye nos da algún derecho de seguir, podemos deducir que la dimensión «animal» del animal (la faz animal de las huanganas), que hace parte de la experiencia sensible de los humanos y que se le escapa enteramente a las huanganas, (puesto que esta parte de sí es ignorada por el sujeto), es para las huanganas así como la experiencia del alma es para los humanos. Si la huangana pudiese verse a sí misma como animal, se encontraría con su doble. Ahora, esto es tan imposible como lo es para un humano encarar a su propia alma. El sujeto y su doble se ignoran.

El doble es invisible, no exactamente porque sea inmaterial o porque tenga una materia diferente de la del cuerpo. El alma y el cuerpo son conceptos que no designan primeramente sustancias, sino efectos de perspectivas. Esos conceptos operan por intermedio de una noción, el punto de vista, que articula tanto las dos dimensiones de la experiencia humana (si mi alma vio huanganas vivas, yo veré enemigos) como la dimensión sensible del uno con la dimensión espiritual del otro. Podríamos designar a las dos últimas como Naturaleza y Sobre-naturaleza, sin olvidarnos que tales conceptos son necesariamente dependientes del punto de vista de alguien, es decir, funcionan como categorías relacionales.

¹⁴ Registré que solamente la muerte puede efectuar esta conjugación del alma humana con el sujeto. Como, sin embargo, el perspectivismo también actúa en la sociedad de los muertos que habitan las rocas, así como en la relación entre los vivos y las almas de los muertos caníbales que habitan una aldea celestial, el muerto también organiza su experiencia en términos de cuerpo/alma, o sujeto/doble.

Antes de proseguir, me gustaría aportar una evidencia suplementaria para la interpretación que propongo. Tomemos el tema de la captura del alma del cazador por las presas de caza. Un aspecto “aparentemente irracional” de esta...como decir...metafísica de la cacería, sería lo siguiente. Las huanganas y los humanos que se enfrentan en la cacería están vivos – supongamos. Una premisa cosmológica elemental dice que es el alma de un viviente quien señala la presencia del mismo a las almas (de los muertos o los ogros-fantasma). O sea, así como un vivo no puede ver (el cuerpo de) un alma, un alma sólo puede ver y actuar sobre el alma de un viviente. En la cacería sin embargo, el alma del cazador, si le sucede que abandone su sitio debido al miedo que agarra al sujeto, no es solamente visible para las huanganas sino que es capturada y se va a vivir con ellas, adquiriendo con el pasar del tiempo, cuerpo de huangana, visible ante la mirada humana. Mi interpretación es, pues, perfectamente justificada: una vez proyectada como doble, el alma de los cazadores hace parte de la percepción sensible de las huanganas, en contraposición al hecho de que lo que para las huanganas representa su propio doble hace parte del campo de la percepción sensible humana. Por lo tanto, lo que es Naturaleza para los humanos intercepta la Sobre-naturaleza de las huanganas, y viceversa. Es por esto que estas son categorías que antes de distinguir entre este mundo y el más allá en términos absolutos, diferencian los planos que componen cada ser y acontecimiento. Estas categorías definen la unidad y la relatividad del dos.

Volvamos a los dos acontecimientos paralelos en que consiste la cacería. Cada sujeto – cazadores y guerreros – asume su propio punto de vista como una “realidad sensible”, y considera el punto de vista del Otro como una dimensión supra-sensible o “sobrenatural” de su experiencia (¡no es en vano que las huanganas tienen su chamán!). De este modo, el acontecimiento, que para cada sujeto es el único verdadero, es considerado desde un doble punto de vista, el propio y el del Otro. O sea, tanto las presas de caza como el cazador perciben «su» acontecimiento desde un doble punto de vista:

Los cazadores persiguen unas presas de caza que se conciben a sí mismas como guerreros.

Los guerreros se enfrentan a afines potenciales que actúan como enemigos.

El punto de vista del Otro incorporado por el sujeto representa una virtualidad, que puede actualizarse o no en función de la acción efectuada por cada cual.

De esta manera, el acontecimiento que existe para las huanganas debe ser (en una formulación a nuestro parecer grosera, aunque en verdad bien adecuada a los espíritus yudjá) reducido a una mentira por los humanos. En la medida en que los cazadores quieren imponer su punto de vista a las huanganas, estas tampoco pierden la oportunidad de hacer lo mismo. No se entregan al enemigo sin lucha. Los

cazadores, por su parte, tampoco pueden ignorar las disposiciones de la cacería. Una lucha entre cazadores y guerreros está en curso.

Aquí podemos abrir un paréntesis para constatar que colocar el problema en términos relativistas e invocar enseguida alguna “verdad última” equivale a no percibir la naturaleza del problema. Aprovecho para recordar una vez más, que es totalmente inadecuado buscar cualquier identificación imaginaria con el cazador. Colocarnos en su lugar solamente nos llevaría, irónicamente, a asumir el punto de vista de las huanganas. También cabe observar, que podemos poner en perspectiva (perspectivar) la resistencia que los antropólogos “culturalistas” imponemos a la lectura ecologista de la guerra indígena como una cacería. De hecho, no es una cacería, para comenzar, porque ni la propia cacería lo es. Pero esto no significa absolutamente que los cazadores solo practican la guerra – esta también es una interpretación imaginaria. Lo que nos dicen los hechos delante de los cuales nos encontramos es que los cazadores combaten guerreros. La caza incorpora a la guerra (así como el cazador debe incorporar al punto de vista de las huanganas), pero no debe confundirse con ella. Dado esto, la tentativa de interpretar la relación con los animales como una proyección de las relaciones humanas se enfrenta a una sustantiva pérdida etnográfica. La distinción humano/animal es plenamente importante para un pensamiento siempre dispuesto a tomar en cuenta también a la *animalidad específica* del animal que actúa como Otro.

Una lucha está en curso – lucha entre la presa de cacería del uno y la guerra del otro. El infortunio del cazador es el desliz de la cacería hacia la guerra. Sabedores de la dimensión sobrenatural que representa el punto de vista de las huanganas para ellos, los humanos utilizan medios a través de los cuales pretenden impedir toda posibilidad que las huanganas logren imponer su punto de vista.

Durante la preparación de la cacería, no se hacen bromas con las palabras a costa de las huanganas, no se puede actuar como si uno fuese el primo cruzado o el amigo del animal. En la cacería, no se expresa el miedo gritando, como si el cazador fuese la presa. Si para las huanganas los humanos son sus afines potenciales, y si la cacería es una guerra, el cazador que acepta este punto de vista favorece la actualización de la intención virtual de las presas: las huanganas lo atacan o lo capturan, y él, muerto para los humanos, acabará transformado en huangana.

Como es peculiar al diálogo de la afinidad (donde se espera el momento cierto, pero no se deja el humor irónico sin respuesta, es decir, donde el “estímulo” y la “respuesta” son constitutivamente separados por un intervalo de tiempo mayor que el diálogo común), hacerle bromas a las huanganas es cederles la palabra involuntariamente, precipitando así una inversión que se haría sentir en ambos acontecimientos paralelos:

Las huanganas matan humanos.

Los guerreros asumen el ataque y capturan afines potenciales.

No se le puede dar a lo animal ninguna chance de tomar la palabra. Este también es el mensaje del mito de Cabeza-de-Martín-Pescador, así como el de los relatos que asocian la cacería de huanganas a la intervención del chamán. Si la palabra del chamán encerrase una moral, sería formulada así: ¡cuidado! Las huanganas se parecen a nosotros; por lo tanto, no las traten como personas, sino ustedes se convertirán en huanganas.

Al final de la cacería, el alma de la presa sigue con su depredador¹⁵. Este abordará su relación con la presa desde dos perspectivas distintas. Le dirá “mi huangana” (*u-me-huda*), empleando una categoría de posesión según la cual el objeto poseído es de derecho (y de *ipso*) inalienable. Le dirá “mi presa” (*u-mita*) para expresar que está en una parte inherente de sí mismo, el cazador. La carne compartida en comidas colectivas, bajo la forma de alma parcial (dientes, pelos, fragmentos de hueso) podrá acarrear desgracias para el cazador: morder, atravesar, perforar el interior del cuerpo de sus hijos pequeños. Pero esto nos llevaría a otra dimensión de la cosmología yudjá que no podemos analizar aquí.

El dos y su múltiple

Para alinear algunas conclusiones, me gustaría destacar algunos hilos sueltos. 1) la palabra del cazador, que desencadena un diálogo fatal con las huanganas, asumiría un papel que recuerda la operación sacrificial: traza – “por anticipación, y como que en puntillado” (Lévis-Strauss 1976b:250-260) – una continuidad irreversible entre el cazador y la presa. Mantengamos las figuras de la anticipación y de la línea puntillada, sin por esto tener que preservar la figura del sacrificio. 2) El fragmento onírico *huanganas puestas a muerte*, índice de que el alma cazó las huanganas, significa que las huanganas surgirán en el camino del cazador; el fragmento *huanganas corriendo*, índice de que los enemigos perseguían al alma, significa que surgirán enemigos para el cazador. 3) Todo ser o fenómeno es dos: los cazadores, las huanganas, la cacería. 4) La noción del alma humana no remite a la experiencia subjetiva – este es el último hilo que articularé con los anteriores para mostrar que la caza dibuja una forma pura de tiempo: un tiempo bilineal múltiple.

La cacería aquí y ahora – constituida como dos acontecimientos paralelos que se reflejan el uno al otro y que comprenden, cada cual, dos dimensiones paralelas que se reflejan la una a la otra – puede haber sido soñada por uno de los cazadores. En este caso, es un acontecimiento paralelo al otro transcurrido en otro momento y lugar. O sea, la cacería-y-su-otro tiene también su otro, dislocado en el tiempo y en

¹⁵ Aquí también el tema del alma animal diverge del tema del alma humana, que en la muerte presenta una incompatibilidad fundamental con el cadáver.

el espacio. Tiempo y espacio obedecen, de esta manera, al mismo principio del paralelismo, colocando un problema particular y más complejo – el tiempo, particularmente, ya que se permite desconocer la simultaneidad.

Debido a las experiencias agradables que el cazador vive, cuando duerme el alma va a buscar aventuras en tierras ajenas, donde muchas veces rige el punto de vista, la palabra o la verdad del Otro. En la mañana siguiente, si el cazador se acuerda de las huanganas puestas a muerte, se queda con la expectativa de que tal vez suceda una cacería. El sueño puede significar tanto una cacería que el alma llevó a cabo en función de alguna otra cacería sucedida en su experiencia sensible en los últimos días, como una cacería que fue iniciada por el alma y que está por llevarse a cabo, *para él*, en los próximos días. De esta manera, el doble de la cacería puede ser o bien el prolongamiento de un pasado o bien el desencadenamiento de un futuro.

Si el alma ve a una manada de huanganas corriendo libremente, el cazador teme ser atacado por enemigos. Se queda sin hacer nada durante los próximos dos o tres días, no va al bosque ni a navegar. Tampoco cuenta su sueño. ¿Pero será que en este sistema el miedo del cazador tiene una connotación específica? Sí, específica y positiva. En lugar de encogerse de miedo por causa de los que vienen en su dirección, él suspende sus actividades fuera de la aldea para quedarse tranquilo. Su miedo es prudencia. También hay mucho más que eso. No es que el enemigo va a pasar y que, por eso, él no deba estar ahí; no es que en tal lugar del bosque pasará un enemigo y el cazador corra el riesgo de pasar por el mismo lugar, en la misma hora, y encontrarse con él. Es una manera bien diferente de concebir el tiempo, una manera que no se dice ni como acaso ni como necesidad. El sueño no es un espejo en donde el cazador ve su futuro, sino una línea paralela de tiempo en donde el alma del cazador se involucra en un acontecimiento nuevo. No hay ni encuentros accidentales, ni encuentros determinados por el destino. El cazador se paraliza porque al no estar él ahí, el enemigo no pasará. Su miedo, más allá de la prudencia, por medio de la suspensión de las actividades que definen la línea temporal del cazador, es una inmovilización del tiempo otro, una ruptura del acontecimiento que se dibuja para él a lo lejos. El cazador se niega a reflejar la imagen del acontecimiento que, lejos, comenzó a diseñarse contra él

Aunque todo acontecimiento depende de su doble para completarse como tal, y el cazador, por medio de su acción-palabra, puede o no ofrecerse como espejo por la duplicación del acontecimiento en su experiencia sensible, es necesario todavía determinar con más exactitud como es que el uno se articula con su otro.

Cuando se trata de perspectivismo, como subraya Deleuze en su estudio sobre Leibniz y el pensamiento barroco, (y cuyo concepto de “pliego” no deja de evocar al perspectivismo paralelístico que estamos estudiando), no existe nada de un sujeto o de un objeto definidos previamente: “será sujeto lo que venga al punto de vista, o sobre todo lo que se instale en el punto de vista” (Deleuze 1991:36).

La caza aquí y ahora, punto de parada de las dos líneas espacio-temporales, también es un momento en que la apropiación de la Palabra lo es todo. Puesto que es esta apropiación que responderá por una inflexión a ser desencadenada en cualquiera de las dos líneas. ¿Quién se precipitará sobre la línea sobrenatural del otro, el cazador o el guerrero? La cacería (solamente en un tiempo, virtual y real) es cuando el humano inicia y sustenta la inflexión; es la apropiación y la afirmación del punto de vista del hombre por el hombre. La guerra (simple virtualidad, que puede expresarse como un accidente, o hasta como la muerte de un cazador sin experiencia) es la apropiación del punto de vista de las huanganas. El infortunio del cazador es el desliz de su cacería hacia la guerra del otro, así como el infortunio del animal es el desliz de la guerra hacia la caza.

En la vida del cazador, ni siquiera la palabra es representación. Tomada en su ángulo preformativo, destinada, durante la combinación de la cacería a pasar del uno al otro, a circular entre todos y a no inmovilizarse en nadie, aliada a todo tipo de lenguaje (gesticulación, estampido, grito y silbido de flecha), la palabra es cacería, anticipando o puntillando a su doble. Es por su intermediario que lo antes y lo después son forzados a quebrarse en dos, emparejarse y reflejar la imagen uno del otro. Es ella que *dice lo que ya sucedió mañana*.

Por lo tanto, la propia línea temporal en que se desdobra la experiencia sensible del cazador también es doble.

Tomada en su ángulo dialógico, *durante la cacería*, la palabra debe permanecer entre sí; un explosivo, silenciada para tornarse silenciadora de toda palabra ajena. El ahora es sólo anticipación, todo es realización, encuentro del uno y del otro. Primero la palabra traza, con un gesto, la línea del animal y el otro de la línea-de-los-arreglos de los cazadores. Después traza el punto de inflexión de donde la cacería humana obliga a la guerra de las huanganas a negarse a sí misma.

La cacería de huanganas da acceso a estos dos aspectos de una cosmología perspectivista amazónica. La estructura que la noción de punto de vista permite configurar está, en primer lugar, hecha de tiempo: líneas espacio-temporales o acontecimientos y sus dobles, y los dobles de sus dobles. En segundo lugar, es una dinámica en la cual la Palabra virtual del animal lo es todo. Enseña también que la realidad para el cazador, cuando éste toma parte para hablar de sí mismo, hace parte de las realidades *para otros*. De esta manera, el sujeto al cual los acontecimientos son referenciados no es un centro en torno del cual gira *su propio mundo*. Se trata, más bien, de un Sujeto disperso en el tiempo-y-espacio cósmico, duplicado entre la vida sensible y la vida del alma, partido entre la Naturaleza y la Sobrenaturaleza, y complejificado por ser Otro – en el caso en pauta, el otro de la huangana del bosque.

Pero, me dirán que esto que propongo se redondea en una hipótesis que, si me permiten el juego de palabras, es la siguiente: la estructura formal del relato

mítico, que se confunde con su sustancia, es la forma estructural del tiempo del cazador. Siendo así, el tiempo histórico del cazador, que yo llamé tiempo bilineal múltiple, podría ser llamado tiempo mítico. Y eso me hace recordar, lo que Joanna Overing escribió recientemente: “vemos nuestro concepto de tiempo lineal progresivo como un principio abstracto que refleja la realidad tal y como ella realmente es...” (Overing 1995:132). Me gustaría que *mi* concepto también reflejase la realidad de los yudjá tal y como ella es. Pero, no vayan a entender lo que yo no dije, que el tiempo bilineal múltiple sería la única forma temporal trazada para ellos por su cosmología. Finalmente, entonces, cómo saber anticipadamente cuál es la configuración que el tucunaré, o la palabra de los muertos, traza para los yudjá?

Post scriptum dedicado a Vanesa Lea. Los yudjá dibujan sobre su piel, sobre los mates para servir *cauim* y sobre otras superficies, así como en el tejido de sus hamacas, bellos padrones de laberinto. Este arte gráfico era intrigante para mí debido al silencio que la cultura yudjá mantiene a su respecto. El hombre que mira demasiado la piel de una mujer adornada con dichos diseños, intentando seguir con los ojos los pares de líneas que se curvan y se multiplican, formando motivos que se repiten un número multiplicado de veces y cubren todo su cuerpo, corre el riesgo de perderse en los caminos de la superficie de la realidad. Esto es todo. El simbolismo que busqué en vano en estos diseños, tal vez jamás haya existido. Tal vez no pueda existir. Quien sabe si estas líneas dibujadas sobre la piel, siendo la cultura misma su comentario, no son las formas puras de las estructuras formadas por las líneas del tiempo. No puedo examinar este problema aquí. Pero tengo que pronunciarme sobre un punto de mi análisis que permanece inconcluso – que se vuelve aún más evidente después de la aproximación de los diseños de la piel – con respecto al carácter abierto o cerrado de la estructura temporal que describí.

Considerando que la metafísica de la cacería sitúa un sueño al inicio y otro al final de la historia de una cacería, dados como cacería anticipada y prolongamiento de la cacería ya realizada en la experiencia sensible; considerando también que esta metafísica coloca al pasado y al futuro en una relación metafórica o de paralelismo, podemos afirmar que el sueño inicial es paralelo al sueño final, formando así la moldura de las demás líneas de la cacería. La histórica del cazador (fuera del hecho de llevar cicatrices en la piel que le permiten recordar antiguas aventuras) se compone, así, de inúmeros motivos – muchos de los cuales incompletos, por suerte o por azar suyo – moldeados por sueños (suyos o de otros, factuales o virtuales), ellos mismo moldeados por largas líneas de vida y de sueño del cazador.

Bibliografía

Århem, Kaj

1993 Ecosofía Makuna. F. Correa (org) *La Selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología., pp. 109-126.

Baer, Gerhard

1994 *Cosmología y Shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala.

Clastres, Pierre

1974a. De l'Un sans le Multiple. *La Société contre l'État*. Paris: Minuit, pp. 146-151.

1974b. *Le Grand Parler*. Paris: Seuil.

Deleuze, Gilles

1991 *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix

1995 *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia* (vol. 2). Rio de Janeiro: Editora 34.

Descola, Philippe

1992 Societies of Nature and the Nature of Society. A. Kupper (org.), *Conceptualizing Society*. London/New York: Routledge, pp. 107-126.

Geertz, Clifford

1983 From the Native's Point of View: On the nature of anthropological understanding. *Local Knowledge*. New York: Basic Books, pp. 55-70.

Howell, Signe

1984 *Society and Cosmos. Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford University Press.

Jakobson, Roman

1963 Linguistique et Poétique. *Essais de Linguistique Générale 1. Les fondations du Langage*. Paris: Minuit, pp. 209-248.

Latour, Bruno

1994 *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Lawrence, D.H.

1986 *Mornings in Mexico*. London: Penguin Books.

- Lévi-Strauss, Claude
 1976a. Raça e história. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 328-366.
- Lévinas, Emmanuel
 1957 Lévy-Bruhl et la Philosophie Contemporaine. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4:556-569.
- Lévy-Bruhl, Lucien
 1931 *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*. Paris: Félix Alcan.
- Lima, Tânia Stolze
 1986 A Vida Social entre os Yudjá: Elementos de sua Ética Alimentar. Tesis de maestria. PPGAS/Museo Nacional/UFRJ.
- Overing, Joanna
 1995 O mito como historia: un problema de tiempo, realidad y otras cuestiones. *Mana* 1(1):107-140.
- Prado, JR Bento
 1994 O relativismo como contraponto. Cícero & W. Salomão (orgs.) *O Relativismo enquanto Visão do Mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 7-94.
- Turner, Terence
 1991 We Are Parrots, Twins Are Birds: Play of Tropes as Operational Structure. J.W. Fernandez (org.) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, pp. 121-158.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 1986 *Araweté, Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.
 1993 Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico. E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: Etnologia e Historia Indígena*. São Paulo: NHIII/USP-FAPESP, pp. 149-210.
 1996a. Lê meurtrier et son doublé chez les araweté (Brésil): Un exemple de fusion rituelle. M. Cartry & M. Detienne (orgs.) *Destins de Meurtriers*. Paris: CNRS, pp. 77-104.
 1996b. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2):115-144.

LA SELVA DE CRISTAL: NOTAS SOBRE LA ONTOLOGÍA DE LOS ESPÍRITUS AMAZÓNICOS*

Eduardo Viveiros de Castro

Este texto desarrolla algunas hipótesis sobre el modo de existencia de los espíritus en el discurso y las prácticas chamánicas de la Amazonía indígena. El foco de análisis es una narración hecha por Davi Kopenawa, pensador y líder político Yanomami, al antropólogo Bruce Albert. El argumento general del artículo es que el concepto de “espíritu” se refiere, en el caso amazónico, menos a una clase extensiva de «seres» sobrenaturales que a una multiplicidad virtual intensiva donde lo humano y lo no-humano se relacionan por síntesis disyuntiva.

This paper develops some hypotheses on the mode of existence of spirits in shamanic discourses and practices in indigenous Amazonia. Its analytical focus is a narrative told by Davi Kopenawa, yanomami thinker and political leader, to the anthropologist Bruce Albert. The paper's general argument is that, in the Amazonian case, the concept of “spirit” refers not so much to an extensive class of supernatural “beings” as to an intensive virtual multiplicity where the human and the non-human relate to one another by disjunctive synthesis.

* Título original *La forêt des miroirs: sur l'ontologie des esprits amazoniens*. In: F. Laugrand, org., *La nature des esprits*. Québec: Presses Universitaires de l'Université de Laval, 2006, en imprenta. Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde.

*Ces citoyens infinitésimaux de cités mystérieuses...
(Esos ciudadanos infinitesimales de ciudades misteriosas...)*

GABRIEL TARDE

Introducción

Las ideas esbozadas en este artículo se remontan a mi trabajo con los yawalapíti y los araweté en los años 1970s y 80s, cuando, como cualquier etnógrafo, tuve que encarar diferentes nociones indígenas sobre la agencia no-humana y la constitución de la persona.¹ Sin embargo, el acontecimiento que les sirvió de catalizador inmediato – el pretexto, si quieren – fue la lectura, mucho más reciente, de dos fragmentos de una notable narración proveniente de otra cultura amazónica. Se trata de la exposición que Davi Kopenawa, pensador y líder político Yanomami, le hace al antropólogo francés Bruce Albert acerca de los *xapiripë*, los ‘ancestros animales’ o ‘espíritus chamánicos’ que interactúan con los chamanes de su pueblo (Kopenawa 2000, Kopenawa & Albert 2003). Estos textos forman parte de un diálogo en proceso entre Kopenawa y Albert, en los que el primero le presenta a los blancos, en la persona de su interlocutor-traductor, una concepción detallada del mundo y de la historia, que es al mismo tiempo una reivindicación indignada y orgullosa del derecho a la existencia de los yanomami.² A seguir, transcribo la versión más corta de la narración, publicada en portugués en 2001.

Sueños de los orígenes

Los espíritus xapiripë bailan para los chamanes desde el primer tiempo y así continúan hasta hoy. Parecen seres humanos pero son tan minúsculos como partículas de polvo centellantes. Para poder verlos, hay que inhalar el polvo del árbol yākōanahi muchas, muchas veces. Toma tanto tiempo como para que los blancos aprendan a dibujar sus palabras. El polvo del yākōanahi es la comida de los espíritus. Quien no lo ‘bebe’ permanece con ojos de fantasma y no ve nada.

Los xapiripë bailan juntos sobre grandes espejos que descienden del cielo. Nunca son cientos como los humanos. Son siempre magníficos: el cuerpo pintado de achiote y recorrido de diseños negros, sus cabezas cubiertas de plumas blancas de buitre rey, sus brazaletes de chaquiras repletas de plumas de loros, de pavas de monte y papagayos rojos, la cintura envueltas de colas de tucanes... Miles de ellos llegan para bailar juntos, agitando hojas de palmera nuevas, soltando gritos de alegría y cantando sin parar. Sus caminos parecen telas de araña brillando como el claro de luna y sus ornamentos de pluma se mecen lentamente al ritmo de sus pasos. ¡Da alegría ver lo bonitos que son!

¹ Ver Viveiros de Castro 2002 [1978]: cap. 1, sobre los Yawalapíti, y Viveiros de Castro 1992, sobre los Araweté.

² El diálogo completo entre Kopenawa y Albert va a ser publicado próximamente. Además de los dos fragmentos citados arriba, ver los varios otros textos por Kopenawa y Albert en Albert & Chandès 2003, así como los dos artículos fundamentales por Albert (1988 y 1993).

Los espíritus son así tan numerosos porque son las imágenes de los animales de la selva. Todos en la selva tienen una imagen utupë: los que andan en el suelo, los que andan en los árboles, los que tienen alas, los que viven en el agua ... Son estas imágenes que los chamanes llaman y hacen bajar para que se conviertan en espíritus xapiripë. Estas imágenes son el verdadero centro, el verdadero interior de los seres de la selva. Las personas comunes no los puedes ver, sólo los chamanes. Pero no son imágenes de los animales que conocemos ahora. Son imágenes de los padres de estos animales, son imágenes de nuestros antepasados.

En el primer tiempo, cuando la selva era todavía joven, nuestros antepasados eran humanos con nombres de animales que acabaron convirtiéndose en animales de caza. Son ellos los que flechamos y que comemos hoy. Pero sus imágenes no desaparecieron y son ellas las que bailan ahora para nosotros como espíritus xapiripë. Estos antepasados son verdaderamente antiguos. Se convirtieron en presas de caza hace mucho tiempo pero sus fantasmas permanecen aquí. Tienen nombres de animales pero son seres invisibles que nunca mueren. La epidemia de los blancos puede tratar de quemarlos y de comerlos, pero ellos nunca desaparecerán. Sus espejos siempre brotan de nuevo.

Los blancos dibujan sus palabras porque su pensamiento está lleno de olvido. Nosotros guardamos las palabras de nuestros antepasados dentro de nosotros hace mucho tiempo y continuamos pasándolas a nuestros hijos. Los niños, que no saben nada de los espíritus, escuchan los cantos de los chamanes y después quieren ver a los espíritus por sí mismos. Así es como, a pesar de ser muy antiguas, las palabras de los xapiripë siempre vuelven a ser nuevas. Son ellas las que aumentan nuestros pensamientos. Son ellas las que nos hacen ver y conocer las cosas de lejos, las cosas de los antiguos. Es nuestro estudio, lo que nos enseña a soñar. De este modo, quien no bebe el soplo de los espíritus tiene el pensamiento corto y lleno de humo; quien no es mirado por los xapiripë no sueña — sólo duerme como una hacha en el suelo.

Esta narración de Kopenawa — y aquí me refiero tanto al texto citado arriba como a la versión más extensa intitulada *'Les ancêtres animaux'* ('Los ancestros animales', Kopenawa & Albert 2003) — me parece un documento realmente extraordinario. Antes que nada, impresiona por su riqueza y su elocuencia, calidades que se deben a la implementación deliberada, por parte de los dos co-autores, de una estrategia discursiva de un alto contenido informativo y una gran densidad poético-conceptual. En este sentido, estamos frente a un proyecto de 'invención de la cultura' (*sensu* Wagner) que es al mismo tiempo una obra prima de política 'interétnica'. Si el chamanismo es esencialmente una diplomacia cósmica dedicada a la traducción entre puntos de vista ontológicamente heterogéneos,³ entonces el discurso de Kopenawa no es solamente una narración sobre ciertos contenidos chamánicos — específicamente, sobre los espíritus que los chamanes hacen hablar

³ Viveiros de Castro 1998; Carneiro da Cunha 1998.

y actuar —; también es una *forma* chamánica de por sí, un ejemplo de chamanismo en acción, en el que un chamán le habla a los blancos sobre los espíritus, y así como sobre los blancos a partir de los espíritus, y ambas cosas por medio de un intermediario blanco.

Pero la narración es igualmente excepcional por su ejemplaridad cosmológica. Articula y desarrolla ideas que se encuentran en un estado más o menos difuso en diversas otras culturas de la región. El texto nos presenta una ‘versión fuerte,’ en el sentido Lévi-Straussiano, de la mitología (explícita e implícita) de los espíritus amazónicos. Es esta ejemplaridad que me interesa en este artículo, cuyo propósito es llamar la atención sobre algunos rasgos relativamente comunes del modo de existencia y manifestación de los espíritus en la Amazonía indígena. El discurso de Kopenawa expresa una concepción pan-amazónica en la que las nociones que traducimos por ‘espíritu’ se refieren a una *multiplicidad virtual intensiva*.

El plano de inmanencia chamánico

Varios personajes prominentes y contextos impregnantes de la cosmología yanomami se encuentran evocados en el texto de arriba: los espíritus, los animales, los chamanes, los muertos, los blancos; mitos y sueños, drogas y festivales, cacerías y selvas. Empecemos por los *xapiripë* propiamente dichos. La palabra designa al *utupë*, a la imagen, principio vital, verdadera interioridad o esencia (Kopenawa & Albert 2003: 72 n. 28) de los animales y de los otros seres de la selva, y al mismo tiempo imágenes inmortales de una primera humanidad arcaica, compuesta de Yanomami con nombres de animales que se transformaron en los animales de la actualidad. Pero *xapiripë* también designa a los chamanes humanos, y la expresión ‘convertirse en chamán’ es un sinónimo de ‘convertirse en un espíritu’ (*xapiri-pru*). Los chamanes se conciben a sí mismos como de la misma naturaleza que los espíritus auxiliares que traen a la tierra durante su trance alucinógeno. El concepto de *xapiripë* señala, por lo tanto, una *interferencia* compleja, una distribución cruzada de la identidad y la diferencia entre las dimensiones de la ‘animalidad’ (*yaro pë*) y la ‘humanidad’ (*yanomae thëpë*). Por un lado, los animales poseen una esencia invisible distinta de su forma visible: los *xapiripë* son los ‘verdaderos animales’ — pero son humanoides; es decir, los verdaderos animales no se parecen mucho a los animales que los *xapiripë*, literalmente, *imaginan*. Por otro lado, los chamanes se distinguen de los otros humanos por ser ‘espíritus,’ y aún más, ‘padres’ de los espíritus (quienes, a su vez, son imágenes de los ‘padres de los animales’). El concepto de *xapiripë*, menos o antes que designar a una clase de seres distintos, habla así de una región o un momento de *indiscernibilidad* entre lo humano y lo no-humano (principalmente, pero no exclusivamente, los ‘animales,’ una noción que discutiremos más tarde): habla de una humanidad molecular de fondo, escondida por formas molares no-humanas, y habla de múltiples afectos no-humanos que *deben* ser capturados por medio de los chamanes, puesto que es en esto que consiste el trabajo del sentido: ‘son las palabras de los *xapiripë* las que aumentan nuestros pensamientos.’

La reverberación entre las posiciones de chamán y de espíritu se verifica en diversas culturas amazónicas. En el alto Xingu, por ejemplo, los grandes chamanes son llamados ‘espíritus’ por la gente común, mientras que ellos mismos se refieren a sus espíritus asociados como ‘mis chamanes’ [Viveiros de Castro 2002a:80-1]. Para los ese eja de la amazonía boliviana, ‘todos los *eshawa* [espíritus] son *eyamikekwa* [chamanes], o más bien, el *eyamikekwa* tiene el poder de *eshawa*’ [Alexiades 1999: 226]. Entre los ikpeng del medio Xingu [Rodgers 2002], el término *pianom* designa a los chamanes, a sus varios espíritus auxiliares, y a los pequeños dardos potencialmente auto-intoxicantes que estos espíritus introducen en el abdomen de los chamanes y que son el instrumento del chamanismo. Esta observación de Rodgers es importante, puesto que indica que, si el concepto de espíritu designa esencialmente a una población de afectos moleculares (ver más adelante), a una multiplicidad intensiva, entonces lo mismo se aplica al concepto de chamán: ‘el chamán es un ser múltiple, una micro-población de agencias chamánicas abrigadas en un cuerpo’ (ibid. n.18). Entonces, lejos de ser un súper-individuo, un chamán — por lo menos los chamanes ‘horizontales’ [Hugh-Jones 1996] más comunes en la región — son seres super-divididos: federación de agentes supernaturales entre los ikpeng, cuerpo anticipado y víctima caníbal potencial entre los Araweté [Viveiros de Castro 1992], cuerpo repetidamente perforado entre los ese eja [Alexiades 1998: 221]. Además, aunque el chamán es efectivamente ‘diferente,’ como dicen los Ikpeng (Rodgers ibid.), la diferencia entre ellos y la gente común sigue siendo una cuestión de grado, no de naturaleza. ‘Todo el que sueña tiene algo de chamán’ dicen los Kagwahiv (Kracke, 1987), en cuyo idioma, así como en muchos otros idiomas amazónicos, las palabras que nosotros traducimos como ‘chamán’ no designan algo que uno ‘es,’ sino algo que uno ‘tiene’ – una cualidad o capacidad adjetival y relacional más bien que un atributo sustantivo, cualidad que puede estar intensamente presente en muchas entidades no-humanas; que abunda, va de por sí, entre los ‘espíritus’; y que hasta puede constituir un potencial genérico del ser (Campbell 1989).⁴ Por lo tanto, el ‘chamán’ humano no es un funcionario sacerdotal – una ‘especie’ –, pero alguien más parecido al filósofo socrático – un ‘funcionamiento’ –, en el sentido en que si todo individuo capaz de razonar es filósofo, amigo potencial del concepto, como Sócrates diría, entonces, todo individuo capaz de soñar es chamán, ‘amigo de la imagen.’⁵ En las palabras de Kopenawa: ‘[Es] nuestro estudio, lo que nos enseña a soñar. De este modo, quien no bebe el soplo de los espíritus tiene el pensamiento corto y lleno de humo; quien no es mirado por los xapiripë no sueña — sólo duerme como una hacha en el suelo’. (De paso, obsérvese que si el estudio y la razón en vigilia – despierta y

⁴ Se puede decir lo mismo de las muchas nociones amazónicas de ‘alma,’ como Surrallés ha mostrado en el caso de los candoshi (2003: 43-9).

⁵ Para el contraste entre el chamán y el sacerdote en la Amazonía, ver Hugh-Jones 1996b y Viveiros de Castro 2002b.

vigilante - son la alucinación propia de los blancos, entonces, la escritura es su chamanismo: '*Para poder verlos, [a los xapiripë] hay que inhalar el polvo del árbol yākōanahi muchas, muchas veces. Toma tanto tiempo como para que los blancos aprendan a dibujar sus palabras.*'⁶

Como se sabe, buena parte de la mitología amazónica trata sobre las causas y consecuencias de la encarnación específica a cada especie de diferentes agentes, todos ellos concebidos como originalmente compartiendo una condición inestable generalizada en la que los rasgos humanos y no-humanos están indiscerniblemente mezclados. Todos los seres que pueblan la mitología despliegan este enredo ontológico o ambigüedad entre especies, y esto es precisamente lo que los hace semejantes a los chamanes (y a los espíritus):

'Los animales de la Tierra de hoy no son para nada tan poderosos como los originales, y se dice que son tan distintos de ellos como los humanos comunes lo son de los chamanes. [...] La Gente Primera vivía así como los chamanes de hoy, en un estado polimorfo ... Después de retirarse de la Tierra, cada una de la Gente Primera se convirtió en un 'Dueño' o *arache* de las especies que engendraron' (Guss [1989: 52], sobre los Ye'kuana de Venezuela).

Ver también a S. Hugh-Jones [1979: 218] sobre los *barasana* del Vaupés: 'Los chamanes son la gente *He par excellence*;' donde el concepto de *He* designa el estado original del cosmos, al que los humanos regresan por medio del ritual. Sobre los *akuriyó* del Suriname, F. Jara [1996: 92-4] observa que los chamanes — humanos o animales, puesto que las especies no-humanas también poseen chamanes — son los únicos seres que 'mantienen las características primitivas de antes de la separación entre los humanos y los animales,' especialmente el poder de la mutación inter-específica (y el 'poder' en la Amazonía indígena es, esencialmente, *este poder*).

Por lo tanto, la interferencia sincrónica entre humanos y animales (más generalmente, no-humanos) expresada en los conceptos de **chamán** y de **espíritu** posee una dimensión diacrónica fundamental, remitiéndose a un pasado **absoluto** (es decir, un pasado que nunca fue presente, y que por lo tanto nunca pasa, así como el presente nunca deja de pasar) en el que las diferencias entre las especies 'todavía' no habían sido actualizadas. El mito es un discurso sobre este momento:

[— '¿Qué es un mito?'] — 'Si usted le preguntase a un indio americano, hay muchas chances que le contestase: es una historia del tiempo cuando los hombres y los animales todavía no eran distintos. Esta definición parece ser muy profunda' (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 193).

⁶ Ver Gow 2001: 191-218 para un análisis del chamanismo y la escritura entre los piro.

La definición es de hecho profunda; entonces, zambullámonos en ella. Pienso que se puede definir al discurso mítico como consistiendo, primera y principalmente, en un registro del proceso de actualización del presente estado de las cosas a partir de una condición pre-cosmológica virtual dotada de *transparencia* perfecta — un ‘caosmos’ donde las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban la una a la otra. Este pre-cosmos, lejos de desplegar cualquier ‘indiferenciación’ o identificación originaria entre humanos y no-humanos, como suele ser caracterizado, está recorrido por una diferencia *infinita*, aunque (o porque) *interna* a cada personaje o agente, al contrario de las diferencias *finitas* y *externas* que constituyen las especies y calidades de nuestro mundo actual (Viveiros de Castro 2001). De donde viene el régimen de la ‘metamorfosis,’ o multiplicidad cualitativa, propio del mito: la cuestión de saber si es que el jaguar mítico, digamos, es un bloque de afectos humanos con forma de jaguar o un bloque de afectos felinos bajo forma humana es rigurosamente indecidible, puesto que la metamorfosis mítica es un ‘acontecimiento’ o un ‘devenir’ heterogénico (una superposición intensiva de estados), no un ‘proceso’ de ‘cambio’ (una transposición extensiva de estados homogéneos). La línea general trazada por el discurso mítico describe la laminación de los flujos pre-cosmológicos de la indiscernibilidad al entrar en el proceso cosmológico: De ahí en adelante, las dimensiones humanas y felinas de los jaguares (y de los humanos) funcionarán alternadamente como fondo y forma potencial la una para la otra. La transparencia originaria, o *complicatio* infinita donde todo da acceso a todo, se bifurca o se explica a sí misma, a partir de este punto, en una *invisibilidad* (las almas humanas y los espíritus animales) y una *opacidad* (el cuerpo humano y las ‘ropas’ somáticas animal)⁷ relativas que marcan la constitución de todos los seres actuales — invisibilidad y opacidad relativas porque reversibles, y reversibles, ya que el fondo de virtualidad pre-cosmológica es indestructible o inagotable. Como decía Kopenawa (2003: 73, 81) al hablar de los ‘ciudadanos infinitesimales’ de la arque-*polis* virtual, los *xapiripë* ‘nunca desaparecen [...] sus espejos siempre brotan de nuevo [...] son poderosos e inmortales.’

Acabo de mencionar que las diferencias pre-cosmológicas son infinitas e internas, en contraste con las diferencias finitas y externas entre las especies. Aquí estoy refiriendome al hecho que lo que define a los agentes y los pacientes de los hechos míticos es su capacidad *intrínseca de ser otra cosa*; en este sentido, cada ser mítico difiere de *sí mismo*, visto que inicialmente es ‘puesto’ por el discurso mítico solamente para ser ‘substituido,’ es decir, transformado. Es esta auto-diferencia la que define al ‘espíritu,’ y que hace que todos los seres míticos sean ‘espíritus’. La supuesta ‘indiferenciación’ entre los sujetos míticos es función de su radical irreductibilidad a esencias o identidades fijas, sean éstas genéricas, específicas, o individuales (piénsese en los cuerpos destotalizados o ‘desorganizados’ que abundan en los mitos). En suma, el mito propone un régimen ontológico comandado por una

⁷ Sobre los cuerpos animales como ‘ropas’, ver Viveiros de Castro 1998.

diferencia intensiva fluida absoluta, que incide sobre cada punto de un continuo heterogéneo, en el que la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos, y el intervalo es interior al ser.⁸ Cada ser mítico, siendo pura virtualidad, ‘ya era antes’ lo que ‘iba a ser después,’ y por esta razón *no es* — puesto que no permanece siendo — nada actualmente determinado. En contrapartida, las diferencias extensivas introducidas por la especiación (*sensu lato*) post-mítica — la celebrada transición del ‘continuo’ hacia lo ‘discreto’ que constituye el gran tema de la filosofía estructuralista⁹ — cristaliza bloques molares de identidad interna infinita (cada especie es internamente homogénea, sus miembros son idénticos e indiferentemente representativos de la especie como un todo) separada por intervalos externos cuantificables y mesurable (las diferencias entre las especies son sistemas finitos de correlación, proporción y permutación de caracteres del mismo tipo u orden). El continuo heterogéneo del mundo pre-cosmológico da lugar, de esta manera, a un ‘discreto’ homogéneo, en el que cada ser es solamente lo que es, y es solamente lo que es al no ser lo que no es. Pero los espíritus son el testimonio de que no todas las virtualidades fueron actualizadas, y que el flujo mítico continúa por debajo de las discontinuidades aparentes entre los tipos y especies.

Humanos, animales, espíritus

Por lo que sabemos, todas las culturas amazónicas poseen conceptos que describen a seres análogos a los *xapiripë* Yanomami. En realidad, las palabras indígenas que se traducen como ‘espíritu’ generalmente corresponden a una ‘categoría’ fundamentalmente heteroclita y heterogénea, que admite un número de subdivisiones y contrastes internos (a veces más radicales que las que los que oponen los ‘espíritu’ a otros tipos de seres). Con respecto a los Yanomami, los *xapiripë* o ‘espíritus chamánicos’ serían solamente una especie del género *yai thëpë*, que Albert traduce como ‘seres no-humanos invisibles,’ una noción que incluye a los espectros de los muertos, *porepë*, y a los seres maléficos llamados *në wāripë* (Kopenawa & Albert 2003: 68 n.2). Y aunque los *xapiripë* son epitomizados por las imágenes de los humanos-animales primordiales, Kopenawa deja claro que los chamanes también movilizan, entre otros, a las imágenes *xapiripë* del trueno, el rayo, la lluvia, la noche, el ancestro caníbal, el algodón, el fuego, y de los blancos, así como una multitud de *në wāripë* (ibid: 79-81). Los *xapiripë* no son siempre bellos y magníficos, puesto que también pueden ser terribles y monstruosos; y comparten la condición fantasmal de los muertos, ya que son ‘formas espectrales,’ es decir, imágenes (ibid: 73). La noción genérica de ‘no-humanos invisibles’ parecería unificar de manera suficientemente adecuada a la diversidad interna de esta ‘categoría,’ pero el problema es que estos no-humanos poseen determinaciones humanas fundamentales, ya sea a nivel de su forma corpórea básica, o a nivel de sus capacidades intencionales y agenciales. Es

⁸ ‘Todo intervalo, pequeño y grande, todos han sido dados alma’ — Enneads, V, 1, 2.

⁹ Para un desarrollo de este tema en el contexto de la mitología, ver Lévi-Strauss 1964: 58-63, 286-87, 325-27; 1971: 417-21, 605. También ver, por supuesto, el excelente estudio de Schrepff 1992.

más, mientras que estos no-humanos son normalmente invisibles para la gente común, para los que están despiertos y los que tienen ‘pensamiento corto y lleno de humo’, en el contexto de la alucinación chamánica son supremamente visibles, y visibles en su *verdadera* forma humana (son ‘el verdadero interior’ de los seres de la selva). Recíprocamente, hay algunas situaciones críticas en que la persona encuentra a un ser que comienza por dejarse ver como humano – en un sueño, en un encuentro solitario en la selva —pero termina revelándose súbitamente como no-humano; en esos casos, los no-humanos son los que son supremamente capaces de asumir una *falsa* forma humana ante los verdaderos humanos. En otras palabras, mientras son (normalmente) invisibles, estos no-humanos ‘son’ humanos; mientras son (anormalmente) visibles, estos humanos ‘son’ no-humanos.¹⁰

Y para completar el cuadro, anótese la naturaleza algo paradójica de una *imagen* que es a la vez no-icónica y no-visible. Lo que define a los espíritus, en cierto sentido, es el hecho que son índices de afectos característicos de aquello de lo que son la imagen sin, por esto, parecerse a aquello de lo que son la imagen: son índices, no íconos. Y por las mismas, lo que define a una ‘imagen’ es su eminente visibilidad: una imagen es algo-para-ser-visto, es el correlativo necesario de una Mirada, una exterioridad que se posiciona como el blanco de una mirada intencionalmente dirigida; pero los *xapiripë* son imágenes interiores, ‘moldes internos,’ inaccesibles a ejercicio empírico de la visión. Por lo tanto, son el objeto de un ejercicio superior y trascendental de esta facultad: imágenes que son como la *condición* de aquello de lo que son la imagen; imágenes activas, índices que nos interpretan antes que nosotros los interpretemos, imágenes que deben vernos para que nosotros podamos verlas — ‘quien no es mirado por *los xapiripë* no sueña — sólo duerme como una hacha tirada en el suelo’ —, e imágenes *por medio de las cuales* nosotros vemos otras imágenes — ‘solamente los chamanes pueden ver [a los espíritus], después de tomar polvo *yākoana*, pues se convierten en otros y pasan a ver a los espíritus igualmente con ojos de espíritu (Kopenawa & Albert 2003: 77).¹¹

Dichas no-icónicidad y no-visibilidad empíricas, en suma, me parecen apuntar hacia una dimensión importante de los espíritus: son imágenes no-representacionales, ‘representantes’ que no son representaciones. ‘Todos los seres de la selva tienen sus propias imágenes *utupë* ... En sus palabras, ustedes dirían que son los “representantes” [en portugués] de los animales’ (Kopenawa & Albert 2003: 72-73). Albert señala (ibid: n. 29) que el término ‘representante’ forma parte del vocabulario político habitual de los líderes indígenas en el Brasil. Al introducir en su trabajo *Art & Agency* (Arte & Agencia) la idea de símbolos anicónicos como ‘representantes’,

¹⁰ Los espíritus son no-humanos, y no ‘no son humanos.’ En otras palabras, la extra-humanidad de los espíritus es un caso marcado (Valeri 2000: 28) con relación al estatus sin marca de lo humano como el modo de ser referencial.

¹¹ Ver ibid: n. 39, en que Albert observa que el chamán sólo puede ver a un espíritu por medio de los ojos de otro espíritu.

Alfred Gell (1998: 98) usa el ejemplo de un diplomático: '[E]l chino en Londres ... no se parece a la China, pero en Londres, la China se parece a él.' De la misma manera, los *xapiripë* no se parecen a los animales, pero en el contexto mítico-chamánico, los animales se parecen a ellos.

Ni tipos, ni representaciones. Lo que estoy sugiriendo, en suma, es que los conceptos amazónicos de 'espíritu' no designan una clase o género de no-humanos sino una cierta relación de vecindad oscura entre lo humano y lo no-humano, una comunicación secreta que no pasa por la *redundancia* (la 'comunidad'), sino por la *disparidad* (la 'incomunidad') entre ellos:

No hay más un sujeto que se eleva hasta la imagen, lográndolo o fallándolo. Diríamos más bien que una zona de indistinción, de indiscernibilidad, de ambigüedad se establece entre dos términos, como si hubiesen alcanzado el punto inmediatamente precedente a su respectiva diferenciación: no una semejanza, sino un resbalón, una vecindad extrema, una contigüidad absoluta; no una filiación natural, sino una alianza contra-natura ... (Deleuze 1993: 100).

Podríamos decir, entonces, que *xapiripë* es el nombre de la síntesis disyuntiva que conecta-separa lo actual y lo virtual, lo discreto y lo continuo, lo comestible y lo caníbal, la presa y el depredador. En este sentido, efectivamente, los *xapiripë* 'son otros'.¹² Un espíritu en la Amazonía es menos una cosa que una imagen, menos un término que una relación, menos un objeto que un acontecimiento, menos una figura representativa trascendente que un signo de un fondo immanente universal — el fondo que emerge a la superficie en el chamanismo, en sueños y en alucinaciones, cuando lo humano y lo no-humano, lo visible y lo invisible *cambian de lugar*.¹³ Un 'espíritu' amazónico, en fin, es menos que un 'espíritu' por oposición a un cuerpo inmaterial que una corporalidad dinámica e intensiva, la cual, como Alicia, no cesa de crecer y encogerse al mismo tiempo: un espíritu es *menos* que un cuerpo — los *xapiripë* son partículas de polvo, miniaturas de los humanos con micro-penes y manos sin dedos (Kopenawa & Albert 2003: 68)¹⁴ — y *más* que un cuerpo — *aparición* magnífica, a veces aterradorante, ornamentación corporal estupenda, brillo, perfume, belleza, en conjunto un carácter *excesivo* con relación a las especies de las que son la imagen ... (ibid. 73 n. 32; ver también Viveiros de Castro 2002a). En suma, una transcorporalidad constitutiva, y no una negación de la corporalidad: un espíritu es

¹² 'Ustedes los llaman "espíritus", pero son otros' (Kopenawa & Albert 2003: 68).

¹³ '[L]a afirmación que alguna entidad no-humana es "humana" es una marca de un discurso específico, el chamanismo', escribe Gow (2001: 67) acerca de los piro, mientras que Urban (1996: 222) observa que el arte de la interpretación de los sueños Shokleng consiste en identificar una figura soñada como un espíritu en disfraz.

¹⁴ El imaginario de los espíritus amazónicos se complace en construir especies invisibles corporalmente deformes, con miembros invertidos, articulaciones inexistentes o apéndice gigantes, interfaces sensoriales atrofiadas, etc. Un buen ejemplo son los *abaisi* de los pirahã (Gonçalves 2001: 177).

algo que solamente tiene *muy poco* cuerpo en la medida en que posee *demasiados cuerpos*, capaz como lo es de asumir diferentes formas corporales. El intervalo entre dos cuerpos cualesquiera en vez de un no-cuerpo o un ningún cuerpo. Pero si los conceptos amazónicos de ‘espíritu’ no son rigurosamente entidades taxonómicas, sino nombres de relaciones, movimientos y acontecimientos, entonces es probablemente igualmente improbable que nociones tales como ‘animal’ y ‘humano’ sean elementos de una tipología estática de géneros del ser o macro-formas categóricas de una clasificación ‘etnobiológica’. Esto me lleva a imaginar, al contrario, en un único dominio cósmico de transductividad (Simondon 1995), un campo anímico basal dentro del cual los vivientes, los muertos, los blancos, los animales y los otros ‘seres de la selva’, las personas míticas antropomórficas y terionímicas, y las imágenes chamánicas *xapirip*, son solamente diferentes vibraciones o modulaciones intensivas. Imagínese, entonces al ‘modo humano’ como la frecuencia fundamental de este campo anímico que podríamos llamar globalmente de meta-humano — ya que la forma humana (interna y externa) es la referencia aperceptiva de este dominio, toda entidad situada en una posición de sujeto percibiéndose a sí misma *sub specie humanitatis*¹⁵ —; imagínese a las especies vivientes y a los otros seres naturales (incluso nuestra propia especie) como habitando el dominio de visibilidad de este campo; e imagínese a los ‘espíritus’, en cambio, como modos o grados de vibración del campo anímico que se encuentra por bajo (pequeñez granular, tamaño diminuto) y por encima (animalismo, exceso) de los límites perceptuales del ojo humano desnudo, el ojo no potencializado por la droga alucinógena.

Una nota sobre la noción de ‘animal’

La evidencia etnográfica disponible sugiere que las cosmologías amerindias no tienen un concepto general, colectivo de ‘animal’ opuesto a ‘humano’. Los humanos son una especie entre otras, y a veces las diferencias internas a la humanidad van de la par con las diferencias entre especies: ‘Los jívaro ven a la humanidad como una colección de sociedades naturales; la comunalidad biológica del hombre les interesa menos que las diferencias entre formas de existencia social’ (Taylor 1993: 658; cf. también Surrallés 2003: 111).¹⁶ De ser esto verdad, entonces, por lo menos un sentido básico de la oposición estándar entre Naturaleza y Cultura debe ser descartado cuando nos movemos en contextos amazónicos y otros semejantes: la naturaleza no es un dominio definido por la animalidad contrastado a la cultura como un dominio de la humanidad. El problema real con el uso de la categoría ‘Naturaleza’ en estos contextos, por lo tanto, reside no tanto en el hecho que los animales también tienen (o están en) ‘Cultura’, sino más bien en asumir que existe un dominio no-humano *unificado* (Gray 1996: 114).

¹⁵ Ver Viveiros de Castro 1998, y abajo, sobre ‘perspectivismo’ amerindio.

¹⁶ También ver Monod sobre los Piaraos: ‘Los Piaraos no se piensan a sí mismos como humanos de la misma manera que lo hacemos nosotros: se piensan a sí mismos como una especie entre otras. Hay todo tipo de especies humanas así como hay todo tipo de especies animales y vegetales’ (1987: 138).

Es por cierto raro encontrar lenguas amazónicas que posean un concepto co-extensivo con nuestro concepto de '(no-humano) animal', aunque no es extraño encontrar términos que corresponden, más o menos, en extensión a uno de los significados informativos de 'animal' en castellano: los animales terrestres relativamente grandes, típicamente no-humanos — en oposición a los peces, los insectos y otras formas de vida.¹⁷ Sospecho que la mayoría de palabras indígenas que han sido traducidas por 'animal' en las etnografías regionales, denotan algo análogo a esto. Tomemos tres ejemplos, entre muchos: (1) La palabra *gê* del norte *mbru* o *mru*, que es usualmente traducida por 'animal' y a veces utilizada como una sinecdocta de 'Naturaleza' (Seeger 1981), no es, ni lo uno ni lo otro, porque no subsume estas formas de vida: se refiere prototípicamente a los mamíferos terrestres, y tiene el sentido pragmático y relacional de 'víctima', 'presa', 'animal de cacería', y en *este* último sentido puede también aplicarse a los peces, las aves, etc. (Seeger com.pers). (2) La palabra *wari* (Txapakuran) aplicada a los 'animales,' *karawa*, tiene el sentido básico de 'presa', y como tal puede ser aplicada a enemigos humanos: el par contrastivo *wari*/*karawa*, que en la mayoría de los contextos puede ser traducido por 'humano/animal, tiene el sentido lógicamente envolvente de 'depredador/presa' o agente/paciente'. Los humanos (*Wari'*, i.e. *wari'*) pueden ser los *karawa* de depredadores, animales, humanos y espirituales, quienes en su función o 'momento' depredatorio son definidos como *wari'* (Vilaça 1992). (3) El tercer caso es precisamente el del idioma yanomami, en el que *yaro*, un término encontrado en el concepto *yaroripë* — a la vez, los 'seres humanos con nombres animales' que fueron transformados en animales, y las imágenes chamánicas animales *xapiripë* — significa esencialmente 'animal de cacería' (*gibier* en francés; cf. Albert in Kopenawa & Albert 2003: 73 n. 32); es decir, cuerpo-carne definida por su destino alimenticio:

Las huanganas Yanomami [i.e. humanas] se convirtieron en huanganas, los venados Yanomami se convirtieron en venados, los agutí yanomami se convirtieron en añuje, los papagayos yanomami se convirtieron en papagayos. Tomaron la forma de las huanganas, los venados, los añujes, los papagayos que viven en la selva hoy en día. Son estos antepasados transformados los que cazamos y matamos [...] Los animales que comemos son diferentes [de sus imágenes chamánicas]. Eran humanos y se convirtieron en presas de cacería. Nosotros los vemos como animales, pero ellos son yanomami ... Son simplemente habitantes de la selva; no son otros. Somos semejantes a ellos. Nosotros también somos animales de caza. Nuestra carne es idéntica, sólo que llevamos nombres de seres humanos. Antes éramos todos humanos... Después estos antepasados se transformaron en animales de cacería. Sin embargo, para ellos seguimos siendo siempre los mismos, también somos animales; somos los animales que viven en casas, mientras

¹⁷ Estoy consciente que existen 'categorías encubiertas', i.e. formas conceptuales no-lexicalizadas. Pero mi conciencia es que en la mayor parte (posiblemente en todos) de los casos amazónicos no hay una noción submergida que signifique 'no-human animal' (en nuestro sentido técnico de 'animal').

que ellos son los habitantes de la selva. Pero nosotros, los que quedamos, nos los comemos, y ellos nos encuentran asustadores, porque tenemos hambre de su carne... (ibid: 75-6).¹⁸

Pero aunque lo que ha sido llamado ‘animal’ significa primero y antes que nada ‘presa’, ‘animal de cacería’ o simplemente ‘carne’, en algunos casos significa exactamente lo opuesto: espíritu incomedible. Los yawalapíti (alto Xingu Arawak) usan la apelación *apapalutapa-mina* para una variedad de animales, la mayoría criaturas terrestres — y todos, sin excepción, considerados inadecuados para comer por los Xinguanos (Viveiros de Castro 2002a). La legítima dieta xingwana es el pescado, y algunas especies de aves. La palabra *apapalutapa-mina*, que está en el mismo nivel de contraste que el término para ‘ave’ o ‘pez’, es muy probablemente un compuesto de la palabra *apapalutapa*, ‘espíritu’, seguida por un modificador que denota algo como ‘miembro no-prototípico de una clase,’ ‘símbolo inferior de un tipo,’ pero también ‘de la misma sustancia/naturaleza corporal que [el concepto modificado]’. Por lo tanto, los animales ‘terrestres’ y los mamíferos son ‘semejantes a espíritus,’ ‘casi-espíritus,’ ‘sub-espíritus.’ Esto se parece a la concepción barasana según la cual los animales de cacería son referidos como ‘viejo pez’ (Hugh-Jones 1996b) — el término ‘viejo’ (o ‘maduro’) connota aquí el superlativo del exceso. Si los tukano conciben a los animales de cacería como ‘super-peces’, implicando por lo tanto que los animales terrestres son un tipo de pez particularmente potente y peligroso, los yawalapíti conciben a los animales de cacería como ‘sub-espíritus,’ y mientras los tukano pueden reducir eufemísticamente (pero también chamanísticamente) a los animales de cacería que comen a ‘peces’, los xinguanos, que no comen animales de cacería, no pueden des-espiritualizar a estos animales, y, por lo tanto, están empíricamente ‘reducidos’ a comer (principalmente) pescado. Podemos, entonces, extender el ámbito del continuo amazónico de la comestibilidad (dentro del dominio de la carne) propuesto por Hugh-Jones, para que abarque desde los peces hasta los espíritus, no solamente a los seres humanos. Los tukano comienzan

¹⁸ Sobre las huanganas yanomami que se convirtieron en huanganas etc., comparar con el mito de origen animal Shokleng (Urban 1996: 181-2), a más de tres mil kilómetros de distancia al sur de los yanomami: ‘Mientras tanto, algunos de los que se habían convertido en humanos [lit., “convertirse en emparentados a nosotros”] se fueron [como animales]. La huangana se convirtió en una huangana, y se fue. Después la huangana que había sido humana [lit., “nosotros los vivientes”] se fue etc.’ En el verso #88 de este mito, la palabra como ‘animal’ es la única palabra en portugués empleada por el narrador: el genérico ‘bicho’. A parte de la fascinante tautología de ‘la huangana se convirtió en una huangana,’ idéntica al ejemplo yanomami, llamo la atención hacia dos expresiones que Urban traduce como ‘humano’: ‘convertirse en emparentado’ y ‘nosotros los vivientes’. La primera parece implicar que si ser(convertirse) humano es convertirse emparentado, entonces convertirse animal es ser(convertirse) no-emparentado (ser afines potenciales, cf. Viveiros de Castro 2002b). La segunda sugiere que ser(convertirse) animal es ser(convertirse) ‘no-nosotros los vivientes’— ¿por lo tanto convertirse en muerto? Si ‘nosotros los vivientes’ es la expresión shokleng para ‘humano,’ como Urban traduce el término varias veces, entonces: (1) todos los vivientes son hasta cierto punto humanos; (2) todos los no-humanos vivientes son hasta cierto punto muertos (i.e. espectros, como dirían los yanomami).

conceptualmente del polo ‘pez’, definiendo a la cacería como una sub-clase de los primeros; los yawalapiti empiezan desde el otro polo, tomando a los animales de cacería como una sub-clase de espíritus. Esto sugiere que los espíritus son tipos de seres supremamente incomedibles — lo que los hace ya sea supremos caníbales del universo, o, como en el caso de los *xapiripë* en el relato yanomami, seres que viven de anti-comidas (la droga alucinógena *yākoana* y tabaco) y de ‘anti-excreta’ radical (comidas dulces, perfumadas y no-poluidas que no se pudren dentro del cuerpo, como la carne que comemos — Kopenawa & Albert 2003: 81, 84-5).¹⁹

Perspectivas

Mi referencia, más arriba, a los espíritus y animales como remitiéndose a un campo anímico universal del que serían, respectivamente, los ‘modos’ visibles e invisibles de ‘vibración’, no es una analogía visualista enteramente arbitraria. La narración de Kopenawa habla, con efecto, sobre los ‘ojos de fantasma’ de los no-chamanes. Aquí hace alusión a los espectros de los muertos (*porepë*), y a la inversión perspectival entre diferentes modulaciones ontológicas de lo meta-humano — un tema clave en las cosmologías amerindias (Viveiros de Castro 1998):

Cuando el sol se eleva en el cielo, los xapiripë duermen. Cuando comienza a ocultarse, en la tarde, para ellos la madrugada comienza. Entonces ellos despiertan a todos los innumerables seres de la selva. Nuestra noche es su día; mientras nosotros dormimos, ellos se divierten y bailan. Y cuando hablan de nosotros, es llamándonos de ‘espectros’. A sus ojos parecemos fantasmas, porque somos parecidos. Nos dicen así: ‘ustedes son extranjeros y fantasmas puesto que mueren’ (Kopenawa & Albert 2003: 68).

Los espíritus ven a los no-chamanes bajo la forma de espectros: igualmente, la invisibilidad usual de los espíritus a los ojos humanos (no-chamanes) es expresada diciendo que estos últimos poseen ‘ojos de espectro.’ (los blancos, por lo tanto, son *todos* espectros, y *siempre* espectros, puesto que son supremamente incapaces de ver a los espíritus). De igual manera, es *‘muriendo’* bajo el efecto de la droga alucinógena *yākoana* que los chamanes son capaces no solamente de *ver a los espíritus*, sino de *ver como espíritus* (ibid: 68 n.2, 84 n.64): ver, precisamente a los humanos como espectros. En este sentido, por lo menos, los chamanes son muertos, i.e. espectros, o por lo menos, humanos que han dejado de ser completamente humanos: los Ikpeng, por ejemplo, los conciben como ‘ex-gente,’ *tenpano-p’in* (Rodgers 2002: 112). Los *xapiripë*, por su lado, comparten la condición espectral con los muertos, desde el ‘punto de vista’ de los humanos comunes: son ‘fantasmas.’²⁰ En cuanto a los animales, ya vimos

¹⁹ Por cierto, los *xapiripë* se alimentan de sus pedos dulcemente olorosos, que suelen inhalar recogidos en la cuenca de sus manos (loc.cit.).

²⁰ ‘La expresión *në porepë*, “en forma espectral” ...es a menudo usada como sinónimo de *utupë*, imagen-esencia chamánica’ (Albert en Kopenawa & Albert 2003: 73 n.33).

como ellos nos ven — como a sus semejantes, pero extraños: animales al mismo tiempo ‘domésticos’ (‘habitantes de casas’) y caníbales.²¹

En suma, los espectros de los muertos son, desde el punto de vista ontogenético, como los animales en términos de filogénesis: ambos son ex-humanos, y por lo tanto, ambos son imágenes de humanos. No es sorprendente, entonces, que como imágenes definidas por su disyunción de un cuerpo humano, los muertos estén lógicamente atraídos por los cuerpos de los animales; es por esto que morir es transformarse en un animal, como tan a menudo acontece en la Amazonía. De hecho, si se considera que el espíritu de los animales tiene una forma corporal humana, parece ser lógico que se considere que el alma de los humanos tiene un cuerpo animal, o entre en el cuerpo de un animal — para poder ser posteriormente cazado y comido por los vivos.²²

Todo lo anterior puede ser interpretado como que, en la Amazonía, la dialéctica primaria se da entre el ver y el comer,’ como colocó Mentore (1993: 29) con respecto a los Waiwai. Lo crudo y lo cocido no pueden ser separados de lo visible y lo invisible. Las culturas amerindias muestran un fuerte sesgo propio hacia lo visual — que no debe de ser confundido con nuestro propio visualismo (ver Smith 1998, Ingold 2000). La vista es a menudo el modelo de percepción y de conocimiento (Mentore 1993; Alexiades 1999: 239; Alexiades 2000; Surrallés 2003); el chamanismo está cargado de conceptos visuales (Chaumeil 1983; Gallois 1984–85; Roe 1990; Townsley 1993; Kelly 2003: 236); en la mayor parte de la Amazonía — los yanomami son un caso sobresaliente — las drogas alucinógenas son el instrumento básico de la tecnología chamánica, y son utilizadas como un tipo de prótesis visual. De manera más general, la distinción entre lo visible y lo invisible parece jugar un papel principal: ‘la distinción fundamental de la ontología Cashinahua [es la existente] entre visibilidad e invisibilidad’ (Lagrou 1998: 52; también ver Kensinger 1995: 207; Gray 1996: 115, 177). Recuérdese también el fuerte énfasis puesto sobre la ornamentación y la exhibición de superficies corporales y de objetos como un proceso epistemológicamente cargado y ontológicamente eficaz. (ver Gow 1999, 2001 para un análisis completo de la visión en una cultura amazónica).²³

²¹ Albert (en Kopenawa & Albert 2003: 68 n.2) sintetiza: ‘Los espíritus ven a los humanos bajo la forma de espectros, los animales los ven como semejantes convertidos en “habitantes de casas,” los seres maléficos los consideran presas de caza ... y los espectros de los muertos los ven como parientes abandonados.’

²² Sobre las relaciones entre los muertos y los animales, ver algunos ejemplos en: Schwartzmann 1988: 268 (Panara); Vilaça 1992: 247–55 (Wari’); Turner 1995: 152 (Kayapó); Pollock 1985: 95 (Kulina); Gray 1996: 157–78, 178 (Arakmbut); Gow 2001: ch. 5 (Piro); Alexiades 1999: 134, 178 (Ese Eja); Weiss 1972: 169 (Campa); Clastres 1968 (Aché).

²³ Entre muchos otros ejemplos de las implicaciones privilegiadas entre el ejercicio de la visión y las determinaciones alimenticias, destáquese a: (1) Gow (2001: 139): ‘Cuando le pregunté a la gente Piro por qué les gustaba tomar ayahuasca, me dieron dos respuestas características. Primero, me dijeron que era bueno vomitar, y que el ayahuasca limpiaba el cuerpo de los residuos

El brillo de los cristales

Mi caracterización de la ontología de los espíritus amazónicos en 'clave' visual se debe no solamente a la presencia, en el discurso Kopenawa, del tema del perspectivismo como un proceso de cambios discretos de puntos de vista entre las diferentes formas de agencias que pueblan el cosmos. Al contrario: el elemento más importante de su discurso es, a mi parecer, por un lado, el funcionamiento de una poderosa e intensa imagística del centello y el reflejo luminoso; y por el otro lado, la indefinida multiplicación-divisibilidad de los espíritus.

Primero, la luz. La narración de Kopenawa está literalmente constelada de referencias a la luz, el brillo, las estrellas y los espejos. En la versión que hemos reproducido arriba, vemos a los espíritus como 'polvo centellante,' vemos a sus caminos como 'tan finos como los de telas de araña' ... 'se les ve brillar, inencontrables, con una claridad lunar; vemos 'inmensos espejos' en los que viajan, y que 'siempre florecen de nuevo.' En la versión más extensa (Kopenawa & Albert 2003), la *fée*ie luminosa prolifera: durante doce páginas, en casi todas las frases figuran los *xapiripë* 'brillantes como estrellas', emitiendo una 'luminosidad impresionante', una 'luz resplandeciente', una 'claridad enceguecedora'. Cuando bajan a la tierra, agitan 'hojas frescas de palmeras en fleco que brillan de un amarillo intenso;' sus dientes son 'inmaculados y resplandecientes como vidrio,' cuando son muy pequeños, o cuando faltan, los reemplazan con fragmentos de espejos.' El suelo sobre el que bailan 'parece vidrio y brilla de una luz centellante'.

Así, la calidad primordial asociada a la percepción de estos espíritus es su *intensa luminosidad*. Esta es una experiencia frecuentemente descrita en la Amazonía. Los *Mai*, espíritus caníbales celestiales de los Araweté, son descritos con un profuso vocabulario de centellas de fuego y relampagueos enceguecedores, y su ornamentación corporal es famosa por su intenso color y luminosidad (Viveiros de Castro 1992). Los espíritus de los hoti, los Dueños de Afuera, o de la selva,' son detectados en el mundo de los despiertos en el trueno y el rayo, que son sus almas y los relámpagos de la punta de sus lanzas, o a veces se les ve, o escucha, como jaguares. Son percibidos en sueños como relucientes seres antropomórficos, pintados de brillante rojo *onoto* [annatto]' (Storrie 2003: 417). Como los *xapiripë* yanomami, por lo tanto, los *Mai* araweté y los Dueños Hoti 'nunca permanecen grises, sin pinturas; están cubiertos de tinte rojo de achiote y dibujados de ondulaciones, de trazos y manchas de un negro reluciente...'

de la carne de monte que habían comido ... Estos se acumulan a lo largo del tiempo, causando un malestar generalizado y cansancio, y finalmente el deseo de morir. [Aquí comparar: 'La carne de las presas que comemos se descompone dentro de nosotros. Por otro lado, los cuerpos de los *xapiripë* no contienen nada de carne podrida ...' — Kopenawa & Albert 2003: 85] Segundo, la gente me dijo que era bueno tomar ayahuasca porque te hace ver: como dijo un hombre, "Puedes verlo todo, todo". (2) La observación de Alexiades (1999: 194) según la cual los espíritus edosikiana de los Ese Eja son invisibles para los humanos excepto el chamán, puesto que únicamente ve a un edosikiana es devorado por él.

Indudablemente gran parte de esta fenomenología de intensa luz puede ser asociada a los efectos bioquímicos de las drogas (Reichel-Dolmatoff 1978). Por ejemplo, así es como los piros describen la experiencia de ingestión de *toé* (*Datura*): ‘[S]úbitamente, todo se ilumina, como si hubiese amanecido...’ (Gow 2001: 136). El etnógrafo observa que ‘la metaforización de la experiencia alucinógena del *toé* como “luz del día” es común ... [o]tros informantes enfatizaron lo “rojo” de [la] experiencia, “igualito al mundo al amanecer,” o, “al ponerse el sol”’ (ibid). Pero otras drogas menos violentamente alucinógenas que el *toé* de los Piros o el *yākoana* de los yanomami, como el tabaco, y otras técnicas de manipulación sensorial (cf., por ejemplo, Rodgers 2002), como la deliberada semi-ceguera por medio del uso de máscaras, la aplicación de gotas cáusticas en los ojos, la inmersión, la falta de sueño, y otras, también pueden estar involucradas en estos procesos de desterritorialización de la vista. Es más, la experiencia perceptiva de luminosidad intensa es *buscada* por el chamán, no solamente *sufrida* por él (como un efecto secundario de las drogas tomadas por otros motivos), lo cual sugiere fuertemente que posee un valor conceptual en sí. No es necesario ser un chamán para ‘percibir’ la relación entre conocimiento e iluminación; sin embargo, mi impresión es que, en el caso amazónico, esto no involucra una concepción de la luz como un distribuidor de relaciones de visibilidad-cognoscibilidad a través de un espacio extensivo (pienso aquí en ciertos pasajes de *Les mots et les choses*) sino de la luz como *pura* intensidad, intenso e intensivo ‘corazón’ de la realidad que establece distancias inextensivas entre los seres (i.e. su mayor o menor capacidad mutua de devenir). La conexión con la idea de la invisibilidad de los espíritus me parece crucial: lo normalmente invisible es también lo anormalmente luminoso. La intensa luminosidad de los espíritus indica el carácter supra-visible de estos seres, que son ‘invisibles’ a los ojos por la misma razón por la que la luz lo es — es decir, por ser la condición de lo visible.

Entre los araweté, como probablemente entre otros pueblos de la Amazonia, la luminosidad y el brillo están asociados a otra calidad visual, la transparencia y la diafanidad. *Ikuyaho*, ‘translucidez’ o ‘transparencia’ — pero también el ‘ser de fuera’, la ‘exterioridad’ (cf. los ‘Dueños de Afuera’ de los Hoti, *supra*) —, es un estado que el chamán buscan alcanzar por medio de la ingestión masiva de tabaco (masiva y ‘mortal’, puesto que induce un periodo de choque cataléptico). Un estado asociado a la calidad de ‘ligereza’ (*wewe*), la translucidez es producida por la separación entre el alma y el cuerpo (i.e. por una exteriorización del ser de un ser), que retira del primero su ‘peso’ (*ipohi*) o su opacidad (‘la opacidad ordinaria del cuerpo humano’ – Gow 2001: 135), permitiendo de este modo que el chamán vea a través del cuerpo de sus pacientes, y más generalmente, que pueda discernir el lado invisible del mundo (Viveiros de Castro 1992: 131, 219-20; cf. también la ‘luminosidad chamanística’ de los *payé* tukano en Reichel-Dolmatoff 1975: 77, 109). Fue este concepto de *ikuyaho* que me llevó a la imagen de la transparencia pre-cosmológica desarrollada arriba. La otra fuente de esta imagen es el pasaje proto-Leibniziano de Plotinus sobre el mundo inteligible, el cual me parece comparte muchos puntos con el relato de Kopenawa:

Toda cosa en el cielo inteligible también es cielo, y allí la tierra es cielo, como también lo son los animales, las plantas, los varones y el mar. [...] Cada cual se mira en los otros. No hay cosa en ese reino que no sea diáfana. Nada es impenetrable, nada es opaco y la luz encuentra la luz. Todos están en todas partes, y todo es todo. Cada cosa es todas las cosas. El sol es todas las estrellas, y cada estrella es todas las estrellas y el sol. Nada camina allí como sobre una tierra extranjera. (Borges 1971: 18-19)

Solamente sería necesario (por así decir), cambiar la metafísica platónica molar y solar del Uno por la metafísica indígena de lo múltiple estelar y molecular. Los espejos son precisamente los instrumentos de pasaje entre las experiencias de la intensidad luminosa y la innumerabilidad de los espíritus, es decir, su infinitud cuantitativa. Imágenes de la imagen, los espejos se multiplican en la narración de Kopenawa, como los signos y medios de transporte — podríamos decir, a la vez signos-vehículos y vehículos-signos — de los xapiripë:

Los xapiripë también bajan hasta nosotros sobre espejos, que mantienen por encima del suelo, sin jamás tocar tierra. Estos espejos vienen de sus casas en el pecho del cielo. Así, en la habitación de los espíritus de un chamán, estos espejos están colocados, apoyados, colgados, empilados y puestos lado a lado. Cuando la casa es amplia, los espejos son grandes, y cuando el número de los espíritus adentro aumenta, sus espejos son empilados poco a poco los unos sobre los otros. Pero los xapiripë no se mezclan entre ellos. Los espejos de los mismos espíritus se siguen unos a otros sobre las mismas estacas de la casa. Así se siguen los espejos de los espíritus guerreros, espíritus de pájaros rapaces, y los espíritus chicharras; los de los espíritus truenos, los espíritus rayos, y los espíritus tempestad. Hay tantos espejos como espíritus, son verdaderamente innumerables, empilados hasta perder la vista. [...] Al pie de la Montaña del viento, donde se encuentra mi casa, hay, así, grandes espejos en la selva. Nosotros, no hacemos sino vivir entre sus espejos... [los chamanes Yanomami] saben que nuestra selva le pertenece a los xapiripë y que está hecha de sus espejos' [ibid: 78-9]

Los espejos y los cristales desempeñan un papel importante en todo el vocabulario chamánico amazónico (particularmente en el norte amazónico): piénsese en los cristales chamánicos de los tukano y varios grupos caribe de la Guyana, y en las 'cajas de cristal de los dioses' de los Piaroa, en los espejos *warua* que cubren al chamán wayāpi, y, de manera más general, en la simetría especular dual interna característica del arte y la estética alucinógena de la región (see Roe 1993; Overing 1985; Gallois 1996).²⁴

²⁴ Ver el mito shipibo analizado por Roe (1988; 120; 1993: 139-40 n. 12): los espíritus chaiconi (Incas / cuñados) "voltearon el espejo" y de esta manera oscurecieron la habilidad humana primordial de ver a los animales de caza y a los peces que buscaban para coger en las aguas claras como cristal de los lagos del comienzo de los tiempos. Ahora, puesto que el espejo ha sido volteado para mostrar su lado apagado a los humanos, estos no pueden ver a los animales que cazan... excepto si es que están cerca de la superficie [...] Puesto que el chamán, por medio de visiones

Anótese que virtualmente todos los ejemplos dados en esta sección — con la posible excepción de la observación de Roe sobre simetría ‘especular’, que merece una discusión que no puedo desarrollar aquí — no enfatizan la propiedad que tienen los espejos iconicamente de reproducir imágenes, sino, más bien, su propiedad de brillar, centellar, relampaguear. Los espejos supernaturales amazónicos no son aparatos representacionales extensivos (espejos que reflejan), sino multiplicadores intensivos de la experiencia luminosa (objetos resplandecientes). Por cierto, la palabra yanomami que Bruce Albert traduce como ‘espejo’ no denota nuestros espejos ‘iconofóricos’. En un comentario sobre una versión anterior del presente artículo, Albert gentilmente me comunicó la siguiente explicación adicional de Davi Kopenawa, que recibió en respuesta a sus preguntas sobre los espejos chamánicos-espirituales. Este pasaje es una retranscripción de lo que fue publicado en ‘*Les ancêtres animaux*’:

*Los xapiripë no se desplazan jamás sobre la tierra. La encuentran demasiado sucia y llena de excrementos. El suelo sobre el que bailan parece vidrio y brilla con una luz centellante. Está formado de lo que nuestros antiguos llaman mire kopë o mire xipë. Ustedes dirían ‘espejos’. Pero no son espejos para mirarse, son espejos que brillan.*²⁵

Luz, no imágenes. Los *xapiripë* son por cierto imágenes (*utupë*), pero sus ‘espejos’ no son dispositivos productores (reflectores) de imágenes; son puramente objetos luminosos — están del lado de la luz pura; no son rigurosamente espejos, sino cristales.

Tamaño e intensidad

Además de su luminosidad fulgurante, los *xapiripë*, como perceptos, desplegan otros dos rasgos determinantes, pequeñez e innumerabilidad. En el discurso transcrito arriba, ya vimos que parecen seres humanos pero son tan ‘*minúsculos* como *partículas de polvo centellante* [...] *miles* de ellos llegan para bailar juntos... sus caminos parecen *telas de araña*...’ Los espíritus son tan *numerosos* porque *son las imágenes de los animales de la selva*...’ Como es natural, en la versión extensa, el número de veces que se dice que son ‘*innumerables*’ es proporcionalmente mayor. El narrador se complace en enumerar esta proliferación innumerable:

Sus imágenes son magníficas. No piense que solamente existen unos cuantos. Los xapiripë son verdaderamente muy numerosos. Nunca acaban de llegar hasta nosotros, incontables e interminables. Son las imágenes de los animales que habitan la selva,

25

alucinógenas, puede regresar al comienzo de los tiempos, también es capaz de “voltear el espejo” y ver claramente. Por lo tanto, los chamanes son asociados a los espejos y los usan como equipo...’ Nota de Bruce Albert (com. pers.): ‘De hecho, los espejos industriales son designados por los yanomami orientales por el término *mirena* (*mire* para los yanomami occidentales), el cual se distingue, aunque esté formado a partir de la misma raíz (*mire*), del que denota a los ‘espejos’ de los espíritus, *mirekopë* o *mirexipë*. Por lo demás, *mirexipë* designa también a los bancos de arena mezclados de mica que brillan en las aguas claras de los riachuelos en las tierras altas del territorio yanomami... En fin, *xi* significa ‘luz, rayo, emanación’.

con todas sus crías, que bajan uno tras otro. ¿Acaso no son innumerables, todos las oropéndolas, los papagayos rojos y amarillos, los tucanes, las garzas, los trompeteros, los pucacunga, los loros, los halcones, los murciélagos, los buitres ... y después las tortugas, los armadillos, los tapires, los venados, los tigrillos, los jaguares, los añujes, las huanganas y los monos araña, los monos aulladores, los monos capuchín, los perezosos ... y más todos los pescados de los ríos, las anguilas eléctricas, las pirañas, los bagres kurito, las rayas y los pececillos? (Kopenawa & Albert 2003: 72).

Diminutos, estos espíritus poseen, no obstante, una intensa vitalidad (cf. los animales descendiendo con todas sus crías) y una superabundancia de ser: 'cuando era joven, solía preguntarme si es que los *xapiripë* podían morir como los humanos. Pero ahora sé que, aunque minúsculos, son poderosos e inmortales' (ibid: 81).²⁶ Los espíritus son, literalmente, *intensos*: el sufijo *-ri* que generalmente acompaña el nombre de los *xapiripë* 'denota una *extrema intensidad*, o una calidad no-humana/invisible' (Albert en ibid: 73 n.30; mi énfasis). Es por esto, por ejemplo, que los ancestros de los animales mitológicos y sus imágenes chamánicas posteriores son *yaroripë*, es decir, *yaro* (presas), *-ri-* (excesivo, sobrenatural), *-pë* (pluralizador). Intensidad, ejemplaridad, alteridad en relación a lo meramente existente:

El iro mono aullador que flechamos en los árboles es otro que su imagen, que el chamán hace bajar como Irori, el espíritu mono aullador. Estas imágenes utupë de las presas de casa son realmente muy bellas. [...] Comparas a ellas, los animales del monte son feos. Existen, sin más. No hacen sino imitar a sus imágenes; no son sino la comida de los humanos (ibid: 73).

El intensificador-espiritualizador *-ri* parece, por lo tanto, funcionar exactamente como el modificador *-kumã* en las lenguas arawak del Alto Xingu, que los yawalapíti me tradujeron como 'enorme, otro, feroz, sobrenatural, foráneo' y que yo interpreté (Viveiros de Castro 2002a) como uno de los operadores conceptuales básicos de su cultura, el operador de la alteración-spiritualización o de la 'exponenciación ontológica'. Interessantemente, el despliegue dimensional de imágenes de los seres-*kumã* los vuelve versiones más grandes, o a veces gigantes y monstruosas, de los seres del día a día: un mono-*kumã* yawalapiti no es minúsculo como un *Irori* yanomami. Sin embargo, pienso que nos vemos frente al 'mismo' mono, o más bien, frente al *mismo otro* del mono, tanto entre los yawalapíti como entre los yanomami. La pequeñez de los espíritus *xapiripë* no impide de ninguna manera su carácter 'excesivo' o 'extremadamente intenso', como dice Albert; al contrario, me parece un signo decisivo de la *multiplicidad* designada por el concepto de un espíritu 'en particular'. 'Cuando uno dice el nombre de un *xapiripë*, no es sólo un espíritu que invocamos, es una multitud de espíritus semejantes.' (ibid: 73) Los espíritus son

²⁶ Estas ideas Yanomami sobre la innumerabilidad e inmortalidad de los espíritus animales me parecen tener una profunda relación con la cuestión de la regeneración indefinida de las especies, famosamente discutida por Brightman con respecto a los the Cree (1993: cap. 9).

cuantitativamente múltiples, infinitamente numerosos; son la estructura molecular fundamental de las formas animales molares que vemos en la selva. Su pequeñez es función de su infinitud y no lo opuesto. De igual manera, el carácter generalmente gigante de los seres-*kumã* yawalapíti no los hace menos invisibles a los ojos desnudos – y los determina como *cuantitativamente* múltiples, puesto que un ser-*kumã* es a la vez un *arquetipo* y un monstruo, modelo y exceso, pura forma y reverberación híbrida (humana y animal, por ejemplo), belleza y ferocidad en una sola. En otras palabras, la diminutés de los *xapiripë* enfatiza su caracterización como un grupo, banda, multitud y enjambre, mientras que la naturaleza gigante de los seres-*kumã* señala hacia la dimensión de lo *anormal*, lo excepcional ‘representativo’ de las especies, el mega-individuo indicando una multiplicidad animal (Deleuze & Guattari 1980).²⁷ En suma, la pequeñez de los *xapiripë* y el carácter frecuentemente magnificado de los espíritus (de los Dueños de los Animales, por ejemplo) son como el frente y el reverso de una sola idea, la de la ‘excesiva’ intensidad de los espíritus. Aquí nos vemos frente a dos esquematismos extensivos (espaciales) complementarios de la idea que un espíritu es una ‘multiplicidad intensiva y ‘anómala’.

Para concluir, déjeme decir que la problemática del infinito en las cosmologías amerindias me parece mantener otro problema para el análisis. Nos hemos acostumbrado a contrastar el ‘mundo cerrado’ de los llamados primitivos con el ‘universo infinito’ de nosotros los modernos, y a atribuir a los pueblos indígenas una mirada fundamentalmente finita, combinatorial y discretizante, que aborrece el continuo como si viese en él al peligroso camino laberíntico (el laberinto del continuo) que inexorablemente engaña al pensamiento a caer en el siniestro emporio del sinsentido. Me refiero, obviamente, al *logos* estructuralista que nos instruye a pensar en la diferencia exclusivamente en el modo ‘totémico’ de la diferencia extensiva, para concebir el movimiento de la diferenciación como pura síntesis de especiación limitativa, y comprender lo real como una mera manifestación combinatoria de lo posible. Pero los espejos moleculares, imágenes innombrables e incontables espíritus de la narración de Davi Kopenawa, sugieren fuertemente que el componente propiamente infinitesimal, intensivo, disyuntivo y virtual del pensamiento amerindio requiere mayor atención por parte de la antropología.

²⁷ La determinación conceptual de los espíritus como multiplicidades tiene implicaciones sociológicas fascinantes, que no tengo el espacio para desarrollar aquí. Simplemente cito lo que Gow (2001: 148) dice sobre la naturaleza esencialmente colectiva de las interacciones con los espíritus: ‘Cuando un chamán canta una canción de un *kayigawlu* [la visión chamánica de un ‘ser poderoso’, i.e. un espíritu], se convierte en ese *kayigawlu*, Pero... el estado de los seres poderosos es intrínsecamente múltiple. ...[L]a imitación de los cantos de los seres poderosos es menos una forma de posesión ... que una entrada en otra socialidad. [...] El otro toma al chamán como parte de su multiplicidad ...’

Bibliografía

Albert, B.

- 1988 La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme* 106-107 XXVIII, 87-119.—
1993 L'Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature. *L'Homme* 126-128 XXXIII, 349-378.

Albert, B. & H. Chandés (eds)

- 2003 *Yanomami - l'esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier / Actes Sud.

Alexiades, M.

- 1999 Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health, and change in an Amazonian society. Ph.D.: City University of New York.—
2000 El eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo ese eja. Lima: *Amazonia Peruana* N° 27.

Borges, J.L.

- 1956 Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. In *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.—
1971 Historia de la Eternidad. Buenos Aires: Emecé.

Brightman, R. A.

- 1993 *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press.

Cambell, A.T.

- 1989 *To square with genesis: causal statements and shamanic ideas in Wayāpi*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

Carneiro Da Cunha, M.M.

- 1998 Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4/1, 7-22. Chaumeil, J.-P. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Clastres, P.

- 1968 Ethnographie des indiens Guayaki (Paraguay—Brésil). *Journal de la Société des Américanistes*

L VII, 8-61. Deleuze, G.

- 1993 *Critique et clinique*. Paris: Minuit.

Deleuze, G. & F. Guattari.

- 1980 *Milles plateaux*. Paris: Minuit.

Jara, F.

1996 *El camino del kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

Gallois, D.

1984-85. O pajé wayâpi e seus espelhos. *Revista de Antropologia* 27-28, 179-196.—.

1996 Xamanismo waiâpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (ed.) E.J.M. Langdon. Florianópolis: Editora da UFSC. GELL, A. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.

Gonçalves, M.A.T.

2001 *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Gow, P.

1999 Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, 229-246.—. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

Gray, A.

1996 *The Arakmbut of Amazonian Peru, 1: mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence & Oxford: Berghahn Books.

Guss, D.

1989 *To weave and to sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. Berkeley: University of California Press.

Hugh-Jones, S.

1996a. Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain* 26, 123-48.—.

1996b. Shamans, prophets, priests and pastors. *Shamanism, history, and the state* (eds) N. Thomas & C. Humphrey. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hurault, J.

1968 *Les Indiens Wayana de la Guiane Française*. Paris: ORSTOM. INGOLD, T.

2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Kelly, J.A.

2003 Relations within the health system among the Yanomami of the Upper Orinoco, Venezuela. Ph.D. thesis: Cambridge University.

Kesinger, K.

1995 *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Kopenawa, D.Y.

2000 *Sonhos das origens*. In *Povos indígenas no Brasil (1996–2000)*, C.A. Ricardo ed. São Paulo: ISA.

Kopenawa, D.Y. & B. Albert.

1993 *Les ancêtres animaux*. In *Yanomami - l'esprit de la forêt* in (eds.) B. Albert & H. Chandès. Paris: Fondation Cartier / Actes Sud.

Kracke, W.

1987 Everyone who dreams has a bit of shaman: cultural and personal meaning of dreams evidence from the Amazon. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa* 12, 65-72.

Lagrou, E.N.

1998 *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity*. Ph.D. thesis: University of St. Andrews.

Lévi-Strauss, C.

1964 *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Paris: Plon.—. 1971. *Mythologiques IV: L'Homme nu*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, C. & D. Eribon.

1988 *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.

Mentore, G.

1993 *Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai*. *Journal of Archaeology and Anthropology*, 22–34.

Monod, J.

1987 *Wora, la déesse cachée*. Paris: Les Editeurs Evidant.

Overing, J.

1985 *Today I shall call him 'mummy': multiple worlds and classificatory confusion*. In *Reason and morality* (ed.) J. Overing. ASA Monographs 24. London: Tavistock.

Pollock, D.

1985 *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Ph.D. thesis, University of Rochester.

Reichel-Dolmatoff, G.

1975 *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

1978 Drug-induced optical sensations and their relationship to applied art among some Colombian Indians. In *Art in society: studies in style, culture and aesthetics* (ed.) M. Greenhalgh & V. Megaw. New York: St Martin's Press.

Rodgers, D.

2002 A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. *Mana* 8/2: 91-125.

Roe, P.G.

1982 *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.—

1988 The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the Whiteman and the Incas in myth, legend, and history. *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past* (ed.) J.D. Hill. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.—

1990 Impossible marriages: animal seduction tales among the Shipibo Indians of the Peruvian jungle. *Journal of Latin American Lore* 16, 131-173.

Scremp, G.

1992 *Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*. Madison: University of Wisconsin Press.

Schwartzman, S.

1988 The Panara of the Xingu National Park. Ph.D. thesis, The University of Chicago.

Simondon, G.

1995 *L'individu et sa génèse physico-biologique*. Paris: Millon.

Smith, D.

1998 An Athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology. *American Ethnologist* 25, 412-432.

Storrie, R.

2003 Equivalence, personhood and relationality: processes of relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9, 407-428.

Surrall s, A.

2003 *Au c ur du sens: objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie p ruvienne*. Paris:  cole des Hautes  tudes en Sciences Sociales.

Taylor, A.-C.

1993 Remembering to forget: identity, mourning and memory among the J varo. *Man* 28, 653-678.

Townsley, G.

- 1993 Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme* 126-128 XXXIII, 449-468.

Turner, T.

- 1995 Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10, 143-170.

Urban, G.

- 1996 *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press.

Valeri, Valerio.

- 2000 *The forest of taboos: morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*. Madison: University of Wisconsin Press.

Velthem, L.H.

- 1995 O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana. Ph.D. thesis, University of São Paulo.

Vilaça, A.

- 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Viveiros de Castro, E.B.

- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. (trans.) C. Howard. Chicago: University of Chicago Press.
- 1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 469-488.
- 2001 GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, (eds.) L. Rival & N. Whitehead. Oxford: Oxford University Press.
- 2002a [1978]. Esboço de cosmologia yawalapíti. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2002b. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Weiss, G.

- 1972 Campa cosmology. *Ethnology* XI, 157-172.

EL YO-CAZADOR: PERFORACIONES, PRESCRIPCIONES Y SERES PRIMORDIALES ENTRE LOS JODİ, GUAYANA VENEZOLANA*

Egleé L. Zent

Este artículo es una exploración etnográfica de las poéticas de reproducir el yo-sujeto y la vida a través de la cacería entre los jodı, un grupo de alrededor de 900 personas que viven a lo largo de las laderas y valles intermontanos de la Sierra Maigualida en los Estados Amazonas y Bolívar de la Guayana venezolana. El conocimiento de cacería jodı se concibe como parte instrumental de un estilo de vida. Este ensayo se concentra en estudiar las dinámicas de la cacería jodı que involucran prácticas mágicas y rituales, mitología y ontología, simbolismo ecológico y espiritualidad. El análisis de los componentes simbólicos de los hábitos de cacería jodı devela una compleja y profunda concepción de la realidad, al extremo de que la cacería sería el rasgo más característico y holístico que definiría culturalmente a este grupo étnico.

This paper consists of an ethnographic exploration of the poetics of reproducing the self and life through hunting among the Jodı, a group of about 900 persons who live along the slopes and intermountain valleys of the Sierra Maigualida in the Amazonas and Bolívar States of the Venezuelan Guayana. Jodı hunting knowledge is conceived as an instrumental part of a lifestyle. This essay concentrates on studying the dynamics of Jodı hunting involving magic and ritual practices, mythology and ontology, ecological symbolism and spirituality. Analysis of the symbolic components of Jodı hunting habits discloses a deep and complex conception of reality, to the extent that hunting could be the most characteristic and holistic feature to culturally define this ethnic group.

* *Publicación original: The hunter's self-perforation, prescriptions and primordial beings among the Hoti. En Tipiti 2005.*

Ha sido demostrado sin lugar a dudas, que en las prácticas de cacería entre indígenas suramericanos son centrales sus dinámicas culturales, tal como se refleja en múltiples trabajos de investigación que han analizado la cacería bajo diversas prioridades descriptivas, teóricas y metodológicas (Beckerman 1980; Carneiro 1974; Hill y Hawkes 1983; Hill & Padwe 2000; Linares 1976; Lizarralde 2005; Mena *et al.* 2000; Rosélis *et. al.* 2000; Ross 1978; Yost y Kelley 1983; Vickers 1984; Winter 2002). Se presenta aquí una exploración etnográfica de las poéticas de reproducir el yo y la vida a través de la cacería entre los jodí, un grupo de alrededor de 900 personas que habitan a lo largo de las laderas y valles intermontanos de la Sierra Maigualida en los Estados Amazonas y Bolívar de la Guayana venezolana (descripciones ecológicas y florísticas del área jodí están en Zent & Zent 2004a). Se enfatizan aquí la interconectividad subjetiva y práctica de la humanidad y la biosfera con el cosmos y lo supernatural, se explora la socialización, personificación y espiritualización del Otro Natural entre los jodí, lo cual provee la lógica central para entender sus prácticas de cacería. El conocimiento de cacería jodí es parte instrumental de un estilo de vida¹. Aunque éste no es un trabajo teórico, se adhiere a las sugerencias de algunos autores (tales como Reichel-Dolmatoff 1971; Viveiros de Castro 1992, 1998; Descola 1996; Hornborg 1996; Taylor 1993, 1996; Århem 1996a; Rival 1996) en tanto que intenta usar a la ideología de cacería como un ejemplo empírico que sustenta la inviabilidad de las dicotomías analíticas cartesianas convencionales para explicar y entender las ideología y praxis de los grupos suramericanos (cultura/naturaleza, emic/etic, mental/material, subjetivo/objetivo). Igualmente, el análisis de la operación lógica de las prácticas de cacería jodí se ve informado por argumentos teóricos recientes, en especial con relación a tres aspectos interrelacionados que se explorarán aquí: 1) los hombres y los animales son ontológicamente equivalentes (comparten la condición humana), por consiguiente, la comunicación es no sólo posible sino imprescindible, y la cacería constituye un complejo sistema de manejo que implica modos relacionales de prelación y reciprocidad (Descola 1986, 1996; Taylor 1996; Århem 1996a, 1996b); 2) la cacería jodí tiene marcadores corporales (Viveiros de Castro 1979), conductuales y simbólicos que expresan un estilo de vida definido particular involucrando praxis e ideología y que articula la mayoría de las esferas de las dinámicas sociales; 3) la cacería jodí constituye una expresión pragmática de chamanismo no especializado. En una sociedad donde la mayoría de hombres y muchas mujeres son cazadores, el éxito en la captura de presas está basado no solo en conocimiento o habilidades técnico-ecológicas sino también en su capacidad para comunicarse con una miríada de seres sensibles y adoptar sus puntos de vista (Viveiros de Castro 1992, 1998; Taylor 1993, 1996).

Este ensayo es parte de un proyecto más comprehensivo acerca de la etnoecología de los jodí iniciado en 1996 por el autor junto con Stanford Zent (para

¹ El lector interesado en aspectos aspectos tecno-ecológicos y materiales puede solicitar un manuscrito escrito por el autor de manera más comprehensiva y amplia sobre esos tópicos.

detalles metodológicos véase López Zent 1999; Zent y Zent 2004a, 2004b). Los datos reportados aquí provienen de los siguientes registros (1) verbales-intersubjetivos y (2) conductuales-materiales colectados desde 1996 en diversas comunidades jodí que representan el rango observado de diversidad ecológica y social en términos de asentamientos (nómada, sedentaria con campamento), población (7 a 300 personas), contactos externos (aislada, infrecuente, permanente), formaciones boscosas (ecotono, bosques diversos siempreverde montano húmedo, inundable, etc.), recursos naturales (dispersos, abundantes, terrestres, ribereños, alta/baja densidad, etc.) y prioridad en énfasis ecológico (cacería-recolección, agricultura). Las técnicas incluyen entrevistas formales, contextual, casuales, interacciones sociales, observación participativa diaria, observaciones de seguimientos focales a personas (90 incidentes; ver Zent 1996); colecciones botánicas generales (2500 muestras en series de 5) y registros de coordenadas geográficas (GPS) de 1074 eventos de cosechas de recursos silvestres incluidos animales de presa. En base a esta diversidad de datos y en virtud de que se ha interactuado con alrededor del 85% de la población jodí, consideramos que las variaciones ideológicas y pragmáticas en torno a lo que se trata acá no difieren significativamente. Se aclara que no se pretende esencializar a los jodí y se reconocen que hay diferencias internas entre ellos.

Parámetros de Subsistencia Elementales.

Los jodí están asentados en ambientes naturales y culturales de difícil acceso. Se cuentan entre los grupos étnicos contemporáneos de Venezuela que han sido menos contactados. La mayoría de jodí son hablantes monolingües de una lengua considerada como potencialmente afiliada a la familia Sáliva (S. Zent y S. Bove comunicación personal). La Sierra Maigualida (al noreste del Estado Amazonas y suroeste de Bolívar), el área de ocupación jodí, es una formación montañosa de terreno irregular de unos 7,000 km² alcanzando su máxima altitud en el Cerro Yudi (2,400 m snm) y que se extiende alrededor de 300 km con una anchura promedio de 30-40 km (Huber 1995:42). Casi toda la sierra está cubierta por bosques densos (pluvial, ribereño, premontano, montano y de galería) excepto sobre los 2000 msnm donde prevalece la flora tepuyana. A altitudes inferiores se presentan mosaicos de pequeñas formaciones transicionales de arbustales y sabanas inundables y no inundables.

La mayoría de las 25 comunidades jodí censadas mantienen sus formas de vida ancestrales en muchos aspectos, pese a estar expuestas a grados disímiles de contactos (con otros indígenas, criollos, científicos, misioneros), lo cual ha generado diferentes cambios culturales entre ellas. Usualmente, los jodí viven en pequeñas comunidades dispersas y aisladas (5-35 personas). Están organizados en bandas altamente móviles, igualitarias e impermanentes con reglas de parentesco poco estrictas (Storrie 2003). Incluso en las dos comunidades de misión, más sedentarias y nucleadas, las casas se disponen en vecindarios ocupados por grupos de familias nucleares y extendidas, provenientes de las mismas regiones territoriales que

asemejan en tamaño, cooperación económica y estructura de parentesco, a sus bandas originales. La ecología de subsistencia jodí consiste fundamentalmente de caza y recolección de recursos silvestres, practicadas en frecuentes campamentos, agricultura de conuco poco elaborada y algo de pesca. Su patrón de asentamiento consiste de alpendes o abrigos temporales a lo largo de un ciclo anual, aunque cada grupo puede tener una suerte de vivienda base más permanente donde generalmente se mantienen conucos poco atendidos. Las prácticas agrícolas de hecho, parecen ser un eslabón más en una cadena de estrategias de subsistencia de forrajeo operando en un ambiente caracterizado por recursos dispersos, irregulares estacional y espacialmente. La obtención de productos silvestres o cultivados no parece estar asociada con trabajo o propiedad privada sino con disponibilidad y accesibilidad a lo largo de gradientes espaciales y temporales. Los jodí dedican alrededor de 81% de su tiempo de actividades de subsistencia al forrajeo y alrededor de 19% a tareas agrícolas (Zent & Zent 2002b). Como corolario, los jodí parecen percibir los recursos como si provinieran de un ambiente dadivoso habitado por seres generosos (*jkadi jadi*) y no solamente como el resultado de intenciones o trabajo humanos (véase Bird-David 1990). Un *continuum* de intenciones, deseos y necesidades procedentes de seres humanos y no humanos están enlazados a la economía jodí trascendiendo la esfera material.

Conducta de Cacería: Esbozando un Estilo de Vida.

Una mañana de Mayo de 1996, y luego de cinco intensos días de caminata a través de las empinadas selvas del territorio jodí, nuestro grupo de cinco personas (incluyendo dos jodí) se detuvo luego de escuchar un sonido grave producido por una flauta de caña de un solo orificio grande: ¡un canto de pujante cacería! El tono cortó el aire de la mañana y nos guió hacia su punto de inicio: una pareja de mujeres portando cerbatanas, lanzas y ¡un pequeño bebe! Fabulosamente impresionante, nuestro primer encuentro con otros seres humanos en esta soledad arbórea quedó encajado en una imagen asombrosa. Entorno se izaba un espléndido verde tan lejos cómo el ojo alcanza ver, sombras oscuras perseguían a los altos árboles cerca de la cima de la montaña (1000 m snm), soplaba una brisa agradable y aparecíamos abrazados por sonidos de animales, pájaros solitarios cantando y ¡mujeres cazando! De alguna manera esta experiencia me transportó a un espacio personal atemporal: ¡nosotras las mujeres cazadoras! Nos detuvimos allí mientras la mujer más alta me tocó y examinó como si apreciando que tipo de ser *femenino* se acercaba a su territorio.

Esta experiencia al verdadero inicio de mi trabajo de campo delineó de alguna manera los muchos días por venir relacionados a mi entendimiento de la cacería jodí. Aunque la mayoría de cazadores son hombres, algunas mujeres son cazadoras activas y ciertamente casi todas las mujeres casadas son frecuentemente las compañeras preferidas de sus esposos durante las salidas de cacería (véase Rival 1996). Las mujeres adolescentes y adultas pueden cazar solas regularmente y pueden incluso ser igualmente exitosas o más que los hombres (Storrie 1999:161). No existen

prohibiciones explícitas que impidan cazar a las mujeres excepto cuando tienen la menstruación, una exclusión extensiva ocasionalmente al esposo de la mujer durante el mismo período. Se cree que la sangre debilita el veneno de cacería y no es compatible con los dardos pintados con *curare*, por lo que se le prohíbe cazar durante esos días. Algunas mujeres jodí cazan consuetudinariamente, especialmente con lanzas, aunque a veces usan cerbatanas también. La mayoría de las mujeres están definitivamente muy concientes de los hábitos y hábitats de los animales, sus dominios, preferencias alimenticias, ritmos estacionales, etc.; algunas están activamente involucradas en asechar, capturar y cazar presas (roedores, mamíferos, pájaros) Algunos cazadores exitosos afirmaron que sus madres cazaban con cerbatanas y los introdujeron al arte de la cacería cuando niños. La mayoría de mujeres cazadoras poseen cerbatanas y lanzas. Muchas mujeres inician a sus hijos enseñándoles la etiología de los animales. En el mito ontológico que narra por qué la yuca no es un alimento primordial para los jodí, uno de los personajes claves, *uli yetwi ayn* ['mujer, compañera del gran jaguar'], una valiente y diestra cazadora, salva a la humanidad de ser completamente depredada por el jaguar. Sin embargo, pese al distintivo rol de la mujer cazadora en la cultura jodí, la mayoría de cazadores son hombres.

La cacería entre los jodí trasciende la acción de capturar y matar animales para beneficiarse de su carne (en términos de subsistencia y nutricionales), pues la caza materializa un estilo de vida manifiesto en múltiples contextos, basada en conocimientos especializados, destrezas y tradiciones. La cacería jodí es una forma de vida donde tecnología, ecología e ideología se ensamblan y generan un complejo plan de vida. Este incluye mínimamente: aprender a hacer o intercambiar instrumentos de cacería², desarrollar buena puntería a través de años de constante entrenamiento, entender las historias y ecología naturales de plantas y animales que dictan las estrategias particulares usadas para atrapar las presas, es decir, alcanzar un gran conocimiento ecológico tradicional (interacciones planta-animal, distribución y movimientos de las poblaciones de presas, impactos antropogénicos, etc.). Pero la cacería jodí va más allá de la indiscutible importancia de estos requerimientos prácticos, pues como forma de vida, está incrustada en una ideología compleja que revela un rico conocimiento ecológico y cultural que se intentará describir aquí.

² Los instrumentos de cacería incluyen 1) *jwala* – cerbatana (*Arthrostylidium* spp., *Rhipidocladum* spp., *Chrysochlamys membranacea*, *Schefflera morofotoni*, *Couma macrocarpa*, *Guayania cerasifolia*, se cree que estas especies transfieren sus propiedades y poderes de conectividad a la cerbatana, lo cual incrementa la habilidad del cazador para capturar presas). 2) *jwajeje* – dardos (elaboradas con la vena central y pecíolos de especies de palmas, *Attalea macrolepis*, *A. maripa*, *A. sp.*, *Oenocarpus bacaba* and *Maulitia flexuosa*). 3) *yaya jele* – trampas (*Attalea* spp., *Oenocarpus* spp., *Euterpe* spp., *Geonoma* spp., *Mauritia* spp., *Phenakospermum guyannense*, etc.). 4) *Ijukwi* - lanza (troncos delgados pero duros de una variedad de árboles: *Himatanthus articulatus*, *Odontonema bracteolatum*, *Duguetia* sp., *Socratea exorrhiza*, *Tetragastris altissima*, *Parinari excelsa*, *Brownea coccinea*, *Brosimum* sp., *Virola elongata*, *Ouratea castaneifolia*, *Coccoloba fallax*, *Voshysia ferruginea*, *Phthirusa pyrifolia*). 5) *balawa* – *curare* (*balawa ju Strychnos* spp., plantas secretas). 6) conocido pero poco o no usado *lebalá* - arco (*Centrolobium* sp., *Astrocaryum* sp., *Euterpe* spp., *Apuleia* spp., and *Ecclinusa guianensis*).

Imágenes de cacería

La cacería está presente en las vidas de los jodí desde que nacen. Inmediatamente luego de nacer con un fuerte *ijkwö ju* [lit. 'corazón, vida']³, el padre toma la placenta del bebe, la lleva bien adentro del bosque y la coloca parcialmente sumergida en el terreno al pie de una especie de árbol considerada por tener un fuerte *jkyo aemo* [dueño de la especie]. Mantiene entonces durante tres días un estricto código de silencio y abstención de todo alimento excepto maíz. Luego se concentra en el complejo proceso de fabricar *jnamodi* [lit. espíritus, yo plural espiritual, ánimo], y que consiste de dos fases simultáneas: a) masticar diversas biosustancias (vegetales en su mayoría, pero también artrópodos y hongos) con el fin de hacer un amasijo, la masa resultante se coloca en una suerte de cesta con lo que se bañara al neonato; b) meditar y pedir a *jkëma**ba**kä* (un poderoso ser espiritual original, también llamado *jlae* y/o *jkyo ae*) los mejores *jnamodi* para el neonato⁴, incluyendo cualidades como buena puntería para que el neonato crezca como experto/a cazador/a. Un virtuoso cazador se cría/crea aplicando baños con ciertas hojas a los infantes de tiernas edades. A lo largo de toda la infancia, los jodí experimentan extensos entrenamientos ecológicos, tecno-materiales e ideológicos. Pero es durante la adolescencia, alrededor de los 12 años de edad que él/ella podría ser llamado un cazador, ya que se espera que domine el conocimiento básico de cacería y pueda mantener una familia.

Las transiciones personales desde la infancia a la etapa adulta están marcadas con la observancia de intrincados rituales, en particular hay una asociación con el inicio simbólico real de ser cazador, así como con finalizar una etapa de fabricación del cuerpo (iniciada en el vientre materno), es decir, con la total adquisición de la condición humana. El ritual en cuestión fue enseñado por *jlae* (un ser hipostático primordial) a los primeros humanos. Tiene lugar cuando los jodí son jóvenes adolescentes, usualmente involucra como iniciados a una pareja de potenciales esposos (pero puede celebrarse con un solo individuo), y consiste de prácticas físicas, espaciales, simbólicas y conductuales (véase López 2006). Al iniciado se le exigen entre 7 días a 3 meses (según el grupo del jodí) de restricciones que incluyen tabús alimenticios sobre todos los productos silvestres (presas, frutos, gusanos de seje, orugas, etc.), observancia de silencio casi total, ausencia de adornos de cualquier tipo y entrenamientos silentes en el bosque. Se construye para el/los iniciado/s una pequeña casita dentro de la casa más grande de habitación del grupo residencial donde deberían pasar las noches por todo el tiempo de duración del ritual en chinchorros elaborados con fibras de árboles (*Cecropia* spp.). El marcador físico consiste en una perforación nasal (*ijko ño jkwa ili, ñona jkane*), con dardos (hechos de

³ Pero también incorpora la esencia humana en el sentido de proveer subjetividad y sensibilidad. se genera de ambos padres igual que el *ime ja dodo*, lit. 'envoltorio de carne animado, cuerpo palpable, véase más adelante para una explicación más completa de estos términos.

⁴ Los Jodí poseen una rica y compleja concepción de por tanto las traducciones son aproximadas. Para más detalles véase Zent 2006.

la venación central de palmas especialmente de *ulu jkojko*, *Attalea maripa*), para colocar pequeños trozos de madera ocultos a la vista que deben portarse allí por el resto de la vida del iniciado y a los que se adhiere gran importancia simbólica⁵. Un adulto de su respectivo sexo lleva al iniciado a la cima de la montaña donde se perfora la parte superior del interior de la nariz bajo el tabique cartilaginoso (normalmente por el/la mismo/a iniciado/a). El iniciado debería mirar al este durante la práctica, como momento del inicio y fin escatológico ya que el viaje después de la muerte va a oriente, al hogar del sol. El ritual también consiste en simulacros de la vida y actividades de adulto; especialmente repetidas imitaciones de eventos de cacería (pretender seguir, asechar y disparar a la presa) como para predestinar el éxito de las futuras capturas. La etapa final está diseñada para permitir la reinserción plena de los iniciados a la vida social (DaMatta 2000). Comienza con una limpieza total del cuerpo y la supresión de las huellas materiales y conductuales de la iniciación (quemar las hojas que conformaron la casita ritual y el chinchorro, profusa conversación, golpes en árboles sonoros y gritos profundos intensos). Luego de ello se practican baños con hojas particulares, pinturas corporales y adornos en una prolongada celebración (danza, cantos, flautas, bebida de *chicha*) en la cual se introduce al iniciado al tabaco y a la práctica del *iyudi* o la objetificación de alimentos a través de conversaciones y entonaciones suaves con la presa capturada o con los productos silvestres a ser consumidos para transformarlos en materia comestible evitando así la depredación e incurrir en transgresiones que podrían denotar enfermedades o incluso la muerte (véase Århem 1996a:194, 1996b:40; Viveiros de Castro 1998:67). Luego de la ceremonia el iniciado descansa alrededor de una semana para embarcarse en un período de intensa cacería durante el cual practica con vigor el *iyudi*. El ritual implica una conexión integral que enlaza el procedimiento de la iniciación con la habilidad de cazar apropiadamente. Aunque tal vez no en la esfera conductual, el ritual abre la vida de cacería del individuo en planos simbólicos y espirituales.

Este prominente paso, como rito de pasaje, oculta significados mucho más profundos e intrincados propósitos que también abrazan a las prácticas de cacería: alcanzar exitosamente la tierra eterna luego de morir, comunicarse con los ancestros y seres sensibles (invariablemente los Maestros de los Animales), acceder al poder de curar (enfermedades) y asegurar las presas. La perforación nasal facilita la aprehensión del *baede jodi baede jawa* 'las formas/estilos de vida antiguos de los ancestros', incluyendo la sabiduría de capturar presas. Un adulto que no porte el trozo de madera en el orificio nasal está condenado a extinción total luego de morir⁶,

⁵ Los trocitos de madera no son visibles en lo absoluto cuando se interactúa con los Jodi. Entre las plantas madereras preferidas están *jtuliwedi jele* (*Rinorea pubiflora*), *jkawaije jtawi* o árbol del mono araña (*Licania apetala*), *waiyo jyei* (*Pseudolmedia* spp) y *jali bajte ji* (*Oenocarpus bacaba*).

⁶ Los Jodi dan una explicación cosmogónica de extinción total cuando se los insta a describir qué pasa cuando muere una persona cuya nariz no ha sido perforada, un tópico que trasciende este artículo.

pues el ritual disminuye o elimina las posibilidades de que la persona se convierta en presa. Igualmente, a una persona que carezca de la perforación nasal se le prohíbe interactuar con ciertos elementos bióticos y abióticos vitales tales como los hongos; la violación de la regla podría resultar en daños para todo el grupo social que la rodea. Aquellos que experimentan el ritual podrían vivir para siempre (en diferentes planos de vida) y se les permite interrelacionarse más libremente con todos los seres de su medio. Este ritual establece un tenaz ciclo ontológico entre naturaleza y eternidad en los hombres. Cada vez que se celebra el ritual, recrea de alguna manera la conexión indiferenciada metafísica original entre las esferas (plantas, hombres, animales, hongos) en espacios continuos y atemporales manifestando una percepción de unidad y pertenencia jodi. El ritual es un momento de tres cuerpos interrelacionados de praxis e ideología en las representaciones jodi: *cacería-mágica*, *jkyo aemo* y cosmología.

Sinopsis de Cacería-mágica

Una cierta materialización de la conexión primordial se expresa en una práctica que por carecer de un mejor término se llamará aquí *cacería-mágica* o *cacería-medicinal*, en tanto que incrementa las habilidades del cazador para capturar presas a través de asociaciones con ciertas plantas, hongos y animales. La cacería mágica consiste en la celebración individual de abluciones y lavados principalmente nasales pero también orales y corporales incluyendo: libaciones (*au wai*), mezclas tomadas para inducir vómitos (*au jkwan*), inhalaciones (*au ño jkwa lamau*), y baños parciales o totales (*au dili*, *au ibi*) con porciones de algunas plantas, hongos e incluso artrópodos como ingredientes activos. Los jodi están concientes de la bioactividad que genera el consumo de éstos, ya que la cacería mágica mejora capacidades y aumenta las percepciones sensoriales (olfativas, rastreadoras, visuales, etc.) de los cazadores mientras alcanzan la purificación ritual. Se presume que luego de aplicarse la cacería mágica, el cazador es capaz de ver, oír y oler la presa más precisa y agudamente. Se mencionó también frotar el cuerpo completo con porciones de plantas, hongos o artrópodos para alcanzar una cacería exitosa, garantizando la comunicación entre los seres sensibles involucrados en el evento. La cacería mágica es una tradición transmitida desde los ancestros por *jkyo ae* (poderoso ser primordial) quien lo enseñó a los *jkajo jadi* (chamanes y sabios humanos, livianos primordiales) quienes a su vez entrenaron a los jodi originales en tal arte. Las prácticas de cacería mágica son receptáculos de complejas ideologías que enlazan efectiva y afectivamente a las diferentes esferas orgánicas. Los principales vehículos usados para lograr la conectividad vital son ciertas plantas, hongos e artrópodos, en tanto que actúan como *inductores* de las diferentes fuerzas materiales, intelectuales y espirituales que deben actuar de manera sinérgica para producir un óptimo y exitoso resultado de cacería. Ellos son agentes catalizadores de poderes imperceptibles que incrementan, conectan, facilitan o agudizan las aptitudes del cazador para asechar y asegurar la presa. Todo el cuerpo del cazador está conectado a las plantas-hongos-animales a través de la cacería mágica. Se adscribe

a la práctica una transferencia de propiedades desde el *inductor* al *cazador*. En la tradición están implicadas determinadas partes físicas de los cuerpos humanos (nariz, boca, manos), plantas (corteza, hojas, flores), hongos (hymenia, pilei, carne o fluidos) y animales (secreciones biliares del hígado o bazo). Los inductores parecen hacer explícitos los lazos no aprehensibles de causa-efecto entre las esferas. Ellos conectan a los *jngm̄di* del cazador con el *aemo* del animal, sus 'yo' espirituales trascendentes invisibles.

El rito de cacería mágica se practica usualmente el día anterior o el mismo día del evento de caza. El cazador debe observar un ayuno antes de su administración pero puede comer luego de que se completa la ablución. La selección de especies inductoras, plantas, hongos o artrópodos depende del cazador, su experiencia y conocimiento así como del animal que se pretende atrapar, ya que algunas de las especies se consideran específicamente buenas o eficientes para ganar control de ciertos animales mientras otras parecen operar como generalizadoras, ya que son consideradas valiosas para aprehender un amplio rango de presas. Los jodí consideraron más de 109 especies botánicas⁷ y siete especies de hongos como *inductoras*. Todas excepto siete de las especies de plantas crecen silvestres en los hábitats de bosques altos. La condición más propicia de las especies para uso de cacería mágica se expresa frecuentemente en términos de las siguientes cualidades: *ejkaka* 'amargo', *juluete* 'fuerte' o simplemente *jtijae* 'bueno' para cacería. Los cazadores se inician en las prácticas de cacería mágica con las plantas u hongos menos poderosos, avanzando progresivamente con las más fuertes a medida que se convierten más proficientes al hacerse más adulto e ir envejeciendo, ya que algunos de los tratamientos lavatorios e infusivos son tóxicos y por tanto requieren que el individuo aprenda a vomitar adecuadamente para evitar efectos nocivos. Algunos cazadores fueron iniciados en la cacería mágica por uno o ambos padres cuando ellos eran aún niños menores de 10 años⁸. Muchos cazadores también experimentan con especies de plantas, artrópodos y hongos nuevos no probados antes, además de las que miembros de su grupo les enseñaron o vieron usar. Significativamente, los inductores favoritos variaban entre familias y comunidades (Zent y Zent 2004). En virtud de que no se han realizado estudios químicos de las especies involucradas en esta práctica, solo puede asumirse que la eficiencia de la cacería mágica puede

⁷ No se proveen los nombres científicos de las plantas que se sospeche que tengan bioactividad o aquellas utilizadas en la cacería mágica. La renuencia a dar esta información responde a la naturaleza cultural y espiritualmente sensible de estas especies. Los taxa Jodí usados más comúnmente para este propósito incluyen pero no agotan las siguientes: *uli jkwayo waiye yakilo*, *jwali iku jkwajtoko jyei*, *ijcheka waleba jyei*, *jkwaijle jtawi*, *abiye jtawi*, *jkabaya kweto jyei*, *uli iye jyei*, *jolejte alawibi jyei*, *chigko jtawi*, *uli jtijti jyei*, *jkwayo jtu jele*, *jtibebo jyei*, *uli jkawile jyei*, etc. Se registraron también siete especies cultivadas (*jwoli tuku jya*, *alilujtukij jawjwa*, *jkwayo balo aye*, *uli jkalawile jkojko*, *jkojko lidibibi* y *buleing jkojko*).

⁸ Aunque se prefiere practicar la cacería mágica después de perforada la nariz, algunos cazadores reportaron haber usado plantas y hongos para la cacería-medicina-mágica antes de abrir el orificio nasal.

explicarse por factores culturales así como aquellos relacionados a la bioactividad producida por las propiedades de algunas sustancias de las especies usadas o por una combinación de factores culturales y bioquímicos.

Sinopsis de los *jkyo aemodï*

Las especies inductoras plantas/hongos/artrópodos, pertenecen a los *jkyo aemodï*, seres espirituales que conglomeran todos los de su tipo, se los concibe como una familia nuclear, pareja de esposos, hombre y mujer de cada especie, esposos y sus hijos (la forma singular es *jkyo aemod*). Los *jkyo aemodï* parecen ser equivalentes de los Maestros de los Animales reportados en la literatura etnográfica para otros grupos Amerindios (Reichel-Dolmatoff 1971; Århem 1996a; Viveiros de Castro 1998, 2003; Erikson 2000; Cormier 2003). Los *jkyo aemod* son complejos seres vigorosos. Una traducción imperfecta se referiría a ellos como seres ideales protectores arquetípicos (*sensu* Kant), en tanto que podrían ser *jodï* y/o *jkajo jadï* que eventualmente podrían convertirse en predadores de personas (cf. Viveiros de Castro 1992, 1998; Århem 1996). Regulan el flujo de poblaciones de su especie en un área particular: los animales deben morir para asegurar la reproducción de la vida (véase Århem 1996a). Desde el tiempo originario, cada especie de artrópodo, animal, planta, hongo y todos los de tipo han tenido *jkyo aemodï*, quienes ocupan hábitats particulares en sectores geodeterminados del bosque, río, raudales, subsuelo, cuevas, o cielo. Ellos cohabitan el mundo con nosotros, se mueven alrededor y entre la gente, y los acompañan. Un *jkyo aemod* de un animal determinado, posee árboles u hongos específicos, tales como: *uli jkwayo jtawï* que está conectado al *uli jkwayo aemod* 'espíritu protector del mono araña', *jkwiï jtawï jyeï* que está enlazado al *jkwiï aemod* 'espíritu protector del paují', *jkamaya jyeï* que está acoplado al *jkamaya aemod* 'espíritu protector de la guacamaya' y así sucesivamente. Los árboles están vinculados a los *aemod* de los animales respectivos y tal conexión facilita la sagacidad y táctica de captura del cazador. El tabaco es una planta con un *jkyo aemod* particularmente fuerte, una sempiterna figura en narrativas mitológicas y ritos de iniciación. En virtud de que los *jodï* carecen de una distintiva noción de propiedad privada sobre los recursos naturales, un cazador no solicita permiso para atrapar animales. En lugar de ello, los cazadores demandan presas del *jkyo aemod* del animal, pero para hacerlo, necesitan mantenerse en buenos y armónicos términos con todos los *jkyo aemodï* de los animales pues ellos son quienes deciden cuándo, cómo y dónde pueden ser cazados los de su tipo y cuántos de ello son capaces de coexistir en un tiempo y espacio particulares. Los *jkyo aemod* también mantienen a los de su tipo (les dan abrigo, alimentos) los cuidan (seguridad) y son sensibles al manejo y manipulación adecuados de la fauna selvática por parte de la gente. Todos los animales, plantas, hongos, artrópodos, tienen un flujo de población constante que nunca disminuye o incrementa si son tratados adecuadamente. Al igual que la gente, los animales no se extinguirían nunca en tanto que sus poblaciones se renuevan cíclicamente, lo cual explica por qué los *jkyo aemod* son honrados al ver

los cráneos y huesos de los individuos cazados de su tipo empalizados fuera de la casa del cazador, sirviéndoles como señales o signos perceptibles de su retorno a sus respectivas casas [*jkyo aemo nuwei*] para completar un ciclo y simbolizar el regreso del *jnaṃodi* ('espíritus') a su hogar eterno. Desde allí resucitarán y retornarán una y otra vez a la tierra, asegurando la disponibilidad de presas para los humanos.

Los animales son parte del ambiente cultural jodí. Las presas y mascotas son consideradas parte de un *continuum* vivo semejante a los humanos. Excepto por pocas especies domesticadas introducidas (perros, gallinas), los jodí interactúan especialmente con animales silvestres a los cuales parecen adherir más que un rol implícito en las dinámicas sociales. Pueden funcionar como mascotas, juguetes, juegos y especímenes vivos para socializar a los niños acerca de los hábitos y naturaleza de las especies en cuestión. Los animales son también los recipientes de las conductas más agresivas registradas entre los jodí, una sociedad comúnmente pacífica. Muy especialmente, los animales materializan ideologías y ontologías particularmente complejas.

Al igual que muchos grupos de tierras bajas suramericanas, un rasgo muy característico de los asentamientos jodí lo constituye la cohabitación con una gran cantidad y diversidad de animales silvestres mantenidos como mascotas en el espacio doméstico (véase Cormier 2003, Lizarralde 2005). Pájaros, monos, roedores, murciélagos y una miríada de otras criaturas selváticas crecen como parte de la comunidad y son considerados como niños adoptivos, si se los atrapa cuando son aún infantes (Fausto 2003), se los transporta cuando hacen salidas de campamentos o incluso pueden ser considerados como bienes comerciales. Mediante tales costumbres se adquiere mucho conocimiento zoológico práctico desde muy tiernas edades. Bajo ninguna circunstancia se pueden comer a las mascotas si se han convertido en parte de la unidad residencial del grupo. Los animales del espacio de la selva exterior (*jkyo nima jadi*, *jtaujuwë kwa ma jadi*) constituyen las criaturas apropiadas para ser asechadas, perseguidas, cazadas y comidas por la gente. Los animales del espacio interior del asentamiento son una continuación metonímica de la esfera humana y así, son buenos para mantener pero no para comer (véase Cormier 2003).

En la práctica de cacería mágica, así como en la mayoría de las narrativas mitológicas, se expresa una clara conciencia ecológica de interacción más que dependencia. Una vez más, por tanto, el enlace primigenio de las esferas botánica-fungal-zoológicas-humana se expresa en la filogénesis de los humanos, así como de la mayoría de animales, plantas y hongos en la tierra.

La riqueza y longitud de los mitos ontogenéticos y cosmogónicos será el tópico de otro artículo, por lo que se mencionarán aquí sólo elementos pertinentes para la discusión en cuestión.

Sinopsis Cosmológica

La primera mujer⁹ fue tallada por el último *jkajo ja* (hombre sabio, sobreviviente de la última destrucción total), a partir de la rama de un árbol (que varía según el grupo al que pertenece el hablante entre *jtijtimō jyei*, *Apeiba* spp., *jluwe jyei Inga* spp. o *jkwiwi jyei Caraipa* spp.). Ella engendró a los primeros dos hombres quienes se convirtieron completamente humanos cuando su madre los bañó con el primer hongo que brotó de su pie cuando ella era vieja. *yowale* (*Didelphis marsupialis*, el rabipelado) modeló a otra serie de hombres en el subsuelo con las conchas desechadas de los plátanos-bananas (*Musa paradisiaca*)¹⁰. Las diferentes versiones de creación humana corresponden a diferentes grupos o líneas de descendencia jodí. Todas las narrativas de génesis, sin embargo, coinciden en develar interrelaciones íntimas de los jodí-plantas-hongos-animales, significando una plenitud, totalidad o pertenencia originales desde la cual provienen todos los *seres sensibles*.

La mayoría de animales eran hombres originalmente. Incluso hoy en día muchos animales se consideran parientes de la gente en términos de parentesco. El mito pertinente narra cómo los hombres se transformaron en animales después de cantar en y alrededor del tronco del árbol *jkyo jkwë jyei* (*Virola* spp.) en tiempos primordiales cuando decidieron caminar desde el oeste (donde se oculta el sol) al este (donde sale el sol) siguiendo la sugerencia de un perspicaz hombre que se transformó por voluntad propia en *uli jkwayo* (*Ateles belzebuth belzebuth* el mono marimonda). Los monos-hombres, *uli jkwayo* y *nimō* (el mono araguato *Alouatta seniculus*) fueron los primeros en descubrir las plantas cultivadas dentro del mismo árbol cuando el primero tumbó el tronco. Los productos agrícolas mismos, fueron hombres y decidieron emerger como plantas útiles para alimentar a la gente. Hay una asociación casi translúcida entre esta ontología y la gran predilección jodí por cazar monos, al punto de que 'disparar monos' (*jkwayo ju tobabo*) es la frase más común para designar la verdadera cacería. Igualmente, esta narrativa evidencia la típica caracterización o naturaleza pícara atribuida por los jodí al *uli jkwayo*, su presa de cacería más altamente valorada. Adicionalmente, otra serie de historias explica cómo muchas de las plantas silvestres fueron también hombres, entre ellas todas las palmas y las cañas usadas para manufacturar cerbatanas y flautas. Vinieron caminando desde el hogar del sol y determinaron dónde vivir específicamente (escogieron su hábitat) y luego se convirtieron en plantas definidas (escogieron su hábito). *jkajo jadi*, tanto hombres como mujeres, fueron los primeros en encontrar las cañas, y enseñaron a los *nijn jodí* a elaborar y usar cerbatanas.

En el imaginario ecológico jodí, tienen lugar trans-identificaciones o intercambios de cualidades y esencias espirituales y materiales entre las esferas

¹⁰ El género domesticado *Musa* fue introducido menos de 500 años atrás desde el Sureste asiático, lo que muestra la agilidad de los procesos culturales que no requieren antigüedad para ser significativos o tradicionales. La *Musa* y la *Apeiba* están compuestos de diversas especies y variedades justamente como la diversidad humana que luego generaron.

orgánicas. Cada vez que un cazador humano mata un animal, se recrean y re-actúan de nuevo las transformaciones originales (humano-animal-hongo-planta), garantizando así el reciclaje constante y por tanto la oferta permanente de presas (véase Århem 1996b:53). Pero sobretodo y en especial, los encuentros con animales se permean con transmutaciones dicotómicas acerca de los *entes sensibles reales* como *percibidos* y los *seres percibidos* como *reales*. Monos, jaguares, dantas, armadillos, sapos, anacondas, paujiles, guacamayos, hormigas, orugas, escorpiones, etc., todos podrían ser potencialmente algo o alguien más, y todos tienen complejas explicaciones descriptivas filogenéticas.

En este contexto, la cacería mágica no solamente incrementa la habilidad de cazar, sino más bien restaura la capacidad de capturar presas exitosamente al purificar al cazador cuando él o su grupo transgreden una o más de las esferas bióticas, debilitando así su conexión con la totalidad. Tal ruptura se expresa en al menos tres formas, cuando el cazador 1) es incapaz de atrapar al animal porque no cae o muere pese a que su/s dardo/s se insertó/aron en el cuerpo del animal, 2) ha perdido su buena puntería, o 3) resulta incompetente de súbito, para rastrear o localizar animales. Entre las transgresiones individuales o colectivas mencionadas están las violaciones de tabús alimenticios, o conducta social ofensiva (egoísmo, glotonería) incluso al riesgo de destrucción y caos globales (véase Reichel-Dolmatoff 1976). Pero indudablemente, la peor ofensa y la citada más recurrentemente es la manipulación inapropiada del *wañã* del animal o incluso su ruptura. Orgánicamente, el *wañã* es muy probablemente la secreción biliar del bazo o del hígado (*otete jyu*). El *wañã* es objeto de tratamientos especiales y extremadamente delicados pues debe ser manipulado cuidadosamente una vez que se lleva la presa al asentamiento y se corta y limpia el cuerpo del animal. Dependiendo de cuál fue el animal matado, y usualmente antes de cocinar la carne, el *wañã* debería enterrarse cerca al fogón, no lejos del asentamiento o bien adentro en la selva. Las mujeres menstruando y los niños no deberían tocar nunca al *wañã*. El rito de purificación de cacería mágica debe practicarse si se rompe el *wañã*, iniciando un nuevo ciclo de cacería. Ideológicamente el *wañã* parece ser una suerte de poderoso *sensor aglutinante* (entidad, agente activo sensible) transfiriendo una fuerza mágica que agrupa y agrega a plantas, hongos, animales y gentes. El *wañã* está usualmente ubicado cerca del hígado en la mayoría de animales, pero en otros aparece en diferentes regiones de sus cuerpos. La cambiante referencia locativa corporal también ocurre con los sensores aglutinantes de referentes botánicos o fungales, ya que la esencia mágica no tiene una ubicación uniforme y varía según las especies particulares de plantas u hongos involucrados en la práctica (hojas, corteza, hymenia, pilei, etc.).

El *wañã* fue inventado por *uli jkwayo* para que él y los de su tipo no murieran nunca. *uli jkwayo* fue una criatura ingeniosa quien creó muchas cosas y aquellas consideradas inútiles fueron descartadas y más tarde algunas de ellas se convirtieron en diferentes elementos naturales que se encuentran en el mundo vivo

contemporáneo. Una de ellas es el hongo primordial conocido como *uli jkwayo waña yakino* o *jkyo waña yakino* brotando en troncos en descomposición de la selva. Este hongo se acredita y considera como una criatura vigorosa que restaura el ímpetu del cazador para adquirir presas. *jkyo waña yakino* materializa el sensor natural de la tierra o el *agente sensible de la tierra*. Consonante con la lógica causal de la ‘doctrina de las firmas’, el hongo *jkyo waña jae* se parece morfológicamente al *waña* del animal, casi como un momento de los tiempos primordiales y como un potente dispositivo siempre accesible para que los cazadores restauren sus habilidades para matar al tiempo que preservan las poblaciones de animales de presa. Una gota del líquido de este hongo se inserta en los orificios nasales del cazador para garantizar que la presa a la que se disparó muera y sea capturada, re-estableciendo la conectividad entre todos los cazadores, todos los animales de la especie flechada o lanzada, y con el *jkyo aemo* del animal. Una conexión cíclica se renueva cada vez que se observa el rito de la cacería mágica: cazador-presa-planta-hongo contienen una energía transferible que los enlaza. La mayoría de los animales tienen *waña*, pero no todos, ya que desde tiempos míticos sólo aquellos hombres-animales que recogieron el *jkyo waña* desarrollaron el *waña* como parte de sus anatomías orgánicas internas¹¹.

El *jkyo aemo* del animal es sensible y capaz de percibir cómo se manipula al *waña* de los individuos de su tipo. El manejo inadecuado o el rompimiento del *waña* requiere el rito de cacería mágica u otro mecanismo restitutivo. Esto último consiste en prácticas como las siguientes, que el cazador corte su lengua con las rugosas hojas de *niin jani wejkaio* (*Pourouma* spp.) o con una rama juvenil de *ilikwe jyei* (*Ormosia* sp.) y luego dejar que la sangre gotee y caiga sobre el *jkyo waña yakino* o dentro de la entrada de algunos artrópodos venenosos o ponzoñosos como *imeyodi* [hormiga 24], *uli inedi* [hormiga negra grande], *imo* [hormiga urticante roja pequeña], *jyo* [hormiga armada negra], *ijti* [escorpión], etc. En el primer caso, la sangre debería cubrir el *jkyo waña* para que el cazador recupere sus habilidades y conectividad con las esferas naturales. En el segundo caso, el poder letal y la fuerza incorporada en el veneno del artrópodo se transfieren al cazador, disipando así su debilidad e incrementando sus fuerzas. El dolor producido a través de este procedimiento actúa como un catalizador para transmitir las cualidades de las sustancias del árbol y el veneno del artrópodo al cazador. Las transferencias de atributos ocurren también cuando se queman escorpiones u otros artrópodos con *anene yede* [ponzoña] tales como *mu jadi* [avispa], *orvejtowa jadi* [orugas urticantes] y el cazador unta y frota su rostro con las cenizas resultantes. El veneno del escorpión y el de algunas culebras es similarmente efectivo luego de que se extrae, mezcla con agua e introduce en la nariz. El mito ontológico que narra acerca de la naturaleza del escorpión lo describe como un gran cazador humano en tiempos primordiales lo cual explica sus múltiples usos asociados a la cacería. También se mencionó el cortar y punzar la punta de la lengua usando los *wejtowa anene* [pelos urticantes de la oruga] y las *mu inimo* [pupas de

¹¹ No tienen *waña* animales como *jkali* [ardilla], *jkwaytubo* [venado], *yewo* [danta], *jkawiyey* [chácharo] y *jkamaya* [guacamaya].

avispas pequeñas], mientras que los *mu abo* [enjambres de avispas] pueden ser frotados el cuerpo del cazador para afianzar una cacería exitosa. El acceso a las sustancias nutritivas proveniente de las presas animales, es procurado de alguna manera por los hombres a través de plantas, hongos y artrópodos, es facilitado mediante la aprehensión de bioagentes esenciales incorporados en organismos vegetales, animales y fungales que penetran a los hombres físicamente, comúnmente vía nasal u oral.

Otros notables elementos de la parafernalia de cacería incluyen pero no agotan a los siguientes *maluwe duwidekae* o *jkalideki* (pintura corporal), *abuwi dume we dekae* (sueños), *jobei* (cantos) y *jtajwibo* (flautas). El cuerpo pintado del cazador actúa como una suerte de armadura para proteger el yo contra seres potencialmente peligrosos o dañinos, principalmente cuando está decorado con resinas (*malu jnajna*), semillas (*dale*) y hojas (*aiye*) especiales, así como con la madera interna de ciertos troncos de árboles o *jkwajtaka* (el núcleo más interno sensible del tronco del árbol, capaz de comunicarse con *jkyo aemo*) que opera como el *sensor sensible* de la planta. Las resinas y semillas se mezclan con preparaciones de cenizas instrumentales (*walejte najna*) elaboradas a partir de diferentes sustancias y esencias. Una mezcla favorita proviene de un 'líquido blanco maloliente' (*kyabo jyu ijkwo ju jkwama jawa*) extraído de los corazones de algunos animales (danta, mono marimonda, chácharo), que se cocina a fuego lento sobre las brasas hasta que se quema. El polvo resultante se colecta y deposita en calabazas (que usualmente portan los cazadores) y luego se mezcla junto con resinas de árboles justo al momento que el cazador está listo para pintar su cuerpo y cazar. Otros ingredientes de la mezcla consisten de algunos cartílagos internos no comestibles de muchos peces (*jkwajlebo mojtodi*) que se cuelgan sobre el fogón hasta que están muy oscuras y convertidas en cenizas. El mismo procedimiento se aplica a los huesos de ciertos animales, a menudo artrópodos, con ponzoñas o venenos (avispas, ciertas hormigas, hormiga 24, escorpiones, etc.) que se pulverizan después de quemarse a fuego lento con brasas. Las pinturas corporales se aplican también con la intención de atraer presas particulares para lo cual hay pinturas y polvos (soplados en el aire) provenientes de específicos particulares. Las resinas vegetales usadas son algunas veces de colores brillantes (rojizas, amarillentas, en tonos diferentes) pero más a menudo negras. Las preparaciones mezcladas (resinas, esencias y sustancias) se aplican a brazos, piernas, pechos, torsos y rostros en una serie de puntos y manchas que no siguen patrones determinados, con el fin de alejar, asustar y mantener a distancia a criaturas consideradas dañinas de este y otros mundos (animales, ancestros, espíritus, etc.), así como para complacer al *aemo* del animal y a

Las especies de plantas usadas más comúnmente para este fin incluyen: *li jtokolo jyei* (*Himatanthus articulatus*), *tuwewe balu jkojko* (*Zingiber* sp.), *jkyo heto jkulilu jyei* (*Bixa* sp.), *awela balu jyei* (*Protium aracouchini*), *balala jyei* (*Copaifera officinalis*), *uli balu jyei* (*Trattinnickia lawrancei*), *balu jyei* (*Trattinnickia burserifolia*), *halil balu jyei* (*Protium crassipetalum*), *ojtewaka bau jyei* (*Protium tenuifolium*), *tuwili jyei* (*Mabea* sp.), *jtawe jyei* (*Garcinia* sp.), *ijkoba luwe* (*Hibiscus abelmoschus*), *wajlikye jyei* (*Ecclinusa guianensis*), etc.

las presas mismas. Las pinturas corporales funcionan como amuletos por una parte y como señuelos por la otra, para atraer animales específicos hacia el cazador ya que su olor es seductor o para alejar depredadores peligrosos (véase Reichel-Dolmatoff 1971:221)¹². Es decir, para desviar depredadores humanos y al contrario para atraer las presas al cazador humano. Las pinturas corporales establecen una diferencia perceptual y factual clara con otros seres sensibles, significativamente con el depredador *awëla*, un término polisémico complejo que conglomerar a individuos malevolentes, quienes aglutinan la maldad indiferenciada, provenga de seres conscientes, intencionales, muertos o desconocidos. En resumen, las pinturas corporales (a) protegen el yo de depredaciones divinas o cósmicas, (b) atraen y complacen al *aemq* del animal, un depredador humano potencial, (c) al tiempo que actúan como *sensores sensibles* para conectar al cazador con el mundo primordial real.

Los sueños y la música ocupan lugares prominentes en la cacería jodi. *nin abuwai dume we dekae* o sueño real es un arte delicado¹³ y muy complejo aprendido por ciertas personas (hombres y mujeres) después de someterse iniciaciones particulares, incluyendo la perforación nasal, entrenamientos intensivos, uso de plantas y hongos particulares y otro conocimiento cultural (cantos, historias, ayunos, etc.). El desarrollo de talento para sonar implica la capacidad para *ver* la presa (similar a la equivalencia conceptual de los ese eja entre soñar: conocer: ver: aprehender, Peluso 2004) y su disponibilidad y la habilidad para interferir positivamente con su *jkyo aemo*. Mientras se duerme y sueña, el *jnamodi* de la persona es capaz de ver (buscar y encontrar), llamar y demandar al *jkyo aemo* del animal un individuo de su tipo para el cazador. Los *jnamodi* de soñadores especialmente talentosos, pueden comunicarse directamente con los *jnamodi* de algunos animales. Los cazadores entonan cantos y tocan diferentes tipos de flautas estando despiertos o dormidos. Los cantos nocturnos, especialmente el entonado en altos tonos justo antes del amanecer está asociado con salidas de cacería, usualmente ejecutado horas o incluso minutos antes de salir a la selva. Además, ayudan a desplegar una estética excepcionalmente individualista y un concepto de belleza encubierto en el arte de cazar como tejido en una compleja serie de fenómenos: así, precisamente como diferentes cazadores usan especies específicas para la cacería mágica, las canciones entonadas varían según los animales a los que se canta, la ocasión espacio-temporal específica, y el cazador particular. El propósito de los cantos es predecir una caza exitosa. Los cazadores pueden cantar extensamente (½ a 3 horas) aunque a veces de manera sostenida intermitentemente. El contenido lírico de tales canciones representan frecuentemente una charada de los propios sonidos y lenguaje del animal de presa, y muy a menudo el recuento de una secuencia de sucesos exitosos que concluirán con la captura de la presa. Algunas veces los cantos de un cazador son contestados por otro

¹³ Recientemente un joven intentó una auto-iniciación sin supervisión para aprender el arte de soñar con fallidos y casi trágicos resultados. Alegadamente él nunca recuperará su yo-sujeto de nuevo. incluso después de un mes de tratamientos en un hospital local, y está aun severamente afectado mentalmente por los bioagentes vegetales que ingirió.

cazados en un diálogo vertiginoso de tonos en contrapunteo. La secuencia de fonemas y frases que componen la canción se pronuncian tan rápidamente y en *staccato* que cualquier intento de transcripción sería un ejercicio muy difícil y probablemente impreciso. De cualquier modo, debido a la compleja integridad cultural de las líricas y sentidos expresados, los intentos por traducir significados precisos en términos occidentales serían probablemente inútiles. Los cantos de cacería se entonan también durante diversas festividades culturales (*maluwe man*), especialmente las prolongadas ceremonias de días donde se toma-come-danza, para llamar a las presas y asegurar apoyo y simpatía de sus *jkyo aemo*. Largos tonos cantados individualmente (por mujeres u hombres) son comúnmente contestados por otros participantes en un coro vivaz, imitando sonidos y zumbidos de animales al tiempo que danzan. La parafernalia festiva usada durante las ceremonias de *maluwe man* está compuesta de coronas, delantales, capas o camisas fabricadas con hojas de palmas (especialmente con diferentes especies de *Attalea*) junto con maracas y sonarejos elaborados con hileras de pezuñas de dantas y báquiros adheridos a largos palos (una descripción de la fiesta jodi se encuentra en Storrie 1999:155-159).

Entre árboles: memorias sonoras de cacería en la selva

Las cacerías tienen lugar en el medio de la selva, cerca o lejos de los asentamientos pero ocasionalmente pueden suceder en los perímetros de los conucos también. La mayoría de salidas de cacería se inician antes de las primeras luces del amanecer, cuando un ojo agudo es capaz de aprehender las siluetas de las potenciales presas. La ruta a tomar depende del cazador, la estación, y la disponibilidad de presa. No se observaron derechos exclusivos sobre áreas de cacería para cazadores específicos y los diferentes cazadores parecen moverse con libertad alrededor de las tierras que rodean sus casas (en un radio de 20 km) para acceder a las presas. Los jodi cazan casi diariamente en los asentamientos tradicionales y cada 5 a 6 días en las comunidades de misión. Los promedios de distancia de cacerías exitosas se extienden de 1 a 9 km entre los grupos fuera de las misiones. Las presas más frecuentemente cazadas durante el trabajo de campo suman alrededor de 43 especies de mamíferos y 65 especies de aves¹⁴.

En términos empíricos, la cacería mágica probó ser efectiva y eficiente cada vez que se observó. Son pertinentes aquí dos recuentos de episodios de cacería con los jodi para mostrar la belleza y efectividad de su conocimiento ecológico y cultural en acción.

Alto Mosquito, Octubre 1998. La práctica acoplada de cantos y plantas inductoras probó ser certera en una salida de *jkyo balebi*¹⁵, en esta ocasión una jornada de caza

¹⁴ Los animales cazados más importantes son: danta, báquiro, mono araña, mono capuchino, mono titi, mono de noche, lapa, picure, cuchicuchi, oso melero, paují, guacamaya roja y verde, grulla, pava rajadora, pava de monte y tucán (para detalles véase Zent 1999).

¹⁵ Ésta es una expresión polisémica que significa cazar, pescar, recolectar, explorar, salir, caminar, explotar, y examinar en la selva, aunque en la mayoría de los casos la principal connotación de la frase es *cazar*.

de mono. Gracias a la tenue luz del amanecer, las sombras podían observarse balanceándose en sus chinchorros mientras los tonos de cacería se escucharon en la oscuridad anterior al amanecer por alrededor de 40 minutos. Pocos minutos antes de la irrupción de la luz una joven pareja de cazadores y su hijita de 15 días de nacida partieron a explorar las colinas cercanas en búsqueda de presas. Casi imperceptiblemente y sin detener su ascenso, el cazador aprehendió un par de hojas de una planta juvenil de *uli jkwayo jtu jele* [arbolito de la cabeza del mono marimonda] del sotobosque, las estrujó con sus dedos, e introdujo la masa vegetal en sus orificios nasales. Mantuvo el paso acelerado ascendente, para detenerse abruptamente diez minutos más tarde para recoger tres hojas tiernas de *jani jtijti jyei* [arbolito de corteza amarga]. Nuevamente, las estrujó con sus manos y las colocó en sus fosas nasales, frotando también el exterior de su nariz con la mezcla. La selva abrazaba nuestros húmedos pero quietos pasos mientras las criaturas amantes de la luz exploraban temerosas cuidadosamente nuestras efímeras siluetas. Súbitamente, la pareja inició un acelerado trote hacia una presa insospechada. La joven madre detectó primero a la presa y la señaló sigilosamente a su compañero mientras mi torpe paso trataba de acercarse al de ellos. Media hora después de usar las plantas, él disparó su primer dardo y certero aterrizó en su objetivo, el ave cayó aparatosa y rápidamente, una *uli jkamaya* [guacamaya grande] (*Ara chloroptera*). Esta guacamaya era miembro de un grupo de siete aves que comían ruidosamente los frutos de *awëla jlude jyei* (*Dacryodes peruviana*). Luego de desplumar al ave, ella ató al animal a sus hombros con *bajtu jonq jyei dodo* (corteza de árbol *Lecythis corrugata*). Durante las próximas dos horas ambos colectaron y comieron el fruto de *jlude* en un espacio relajado antes de reiniciar la cacería. Entre los jodi, la inactividad o el ocio en el camino son solamente una apariencia. Aunque los placenteros momentos de descanso en la selva se disfrutaban genuinamente, durante los mismos, los jodi parecen abrir sus sentidos y añadir registros ecológicos a su cartografía mental e inventario de recursos, profusos de extensos comentarios acerca de animales o plantas individuales, tipos, productos, ubicaciones, etc. Luego de nuestro tiempo de descanso, entonces, los cazadores acosaron y capturaron ávidamente a tres monos marimonda. Sonidos sutiles de los llamados de los monos, imperceptibles para los oídos no entrenados, aunado al conocimiento de los hábitos alimenticios y nocturnos de los monos, guiaron a una pareja de cazadores a árbol *jwilo* (*Bathysa* sp.) donde encontraron la tropa de monos. Persiguiendo con destreza y rapidez a la tropa, la pareja se acercó al árbol y muy silenciosamente él apuntó su cerbatana hacia un macho, el primero en caer. Asegurando a su bebe en su cadera, ella tomó acuciosamente al mono caído e inmediatamente señaló hacia una rama donde saltaban tres monos, ahora suspicazmente conscientes del aliento del cazador. Perdí de vista a los cazadores por los 25 minutos siguientes aunque podía escuchar intermitentemente su silencioso rastreo punteado por el etéreo sonido distintivo de inhalación y exhalación de los dardos disparados por el cazador. Sola, en la explosión viva amazónica, podía sentir la fuerza suprema y la vulnerabilidad de la selva, pero en especial mi propia

incapacidad de sobrevivir allí por una sola noche, carente del mínimo conocimiento a mi entorno. Luego de lo que pareció una eternidad, la pareja apareció de repente. Sonriendo, él me mostró los cuerpos quedos sin vida de los animales que sostenían. La cosecha consistía de un macho adulto grande, una hembra y su cría, que habían sido parte de una tropa de más de diez monos que ruidosamente saltaban y comían frutos de *iwilo*. Amarraron los 12 kg de carcasas de monos con la corteza de *jani jtokwa jele* (*Brosimum* sp.) e iniciamos nuestro regreso a casa. Hombre y mujer coordinaron una muy efectiva estrategia de caza. Ella conocía bien los hábitos alimenticios de la presa, ayudo a dirigir la puntería del cazador, ahuyentó de sus escondrijos a los monos y los ubicó con precisión. Él certero aprehendió a las presas. En el asentamiento los monos fueron limpiados y todos, excepto yo por ser vegetariana, comieron con agrado¹⁶. El periplo completo fue de unos 10 km. y el tiempo productivo de cosecha no alcanzó las dos horas. Un par de semanas antes, la pareja de jóvenes cazadores no podría haber comido la carne de marimonda debido a los tabús para mujeres embarazadas y potenciales padres de la criatura que les prohíbe comer mono marimonda, araguato, ardilla, puercoespín, armadillo gigante y pereza en virtud de que se considera que las *awëla* (materialización maligna de espíritu) de largas garras de tales animales podrían matar o dañar al bebé. En este caso, el tabú de embarazo simboliza metamorfosis y transformación de un ser sensible indiferenciado de un ser humano diferenciado (cf. Taylor 1996:205).

Bajo Majagua, estación seca 1998. Las salidas de cacería son solitarias, en parejas (hermanos, hermanas, adolescentes) o colectivas, aunque las primeras no son frecuentes. Los jodí son una sociedad gregaria y adoran la compañía. Tal vez por ello las parejas de esposos, hombre y mujer, son los compañeros predilectos de cacería, aunque grupos de tres o más personas pueden ser comunes. Dependiendo de la presa a rastrear, las cazas colectivas pueden incorporar tantas personas como sean disponibles en el asentamiento incluyendo perros. El *uli yewö* [danta], el mamífero más grande de tierras bajas en Sur América, por ejemplo, requiere la participación de todos los miembros dispuestos de una comunidad, hombres o mujeres mayores de unos cinco años de edad. La persecución del animal es un esfuerzo mancomunado. Los perros detectan el olor del animal y dirigen al grupo de cazadores hacia la presa por la ruta potencial. Una vez que la ubicación relativa del animal se ha determinado, mujeres y niños emplean ruido, gestos o persecuciones para ahuyentar al animal en la dirección acertada que facilita la captura de los cazadores armados con lanzas.

Todos excepto cuatro miembros de la comunidad de Majagua (incluyendo 12 hombres, mujeres y niños) atraparon exitosamente una danta de más de 160 kg en una expedición de caza colectiva en Diciembre de 1998. Usando afiladas lanzas, dos

¹⁶ Aunque todos reciben una porción de la presa capturada, el corte, distribución y colocación de la carne a todos los miembros de la comunidad implica patrones de compartir muy complejos entre la red de parientes de ego (especialmente con los *ji* y *luwëna* del cazador) y trasciende el objetivo de este artículo.

hombres y un adolescente emboscaron y lanzaron al mamífero después de que una mujer, acarreado un bebé, y otros miembros del grupo lo habían perseguido y dirigido hacía ellos. A medida que la carcasa se cortaba en el lugar de captura, se extrajo de los intestinos la materia vegetal parcialmente digerida por la danta antes de morir, y se frotó sobre los cuerpos de los perros que acompañaban al grupo de cacería para incrementar y mejorar sus capacidades de rastrear dantas en cazas futuras (S. Zent comunicación personal; véase también Reichel-Dolmatoff 1971:224). Esta exitosa caza fue presagiada unos días antes cuando presencié una práctica llamada *inijtile* aplicada con el objetivo explícito de inducir a los animales grandes a cruzar y no salir de la senda del cazador. Andando en la selva nuestro grupo de cinco personas (cazadores) se tropezó con una huella (*jkana iní* o *inëjkö*) dejada por una danta aparentemente dos días atrás. Uno de los cazadores inmediatamente decidió poner en práctica *inijtile*, y extrajo de un pequeño depósito de caña (de *Guadua* spp., *waiye bo jtajwibo*) que portaba al cuello, los rizomas de dos plantas, *uli jkalimang jkëjkö* (Cyperaceae) y *duwebe bule ilë jkëjkö* (Marantaceae). El atractivo rizoma amarillónaranja de ésta última, desprende un agradable e intenso aroma que contrasta con la raíces blancas de la *Cyperaceae* con su fuerte olor y sabor agrios fétidos. Usando una sección de las espinosas raíces aéreas de *muli ji* (*Socratea exorrhiza*), el joven cazador ralló porciones de ambos rizomas y luego de mezclarlas cantó con voz muy suave. Luego enterró la mezcla bajo la huella de la danta, la cubrió con trozos de maderas putrefactas y colocó sobre ella algunas hojas y palitos (de alrededor de 20 cm cada uno) de *jtulivëdî jele* (*Rinorea pubiflora*). La captura de una gran danta pocos días después fue celebrada como prueba de la efectividad de *inijtile* que proveyó a la comunidad de más de una semana de carne. *inijtile* también es practicado por miembros de la comunidad de Kayamá pero ellos reportaron que hacen un arco de *oibuju* (*Paragonia* spp.), que se coloca sobre la huella del animal y luego se cubre con palos cruzados *nujtiebo jele* (*Faramia torquata*), *jtejtewuajka jele* (*Brosimum* spp.) y *jtulivëdî jele*. Según la sabiduría local, *inijtile* persuade a animales como *yewö* o *jkawiye* a regresar al mismo lugar y permanecer allí.

La carencia de espacio impide que expanda este texto de memorias de cacería para ilustrar el uso de plantas, hongos y artrópodos como instrumentos de cacería en sentido espiritual y material, igualmente el uso de plantas como fitoindicadoras de presas o escondites en las salidas de caza, el uso de fuego para atrapar roedores, el uso de trampas para capturar aves o las complejidades y bellezas de las pinturas corporales, etc.

Ethos y Personidad en las Prácticas de Cacería

Las prácticas de cacería jodí están basadas en un profundo conocimiento de su ambiente natural enriquecido con una compleja ideología inmersa en explicaciones lógicas del funcionamiento ecológico, biosférico de su mundo. Un evidente y serio conocimiento etológico y fenológico (conducta animal, hábitos [anidación, alimentación, etc.], frecuencia, dimorfismo sexual, longevidad, formas y colores, hábitats y formas de vida de plantas [lagunas, tierra, canopia, etc.], estacionalidad,

entre otros muchos aspectos) está enmascarado en la ideología jodi y en sus narrativas mitológicas. Tal conocimiento permite el éxito en las cacerías y por consiguiente su producción y reproducción como grupo cultural y biológica diferenciado. En este sentido, es pertinente subrayar la noción de tejido de vida (semejante a la noción de tejido cósmico Makuna, Århem 1996a) implícita en la dinámica jodi y que permea muchos aspectos de su pensamiento y conductas de cacería. Su concepto es tenuemente similar al delineado por científicos ecólogos (cf. Odum 2000; Ulanowicz 2000; Margalef 1981; Carson 1962) pero lo trasciende más allá del nivel biofísico porque en su concepción, es un tejido que une lo material con lo espiritual, lo primigenio con el presente (y futuro), y lo ritual con lo mundano. Su cosmovisión ecológica radicalmente difusa junto con sus creencias en re-encarnación y regeneración material espiritual hace realmente difícil evaluar su conducta ecológica a través de valores y criterios occidentales solamente. La efectividad real de la cacería mágica por ejemplo, aunque embebida en iniciación chamánica, insta a preguntarse: ¿Dónde se traza la línea entre conocimiento pancultural objetivo y aquel subjetivo específico de la cultura observada? Una potencial respuesta racional podría identificarse al analizar la conducta de cacería jodi en relación a la actividad bioquímica de ciertas plantas y hongos (artrópodos) como se encontró entre otros grupos amazónicos (cf. los Machigenga, Shepard 1997, 1998).

Las prácticas de cacería jodi están integradas en su *ethos* global. Al menos tres aspectos redundan tanto en conducta como ideología de caza: 1) el recurrente *amalgamiento de percepciones exterior-interior*, 2) la constante *identificación y equivalencia entre seres orgánicos aparentemente distintos*, y 3) la *carencia de una figura regente divina o humana central* favoreciendo en cambio la proliferación de seres hipostáticos sagrados y mundanos que actúan en sintonía armónica o confrontativa para moldear los mundos primigenios del pasado y contemporáneos presentes. Unos pocos ejemplos ayudan a dar sentido a estos temas.

La pintura corporal usada por el cazador listo a entrar en la selva, viniendo del exterior (*apariencia*) al interior (*conexiones*), revela algunos rasgos culturales. La pintura corporal trasciende la afición estética. En virtud de que la percepción jodi del yo individual es muy compleja (véase López 2006), es particularmente significativo que el cuerpo del cazador actúe como un escudo para proteger a la *persona* más insondable concebida como compuesta de varios elementos integralmente conectados pero *separados* o al menos abstraíbles. Algunos de los componentes interrelacionados transcendentales de persona (incluyendo gente, algunos animales, astros, sol, luna, plantas, artrópodos, etc.) deberían mencionarse acá, *ijkwö ju* [lit. 'corazón, sangre', vida, permite ver, sentir, predecir, conocer, aprehender, vivir como seres sensibles], *jnamodi* [lit. 'espíritus, *animus*', permiten soñar, entender, comprender, alcanzar las formas de vida ancestrales, comunicarse con otros espíritus de diferentes esferas], e *ině ja dodo*, [lit. 'envoltorio de carne animado, cuerpo palpable material', permite percibir, pensar, moverse, habitar el

espacio sensual, transformar el *habitus*]. Una vez que la persona muere aquellas partes se transforman y podrían vivir eterna o indefinidamente como *seres sensibles* en otros espacios. Según el hablante cada jodí tiene entre uno y cuatro o más *jnamqdi* con intencionalidad y dinámicas particulares, capaces de comunicarse directamente con otros *jnamqdi* (gente, animal, planta, etc.). Cuando la persona muere su *ijkwö ju* y *jnamqdi* sufren una serie de transformaciones, encuentran diferentes seres hipostáticos espirituales y anda por diferentes caminos (hacia el hogar del sol). Se transforman en una *persona* diminuta surgiendo/ despertando del *ijkwö ju*. El *ijkwö ju* es la primera parte en aparecer con forma definida cuando un ser es engendrado en el vientre, es el primero en conformar el yo y también el primero en dejarlo cuando muere la persona. Los destinos de los *jnamqdi* e *ijkwö ju* al morir la persona, cambian según el mito de origen del difunto y del hablante (*jlae nuwei* en el cielo cerca del cenit del sol, *jkyo aemqdi nuwei* localizado en muchas montañas pero aquí en la esfera media de la tierra, *uli yowale nuwei* en el subsuelo *jné kwa*). El cuerpo físico (*imé ja dodo*) es la única forma visible en este orden de realidad perceptual. Al morir, tienen la potencialidad de convertirse en una serie de animales depredadores nocturnos (rabipelado, jaguar, búho, etc.) o en *awëla*, un depredador no perceptible y/o perceptible altamente mutable e incluso *corruptible*. En este sentido, al morir el *yo* nunca desaparece totalmente, sino se convierte en parte de un enorme ser, más bien un gran conglomerado (*indiferenciado*), indefinidamente limitado y/o multiplicado como ente pero poderoso, que consiste de los jodí muertos y que se desvanece al tiempo que desaparece todo recuerdo de la persona muerta con la última persona viva que jamás tenga memoria de aquel que murió. *Awëla* es la materialización de la identidad social de la persona que se disipa con la gente que lo recuerda (cf. Storrie 1999:122). Usualmente se culpa al malevolente *awëla* cuando cazadores solitarios sufren algún daño en la selva. *awëla* puede aparecer bajo numerosos perfiles y materializarse en elementos bióticos o abióticos del paisaje cultural o natural. Se atribuyen a *awëla* diversos sonidos, aterrantes y estrepitosos que se escuchan al interior de la selva al igual que encuentros inesperados con animales. En síntesis, la pintura corporal del cazador (mezclas de elementos vegetales, animales y fungales) actúa como el *sensor aglutinante* humano o su conector con las diferentes esferas orgánicas, un escudo y atrayente de presas y un canal físico para transmitir y transferir propiedades y esencias. Además, las pinturas corporales del cazador constituyen la volición física, anunciada al iniciar la objetificación de la presa (Viveiros de Castro 1998).

Una reiterada aseveración de presencia orgánica perpetua, incluso solamente las memorias de la ideología jodí del *yo*, antropocéntrico en una primera lectura, devela con ímpetu el énfasis por delinear los límites humanos, sus imprecisiones, errores y fallas, representados como atributos inherentes al hombre sin una moral recriminatoria implícita sino más bien vistos como parte intrínseca de la naturaleza humana. Igualmente, especies orgánicas individuales y procesos ecológicos, están basados en un profundo conocimiento biológico y están bien representados en las narrativas mitológicas. Un visible enlace entre volición humana, el orden natural

organismos y esencias, transpira en estas narrativas: ninguno de los poderosos entes extra-humanos, tales como dioses o diosas, intervienen en la creación de plantas, hongos o animales. En la ontología, cosmogonía y escatología jodí, en cambio, se hacen patentes una mezcla de disposiciones e inclinaciones por parte de los humanos para consolidar su paisaje, así como una afirmación de la naturaleza semidivina e inherentemente intencional de la gente. No hay un solo dios o diosa, sino *muchos seres hipostáticos* (divinos, humanos, no sagrados, sagrados, mundanos, etc.) que se involucran en el tiempo primordial así como también en las dinámicas cotidianas de vida de cada día. El pensamiento jodí parece estar completamente apartado de la idea de una figura centralmente poderosas, reconociendo en cambio fuerzas que mergen y la inactividad proviniendo de diferentes esferas orgánicas e inorgánicas. Los animales igual que la gente podrían ser eternos y como ellos son *personas* con intencionalidad inmersos en un tejido de relationalidades e identidades (*sensu* Århem 1996a), cuyos límites definitivos de sus 'yo' en los eventos de cacería son laxos, lábiles y más bien diluidos: los depredadores se convierten en presas en un ciclo de reproducción eterna de vida.

Los animales son mucho más que algo solo bueno para comer. El ejemplo del mono es suficiente para ilustrar su integración polivalente en la vida jodí. El rol activo de *uli jkwayo* [mono marimonda], en la mitología, cosmogonía y prácticas de cacería diaria refleja sin duda la relevancia de los monos para los jodí, justamente como lo son para muchos grupos de tierras bajas suramericanas. La verdadera cacería siempre parece involucrar la búsqueda de monos marimonda. *uli jkwayo* es el protagonista central en más de una narrativa mitológica: es responsable de tumbar el *jkwè jtawi jakjka* [el árbol de la vida] que proveyó los productos cultivados; seduce a los hombres a entonar cantos de animales que indujeron sus transfiguraciones de gente a animales; creó el *waña, yakino* ['hongo biliar'], una fórmula de conexión física para re-instaurar la conectividad con la totalidad orgánica, y además de todos los mamíferos neo-tropicales el mono marimonda es el más cercano en apariencia y acción a los humanos. Por consiguiente, se representa a *uli jkwayo* como si fuese muy *humano* para ser animal y muy *animal* para ser humano: astuto y pícaro, artificioso y liberal, competente y útil. *uli jkwayo* incorpora un motivo recurrente *humano-animal* en un universo politético que carece de una moralidad o propósito severos, favoreciendo en cambio la cotidianidad flexible y fluida de los cazadores.

Ideas Finales

Se espera haber mostrado en este ensayo que entre los jodí, la cacería no es solamente una actividad pragmática para obtener alimentos involucrando la mera captura de animales silvestres usando una serie de instrumentos relativamente simples. Trascendiendo la sofisticación y belleza del conocimiento ecológico y la habilidad técnica empleada para rastrear, asechar, encontrar, disparar y cazar la presa, la cacería está articulada a través de un componente ideológico de múltiples

esferas increíblemente complejo y elaborado. La ideología de cacería explica y provee significados más profundos (sociales, morales, espirituales), conexiones estructurales entre elementos diferenciados (pero potencialmente cambiables, por ejemplo, humanos como depredadores o presas, inductores, véase Århem 1996b), y propósitos superiores (por ejemplo, recreación del mundo, evitar la aniquilación total de la era actual, aprovisionar de poblaciones animales) que moldean la totalidad de las prácticas de cacería. Ciertamente, a través del prisma ideológico es posible aprehender la cacería como una forma de vida total, con un *ethos* y dinámica particulares para reproducir la conducta material y social. La actuación y perspicacia de un cazador se modelan por nociones tan aparentemente dispares como las siguientes: muerte y vida después de morir, nociones de persona, la equivalencia ontológica de hombres y animales, las normas y éticas de la vida social, la composición orgánica de animales, y los rituales del ciclo de vida. Como es concebida (y practicada) por los jodí, la cacería es una expresión de vida únicamente humana y el perfil humano de vivir entre muchos otros seres sensibles: la forma de acoplarse significativamente a la realidad total.

La equivalencia ontológica de hombres y animales es conductualmente evidente desde la concepción. Una vez que la mujer reconoce que en su vientre está creciendo, latiendo un *ijkwö ju* (corazón), ella y el padre del bebé empiezan a practicar una serie de observancias (evitan contactos con algunos animales y se abstienen de comer muchos alimentos de origen silvestre) no solo para prevenir penalidades y transgresiones individuales y sociales (enfermedades, muerte) sino también para prevenir comer seres semejantes a ellos o catapultar transformaciones de presas en predadores. Los tabús alimenticios y el evadir ciertos espacios de depredadores potenciales se acentúan a lo largo de la vida de la persona, fundamentalmente en relación a los hábitos de cacería donde el éxito para aprehender a las presas puede depender en una comunicación efectiva. El entrenamiento de los *jnamodi* e *ing ja dodo* del individuo, incrementan la capacidad a interactuar y comunicarse con el *jkyo aimodi* de los animales entre otros seres poderosos. La cacería jodí parece permear y articular las esferas más fundamentales de las dinámicas sociales tanto en dominios ideales como materiales. Sin duda, la sabiduría tecno-ecológica y naturalista son tan importantes como el conocimiento chamánico para la captura exitosa de las presas, para ser un cazador real. En síntesis, la cacería jodí es un complejo sistema de manejo que implica modos relacionales de depredación y reciprocidad. En virtud de que en potencia tanto hombres como mujeres pueden ser cazadores, en la sociedad jodí todos los hombres y las mujeres pueden también ser chamanes (similar a los Parakaná pero como guerreros y restringidos a los hombres Fausto 1999:13). La cacería jodí ocupa una posición central para articular la mayoría de las esferas de la vida social: aglutina la sabiduría chamánica no-especializada de los jodí ya que la mayoría de los hombres y muchas mujeres son cazadores. La organización social jodí exhibe una clara tendencia hacia una distribución de poder más difusa u homogénea (vs. concentración en uno o pocos individuos) y esta característica

sociopolítica (véase Storrie 2003) se expresa también en su chamanismo básicamente no-especializada e igualitaria (similar a los Guajá pero en el caso jodí incluye mujeres, cf. Cormier 2003), en la potencial arte de todos los cazadores /chamanes de experimentar cambios o metamorfosis morfológicas para administrar la relación entre humanos y no-humanos, y en la pericia generalizada para adoptar una multiplicidad de puntos de vista. Cada cazador actúa como administrador de su interrelación con las diversas especies animales que caza, aunque la conducta y actuación de cada uno afecta a su vez a la de aquellos/todos los cazadores de su grupo. Cada cazador actúa como un intermediario humano con el mundo intangible divino, modulando con su conducta y adquiriendo la responsabilidad del discurso humano con los espíritus, engranando la comunicación mediada a través de los *jnamodí* de los diversos seres. En la cacería-depredación jodí hay al menos tres esferas de interacción empíricamente articuladas, así como interpenetradas e interconectadas variablemente: *material tangible* (espacio físico, instrumentos de cacería, especies botánicas y zoológicas particulares asociadas a), *material intangible* (conocimiento tecno-ecológico, fenomenológico y etológico), y un robusto cuerpo *ideológico-simbólico* (mitos, cantos, flautas, premoniciones, sueños). Tales esferas tienen expresiones socio-conductuales (cacería de lanza, cerbatana, caza en pareja o grupal etc.) e individuo-corporales concretas (pintura corporal, cacería mágica, etc.). Tanto social como individualmente, los episodios de cacería están insertados en transformaciones diacrónicas y sincrónicas: cada evento de cacería reproduce el éxito de la caza primordial/primigenia en esencia aunque no en apariencia. En síntesis, la cacería jodí puede entenderse como un sistema multi-relacional (tecnología, biosfera, ideología, ecología, etc.), articulada mediante cuerpos de praxis e ideas representativos: cosmología, cacería mágica y *jkyo aemq*. La relación esencial del perspectivismo jodí se expresa persistente y arquetípicamente a través de los eventos cotidianos de cacería-depredación, se condensa en las representaciones, significados y acciones de los lugares comunes de cazadores-chamanes (cf. Viveiros de Castro 1998b:14; 2003:199; Descola 1996b:90), implica la operatividad de diferentes esferas de interacción localizadas en el cuerpo humano, y estipula la enorme responsabilidad del cazador como el rol humano más fundamental en el universo y entre los seres sensibles.

Agradecimientos

Estoy siempre profundamente agradecida y en deuda con los Jodí por su amistad, y buena voluntad a ayudarme en todas las etapas de la colección de datos, por compartir sus hogares y cuidarme durante los trabajos de campo. Estoy eternamente agradecida a Stanford Zent, por su asistencia constante dentro y fuera del bosque, en asuntos de sobrevivencia y académicos, y en especial aquí por sus comentarios y ayuda editorial. Gracias a MYF y VEN, a Angel Fernández y los botánicos que me ayudaron a determinar las muestras botánicas. La ayuda financiera y logística provino de CONICIT, Wenner-Gren, NSF e IVIC.

Bibliografía

Århem, Kaj.

1996a The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 185-204.

1996b *Makuna: An Amazonian People*. SANS Papers in Social Anthropology Göteborg University 77 pp.

Beckerman, Stephen.

1980 Fishing and Hunting by the Barí of Colombia. *Working Papers on South American Indians* 2:67-109.

Bird-David, Nurit.

1990 The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology* 31, 189-96.

Carneiro, Robert.

1974 Hunting and Hunting Magic Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. In *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Ed. Patricia J. Lyon, pp. 122-132. Boston: Little, Brown and Company.

Carson, Rachel.

1962 *Silent Spring*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company. 368 p.

Cormier, Lorretta.

2003 *Kinship with Monkeys: The Guajá Foragers of Eastern Amazonia*. Columbia University Press. 288 pp

2003 Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia. *Tipiti* 1(1): 81-98. DaMatta, Roberto. 2000 Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade. *Mana* 6(1):7-29.

Descola, Phillipe.

1996 Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 82-102.

Erikson, P.

2000 The Social significance of pet-keeping among Amazonian Indians. P. Poberseck y J. Serpell (eds.) *Companion Animals and Us*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 7-26. Fausto, Carlos. 1999 of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26(4): 933-56

Hill, Kim and Kristen Hawkes.

1983 Neotropical Hunting among the Aché of Eastern Paraguay. *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Eds. R.B. Hames and W. Vickers, pp. 139-188. New York: Academic Press.

Hill, Kim and Jonathan Padwe

2000 Sustainability of Aché Hunting in the Mbaracayu Reserve, Paraguay. *Hunting for Sustainability in Tropical Forests*. Eds. J. G. Robinson, E. L. Bennett, pp. 79-105. New York: Columbia University Press.

Hornborg, Alf.

1996 Ecology as semiotics: outlines of a contextualist paradigm for human ecology. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 45-62.

Huber, Otto.

1995 Geographical and Physical Features. En Paul Berry, Bruce Holst y Kay Yatskievych (eds). *Flora of the Venezuelan Guayana, Volume 1: Introduction*. St. Louis: Missouri Botanical Garden. pp. 1-61.

Linares, Olga F.

1976 Garden hunting in the American tropics. *Human Ecology* 4:331-349.

Lizarralde, Manuel.

2005 Accepted pending revisions. What Makes an Animal Edible?: Some Ethnobiological Considerations in Diet among the Barí of Venezuela. *Journal of Ethnobiology*.

López Zent, Egleé.

1999 *Etnobotánica Hot: Explorando las interacciones entre las plantas y el ser humano en el Amazonas Venezolano*. PhD thesis, University of Georgia, Athens.

López, Egleé.

2006 Nociones de corporalidad y persona entre los Hodï. Artículo aceptado en *Mana*.

Margalef, R.

1981 *Ecología*. Barcelona (España): Planeta. 254 p. Mena, V., Patricio, Jody R. Stallings, Jhanira Regalado B., and Ruben Cueva L.

2000 The Sustainability of Current Hunting Practices by the Huaorani. *Hunting for Sustainability in Tropical Forests*. Eds. J. G. Robinson and E. L. Bennett, pp. 57-78. New York: Columbia University Press.

Oñum, Eugene P.

2000 The Emergence of Ecology as a New Integrative Discipline. D. Keller and F. Golley. *The Philosophy of Ecology*. Athens and London: The University of Georgia Press. p 194-2003.

Peluso, Daniela.

- 2004 That Which I Dream Is True: Dream Narratives in an Amazonian Community. Special Issue: Anthropological Approaches to Dreaming. 14(2-3):107-119

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.

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

Rival, Laura.

- 1996 Blowpipes and spears: The social significance of Huaorani technological choices. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 145-164.

Rosélis Remor De Souza-Mazurek, Temehe Pedrinho, Xinymy Feliciano, Waraié Hilário, Sanapyty Gerôncio, Ewepe Marcelo

- 2000 Subsistence hunting among the Waimiri Atroari Indians in central Amazonia, Brazil. *Biodiversity and Conservation*. 9(5): 579-596.

Storrie, Robert D.

- 1999 *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the jodi of Venezuelan Guiana*. PhD thesis. University of Manchester. 254 p.

- 2003 Equivalence, Personhood and Relationality: Processes of Relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 9:407-428.

Taylor, Anne Christine.

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

- 1996 The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2(2): 201-215.

Ulanowicz, Robert E.

- 2000 Life after Newton: An Ecological Metaphysic. D. Keller and F. Golley. *The Philosophy of Ecology*. Athens and London: The University of Georgia Press. p 194-2003.

Viveiros de Castro, Eduardo.

- 1979 A Fabricação do Corpo na Sociedades Xinguana. João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero. Estudos Críticos e Propositivos para Abordagem às Sociedades Indígenas e ao Indigenismo no Brasil. pp. 31-39.

- 1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press. 428 pp.

- 1998 *Cosmologies: Multiculturalism and Multinaturalism*. General Lectures. Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 17 Feb – 10 March.
- Vickers, William.
- 1984 The Faunal Components of Lowland South American Hunting Kills. *Interciencia*. 9(6):366-376.
- Winter, Kimberly.
- 2002 *Subsistence use of terrestrial and aquatic animal resources in the Tierra Comunitaria de origen Itonama of Lowland Bolivia*. PhD Dissertation. University of Georgia, Athens. xiii + 160 pp. Yost, James and Patricia M. Kelley.
- 1983 Shotguns, Blowguns, and Spears: The Analysis of Technological Efficiency. *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Eds. R.B. Hames and W. Vickers, pp. 189-224. New York: Academic Press.
- Zent, Egleé López and Stanford Zent.
- 2002a Impactos Ambientales Generadores de Biodiversidad: Conductas Ecológicas de los jodí de la Sierra Maigualida del Amazonas Venezolano. *Interciencia*. 27(1): 9-20.
- 2003 Los jodí: sabios botánicos del Amazonas Venezolano. *Antropológica*. 97/98:3-27.
- Zent, Egleé L. and Stanford Zent.
- 2004a Floristic Composition of Four Forest Plots: Sierra Maigualida, Venezuelan Guayana. *Biodiversity and Conservation*. 13: 2453-2483.
- Zent, Stanford.
- 1996 Behavioral Orientations toward Ethnobotanical Quantification. *Advances in Economic Botany* 10:199-239.
- Zent, Stanford and Egleé López Zent.
- 2004b Ethnobotanical Convergence, Divergence, and Change among the Hoti. Thomas Carlson y Luisa Maffi (eds.) *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity*. *Advances in Economic Botany*. 15: NYBG. 15: 37-78.

LOS “SUEÑOS DE NOMBRE” DE LOS SONENEKUIÑAJI: UNA MIRADA DESDE EL PERSPECTIVISMO MULTINATURAL*

Daniela M. Peluso

En una comunidad ese eja en la Amazonia Peruana, las personas sueñan los nombres de sus hijos. Además del obvio interés de su análisis neo-Freudiano, los “sueños de nombre” de los *sonenekuiñaji* muestran la superposición en el tiempo y el espacio de distintas realidades. De acuerdo a esto, un adecuado análisis de los sueños requiere la consideración de nociones específicas sobre la agencia (*agency*), multiplicidad y transformación. Utilizando el modelo del *perspectivismo multinatural* como punto de partida, la autora examina *eshawa*¹, concepto ese eja que incluye nociones de la personhood (“*personhood*”) y conecta al ser (“*self*”) no solamente con el cuerpo, sino también con todas las especies y con un mundo espiritual expansivo. La autora sugiere que los sueños de nombres hacen recordar a los ese eja la todavía posible transformación entre mundos múltiples. La consideración de los sueños como fuentes de conocimiento y canales para comunicar distintas realidades favorece dinámicas de “superposición” frente a “oposición” en las relaciones entre los mundos subjetivos e íntimos de los sueños y los públicos y objetivos de la vigilia.

In an Ese Eja community in the Peruvian amazon, people dream the names of their children. Apart from the neo Freudian perspective, naming dreams reflect, more importantly, multiple overlapping realities of time and space. As such notions of agency, multiplicity and transformation need to be examined for a proper analysis of dreaming. Drawing on multinatural perspectivism, the author examines *eshawa*, an Ese Eja concept of personhood that connects the self not only with the body but also with all species and an expansive spirit world. The author suggests that naming dreams are reminders of the still possible transformation between multiple worlds. Such an interpretation of dreams, as sources of knowledge and channels to cross realities, emphasizes the overlay between subjective dream world and public objective waking worlds rather than their “opposition”.

* Publicación original: *That which I Dream is True: Dream Narratives in an Amazonian Community*, *Dreaming* 14(2-3):107-119, 2004.

¹ Al hacer referencia al *eshawa* se ha decidido no utilizar artículo determinado en la traducción al castellano, ya que en el idioma Ese Eja este concepto no tiene género.

Los *sonenekuiñaji*, un grupo ese eja de 90 personas que viven en una pequeña comunidad a orillas del río Sonene o Heath, un afluente del Río Madre de Dios, Perú, sueñan los nombres de sus hijos.² Al igual que las creaciones narrativas³ los sueños de nombre hacen referencia a *yawaho nee nee* (“hace mucho mucho tiempo”), un tiempo muy antiguo en el que animales y humanos aún no se habían diferenciado, y donde la multiplicidad y la transformación *de y entre* los distintos seres era común. Un sueño de nombre tipo se produce a través de una interacción género-específica en el sueño de un animal y la persona que está soñando, durante la cual el *bajani nei* (“verdadero nombre”) del hijo es revelado. En este artículo analizo los sueños de nombre a partir de las concepciones ese eja de los sueños y la personabilidad⁴. Dicho material respalda la propuesta de Basso (1992) y B. Tedlock (1992), entre otros, de que el análisis comparativo de los sueños debe basarse en nociones propias de la personabilidad, así como sobre los procesos de mediación/agencia, potencialidad y transformación.⁵ En el caso de los ese eja, esto implica realizar un cuidadoso examen del concepto de *eshawa*, el aspecto invisible, intangible e inalienable de todo ser “vivo”. A partir del análisis de *eshawa* como personabilidad, y su consiguiente socialidad, incorporo el modelo de *perspectivismo multinatural* de Viveiros de Castro (1998, 1999, 2002), según el cual se reconoce que la intencionalidad y consciencia forman parte de la multiplicidad de sujetos humanos, animales y espirituales, y su capacidad de reconocerse a ellos mismos y entre sí como diferentes. La multiplicidad - la fluidez de la identidad humana y la permeabilidad entre distintas realidades - y la transformación - la capacidad de cambio entre varias formas singulares y plurales - constituyen temas recurrentes en los sueños y creaciones narrativas ese eja⁶. Los

² Los ese eja son un grupo indígena de la Amazonía que consta de unas 1,500 personas repartidas en varias comunidades a lo largo de los ríos Beni, Madre de Dios, Heath, Tambopata y afluentes en los departamentos fronterizos de Madre de Dios en Perú, y La Paz, Pando y Beni en Bolivia. El idioma ese eja pertenece a la familia lingüística Tacana, que a su vez forma parte del grupo de lenguas Macro-Pano de la Amazonía Occidental. La subsistencia de la mayor parte de los Ese Eja se basa principalmente en la agricultura, caza, pesca y recolección, la cual es complementada por actividades comerciales, principalmente a través del extractivismo forestal, la venta de algunos productos agrícolas y, más recientemente en Perú, el turismo.

³ Las creaciones narrativas (*Esehaya esowi*, “palabras Ese Eja”) son recuentos orales históricamente mitificados, que se cuentan de distinta forma de una persona a otra en contextos sociales con un alto grado de interacción, participación e interjección de la audiencia. Prefiero el término creaciones narrativas o *historias/relatos* a *mitos*, ya que se transmite mejor la experiencia de interpretación y cambio individual. En el término creación narrativa se enfatiza que los “mitos” no pueden concebirse independientemente de su contexto y audiencia, sino que son historias de interpretación en curso sobre el pasado en el presente, de los narradores y su audiencia en un contexto interactivo.

⁴ Término elegido para la traducción al castellano del inglés “*personhood*”, concepto utilizado en forma extensiva en las Ciencias Sociales y que hace referencia a procesos de construcción de *self* (self) en sentido amplio.

⁵ Por citar un ejemplo, en su crítica la forma en la que algunos académicos han discutido los sueños como una proyección del “alma” separada del “ser”, Basso (1992, pp. 101-102) ofrece el término *Kalapalo* traducido como “*ser interactivo*” utilizado para enfatizar el incremento de la consciencia de una parte del ser durante el sueño.

⁶ Estas visiones son inducidas por la ingestión de una mezcla de *Banisteriopsis caapi* and *Psychotria*

nombresoñados, como emisarios entre diferentes mundos, ofrecen una oportunidad única para explorar la coexistencia, “contradicción”, y la posibilidad de transgresión entre dichas realidades.

Eshawa, Multiplicidad y Transformación

La creencia de que los nombres se conocen a través de los sueños, *kiacojawí*, es consistente con la cualidad visionaria que los ese eja otorgan a sus sueños. Los sueños son fuente de conocimiento y distintos tipos de sueños revelan diferentes tipos de conocimiento (cf. States, 2003). La polisemia de la raíz verbal [ba] “ver”, “aprender” y “conocer-saber” refleja la interconexión de estas tres acciones. *Ekweya eba* quiere decir literalmente “yo veo”, pero también significa “aprendo” o “yo sé”. Soñar, *jakawibakiani* («saber/ver/aprender mientras uno duerme»), implica una cierta forma de visión y conocimiento vinculada al mundo del *eshawa*, cuya consciencia e intencionalidad afectan a la vida cotidiana. Como tal, los sueños son fuentes de conocimiento y canales de comunicación entre mundos múltiples que reportan información dinámica (Riches, 1995; Wright, 1992) libre de distancias físicas u ontológicas (Descola, 1989). De otra forma invisible, el acceso al mundo del *eshawa*, además de a través de los sueños, puede ser también alcanzado mediante las visiones de la *ayahuasca*⁷, la creaciones narrativas, prolongadas estadias en soledad en el bosque, ciertos estados de enfermedad o emotivos extremadamente negativos, y a través de sesiones *emanokwana* (ceremonias en las que los ese eja contactan con los “espíritus de sus ancestros muertos”).⁸

Eshawa es, ante todo, agencia y consciencia (Burr, 1997; Peluso, 2003^a). Los ese eja creen que en los sueños, su propio *eshawa* interactúa con otros *eshawa* – el mundo espiritual *sensu lato* – en el que seres invisibles tienen la capacidad de transformarse en espíritus, humanos y animales, así como tomar formas múltiples y singulares y moverse de una a otra. Para los ese eja, la existencia de los *eshawa* es un hecho. Podría imaginarse el mundo en el que habitan los *eshawa* como una inversión kantiana en la cual la humanidad – lo que realmente somos – no es más que un síntoma o una intuición de la realidad, ya que los ese eja mantienen que no percibimos la realidad (“el mundo tal y como es”); sino que es la realidad la que nos percibe a través de las

⁷ *Emano* – significa “muerto” o “enfermo”, *kwana* significa “gente”. Estar enfermo implica morir, es el dominio de la muerte (Alexiades, 1999; Burr, 1997). En las ceremonias *emanokwana*, se busca el contacto con los espíritus de los ancestros muertos a través de un médium, el *eyánikekua* o curandero ese eja. Estas ceremonias son principalmente rituales de curación, pero también constituyen eventos sociales de gran relevancia en las que a los *emanokwana* les es ofrecido chapo fermentado mientras curan, flirtean, cotillean, hacen bromas, dan consejos e informan a la comunidad de acontecimientos ocurridos en el mundo de los mortales e inmortales. El mundo ese eja de los parentescos también se extiende al “mundo de los muertos”, en el que los *emanokwana* continúan reproduciéndose entre ellos y fomentan nuevas relaciones con los vivos a través de su participación en las ceremonias *emanokwana*.

⁸ Ingold (1991, p.5; 2000, p.375) se refiere alternativamente a los sujetos como “persona-organismos”, poniendo énfasis en el holismo dialéctico de la agencia y la estructura.

múltiples formas de *eshawa*. Esta es una de las razones por las que los *Sonenekuiñaji* consultan a los *eshawa* a través de las ceremonias *emanokwana*. Se buscan las opiniones *emanokwana* no solo por su habilidad en explicar acontecimientos peculiares e inexplicables, sino también en relación a hechos cotidianos. Por ejemplo, un *eshawa emanokwana* le reveló a un hombre hechos que se habían desarrollado sin su conocimiento cuando éste se encontraba aquel mismo día en su chacra plantando maíz, según el primero varios *eshawa* escondidos habían intentado hacerle daño al hombre mientras otros *eshawa* trataban de protegerle. Mediante su invisibilidad y habilidad para ver lo que está oculto, los *eshawa* pueden acceder al mundo tal y cómo es realmente. Esto lleva implícita la consciencia de sí mismos (*self-consciousness*), posible a través del reconocimiento de otros seres, y confiriendo, por tanto, personidad a los *eshawa*.

El *perspectivismo multinatural* trata la consciencia del ser, multiplicidad y transformabilidad de los sujetos en la Amazonía, considerando “multinaturalismo” como “unidad espiritual y diversidad corpórea” (Viveiros de Castro, 1998, p. 470; 1999, p.1).⁹ Las múltiples y transformables representaciones de la agencia (con sus subjetividades y personalidades) no constituyen contradicciones, y aunque así lo fuera, para los ese eja no hay nada contradictorio en la contradicción, “es como es”. El hecho es que para los ese eja los seres pueden estar en más de un sitio a la vez, y adquirir simultáneamente varias formas.

Soñar: Nombres y Narrativas

Para los ese eja, la imaginería onírica no solamente es importante a la hora de dar nombres propios, sino también para guiarse en actividades cotidianas como la caza, el trabajo en la chacra e incluso en el baño. La presencia de determinados animales en los sueños se interpretan por ejemplo como presagios relacionados con la caza¹⁰. Una huangana que huye del soñador es premonitorio del éxito en la pesca, un mordisco de sachavaca representa un mordisco de caimán, un halcón augura el encuentro con un jaguar, y soñar con *jajasio*, una palmera (*Astrocaryum spp.*), cuyo tronco posee largas espinas, alerta al soñador sobre el peligro de ser picado por una raya en el río. Por otro lado, soñar con animales domésticos como el cerdo o la gallina o con animales exóticos “*de muy lejos*”, como el elefante, avisa sobre la proximidad de una enfermedad.¹¹ Al igual que en otras partes de la Amazonía, los sueños representan importantes mecanismos para percibir no solo el futuro, sino también

⁹ La consistencia de estos símbolos oníricos se contrasta entre hombres, mujeres y niños dentro de la comunidad.

¹⁰ La asociación del “exotismo” con enfermedad entre los Ese Eja se ha descrito también en los Mehinaku (Gregor, 1983).

¹¹ Brightman (1993) en su “Performative theory of dreaming” (p.99) señala la importancia de convenciones culturales en distintos grupos sobre la forma en la que los distintos individuos deberían actuar en sus sueños. Este es, de hecho, el caso en los sueños lúcidos intencionales de los ese eja.

el presente y su entorno (Brown 1992; Kracke, 1992^a, 1993). En algunos sueños, el soñador es capaz de controlar deliberadamente el resultado del sueño en sí.¹² Los soñadores también pueden diagnosticar enfermedades y encontrar curas en sus sueños. Según testimonios de los ese eja, así han conocido determinadas plantas que causan y curan ciertas enfermedades. Los soñadores “conocen”, “ven” y “aprenden” a través del intercambio y adquisición de conocimientos en la realidad onírica, y por lo tanto, los sueños son considerados como una importante fuente de información literal, metafórica o profética, y como tal tomados muy en serio.

Sonenkuiñaji dicen que los nombres de sueño, los nombres que sueñan las personas para sus hijos, son “nombres verdaderos” y que son diferentes de otros tipos de nombres.¹³ Los nombres (*‘bajan*”) que no han sido soñados tienden a reflejar características físicas distintivas del niño, circunstancias del embarazo y del parto (antojos de la mujer, el lugar de nacimiento...), o los nombres de los ancestros muertos. Las narrativas oníricas constituyen en sí mismas un recurso para la acumulación y transferencia de conocimiento entre las personas (cf. States, 2003). Es precisamente debido a su origen, en el mundo de las inter-realidades del *esharwa*, que las narrativas oníricas designan y legitimizan el nombre del recién nacido (o feto). En contraste a otros sueños, cuyo significado puede estar abierto a distintas interpretaciones (Kracke, 1979), el significado de los sueños de nombre es inequívoco. Una vez que el soñador, normalmente la madre, el padre o un abuelo, da a conocer el sueño, la noticia transmite con rapidez y la búsqueda de nombres se interrumpe.¹⁴

El momento decisivo de un sueño de nombre se produce cuando un animal se transforma en un niño ese eja y se dirige al soñador utilizando el término de parentesco apropiado, revelándose su verdadera identidad. La secuencia de eventos que conducen a la transformación de animal a humano depende del género del soñador. En el sueño típico de una mujer, el animal intenta mamar, mientras que en

¹² Asimismo, cuando alguien pregunta el nombre de un recién nacido o de un niño que está a punto de nacer, la contestación suele ser “aún no he soñado el nombre”. En aquellas ocasiones, en las que se ha soñado más de un nombre para una misma persona, se suele utilizar el primero de ellos. En general, los nombres propios ese eja, como los comunes, son de género neutro. Los patrones del *naming* (literalmente «nombrar») muestran variaciones inter e intra comunitarias, siendo un reflejo de la heterogeneidad y fluidez de las estructuras sociales ese eja (Peluso, 2003^a, 2003b). La mayoría de los ese eja en el presente tienen dos nombres propios, uno en castellano y el otro en ese eja, aparte de sus apellidos. Los nombres en castellano se escogen, no se sueñan.

¹³ Al convertir los sueños de nombre en experiencias compartidas, el sueño de nombre no solo se convierte en un medio de hacer circular una experiencia personal en el ámbito público— dando a conocer el “nombre verdadero” de uno. Asimismo, los nombres soñados en sí, como las canciones soñadas *xavante*, persisten durante generaciones (Graham, 1994, p.725). Graham describe las canciones soñadas *xavante* como conductas por las que la subjetividad individual se convierte en una forma de participar y mantener una forma de expresión cultural.

¹⁴ No es raro que las mujeres den el pecho crías de animales domésticos. No obstante, en muchos de los sueños de nombres, las mujeres amamantan a aquellos animales a los que normalmente no harían como las ratas, o aunque quisieran, no podrían, como patos y tortugas.

el de un hombre, este intentaría matar al animal o viceversa. Aunque la literatura recoge ejemplos en los que se recogen diferencias de género en la forma de narrar los sueños (B. Tedlock, 1999), en el caso de los ese eja, al menos en los sueños de nombres, es el contenido del sueño lo que tiende a ser género-específico,

En una narrativa onírica característica, una mujer se encuentra en su casa o en el bosque con la cría de un animal y la observa tranquilamente. Invariablemente el animal quiere ser tratado como una mascota y eventualmente intenta mamar de la mujer.¹⁵ Esta se resiste apartándolo repetidas veces, pero finalmente cede ante su insistencia. En el momento en el que el animal pone su boca en el pecho de la mujer, se transforma en un niño ese eja y la identifica diciendo, “Mamá, soy yo”; entonces la mujer se despierta inmediatamente. *Siobi*, una vecina, describió el sueño que originó nombre de su hijo:

El nombre de mi hijo es “Motelo”. Lo sé porque lo soñé cuando estaba embarazada de unos ocho meses. Estaba en la chacra trabajando cuando vi un pequeño motelo debajo de un árbol caído. Quería cuidarlo. Cuando fui a recogerlo, quería mamar pero yo trataba de apartarlo para seguir trabajando. Pensé que luego podría acunarlo en mi hamaca. Seguía intentando mamar y entonces me llamó Nai (madre), y se transformó en ese eja, mi bebé. Entonces es cuando desperté.

Para los hombres, como ya he mencionado, el escenario más común es la caza. En estos casos, el hombre está cazando al animal o éste lo está amenazando o persiguiendo: “cazando” al hombre. Inmediatamente antes de que, el hombre mate o se rinda ante el animal, según el caso, éste se convierte en ese eja y se identifica como su hijo/a al decir, “No me mates, Papá, soy yo”. *Na*, uno de los hombres de mayor edad de la comunidad, me describió así el origen del nombre de su hija:

Sé que el nombre de mi hija es “Puercoespín” por mi sueño. Estaba cazando cuando vi un pequeño puercoespín. Me había visto así que tuve que acorralarlo en la maleza. Le estaba apuntando mi flecha: “Papá no me mates!”¹⁶ Era ese eja. Ahí es cuando desperté. Mi hija tenía un mes cuando tuve este sueño.

Los conceptos ese eja de fecundación y reproducción sexual ofrecen algunas claves para interpretar las diferencias entre los sueños de nombre de hombres y mujeres. Al igual que otros grupos indígenas amazónicos, los ese eja consideran que el feto se forma gradualmente, y enteramente debido a la acumulación de esperma, *ema’i*, en el útero, *eyone* (Beckerman y Valentine 2002). En el caso de que

¹⁵ Las narrativas oníricas constituyen un ejemplo de lo que D. Tedlock (1999) describe como “a doble voz” (p. 06), en las que el soñador da voz al personaje en el sueño.

¹⁶ Mientras que el análisis de Kracke (1981) examina el contenido del sueño de los kagwahiv a través de conflictos no resueltos de un individuo, mi análisis, de forma similar de Gregor (1983), explora una condición – en este caso la paternidad partible – que es común para todos los miembros de la comunidad.

existan relaciones sexuales extra-maritales, el feto se forma del *ema'i* de más de un hombre y la paternidad de cada uno de ellos se define en función de la proporción de su *ema'i* en el útero. Mientras que breves romances no tienen una contribución significativa en la formación del feto, cuando estos se alargan en el tiempo la paternidad de más de un hombre es reconocida. Según este modelo de concepción muchos niños tienen o se rumorea que tienen padres secundarios, estableciéndose por tanto, una paternidad ambigua y partible frente a una maternidad incontestable y exclusiva (Peluso & Boster, 2002). Aunque la mayoría de los hombres expresan el deseo de que su hijo o hija fuera enteramente suyo, tampoco les importa que estos sean un “poquito” de alguien más. Los sueños de nombre masculinos, por tanto, podrían ser interpretados como una expresión del conflicto implícito en la paternidad ese eja y su resolución. Por el contrario, en los sueños de las mujeres, la ambivalencia inicial de aceptar el animal podría ser reflejo de la frustración, consciente o inconsciente, y reticencia a hacia las funciones de reproducción y lactancia. Una diferencia principal entre los sueños de nombre de ambos consiste en que la mujer, a través del acto de mamar, acepta al animal antes de que se identifique como su hijo, al tiempo que en los sueños de los hombres, la amenaza o peligro desaparece únicamente con la legítima identificación del hijo.

Un cierto número de amazonistas (Gregor, 1983; Kracke, 1981) han utilizado el psicoanálisis en sus análisis de los sueños, sugiriendo que a través de sus creaciones narrativas, la gente expresa y explora preocupaciones y ansiedades.¹⁷ Existen sin duda, persuasivos elementos psicoanalíticos en los temas que aparecen en los sueños de nombre, así como en las diferencias existentes entre los sueños de hombres y mujeres. La imagen de la caza en los sueños de nombre de los hombres se ajusta al antagonismo edípico padre-hijo, un tema recurrente en las creaciones narrativas amazónicas (Murphy & Murphy, 1985). Las nociones ese eja de la paternidad partible pueden magnificar cualquier ambivalencia, consciente o inconsciente, expresada por los padres hacia sus hijos, recién nacidos o todavía por nacer, en los sueños de nombre, especialmente en aquellos casos en los que se conoce, se sospecha o se rumorea, que existe una relación extra-marital. En estas circunstancias, la resolución en el sueño podría ser interpretada como la resolución simbólica del conflicto interno, cuando el padre decide aceptar a la criatura como «suya» y por tanto afirma su paternidad.

El enfoque Neo-Freudiano ofrece valiosos aportes al análisis de los sueños ese eja. Sin embargo, una mirada a la manera en la que los ese eja construyen su mundo, en sus formas múltiples y entrelazadas, puede ofrecer una perspectiva complementaria de estos sueños. Por esa razón quiero ahora centrarme en esta dimensión de los sueños; la exploración de la relación entre la persona y su sueño de nombre.

¹⁷ Fiorini (2000) encuentra que la relación entre los nombres Namiqvara y su correspondiente especie animal o vegetal es arbitraria y carente de significación (p. 157).

Algunos sueños de nombre son mejores que otros

La afirmación de que el sueño de nombre de una persona es su «verdadero» nombre invita a cuestionar la relación entre la persona y el animal. Sin embargo, aparte de la nominal, no existe ninguna asociación obvia entre un individuo y sus “tocayos” del mundo animal.¹⁸ Por ejemplo, una persona llamada *Sokwe* («tucán») puede cazar y comer ese animal de la misma forma que cualquier otro ese eja. De igual manera, no existe ninguna dieta específica que regule el consumo de los dos animales cuyos nombres se utilizan para referir a las dos mitades sociales¹⁹ ese eja, como sucede en otros sistemas similares en la Amazonía.²⁰ No obstante, las personas validan los lazos entre los sueños de nombre y los animales a los que hacen referencia mediante comentarios críticos o burlones sobre aquellos rasgos, tanto físicos como de la personalidad, que se perciben como comunes. Por ejemplo, el marido de una joven llamada *Tewishiye* (“*Carachupa olorosa*”), una especie de armadillo que duerme sobre pilas de vegetación seca, me comentó bromeando que “la razón por la que mi mujer amontona ropa para dormir sobre ella es porque ella es *tewishiye*”. En otra ocasión, un amigo molesto por el comportamiento destructivo de su hijo decía que: “es porque es *ño*’ (“*huangana*”), y le gusta matar cualquier cosa!” Asimismo, casi todos los *Sonenekuiñaji* han hecho una conexión entre el viejo *eyámikekua* («*curandero ese eja*») *Sha’jaimé* y la longevidad asociada con el caimán negro, el animal al que hace referencia su nombre. Aunque dichos comentarios se hacen de forma casual, siempre apuntan hacia la casualidad más que a la coincidencia.

En ocasiones, los ese eja ofrecen detalles de los sueños de nombre determinados para justificar el nexo entre la persona y su homónimo animal. Por ejemplo, en el sueño de un amigo, la pequeña ardilla que se convirtió en su hijo tenía un punto rojo en el ojo. Su hija *Chipo* (ardilla) nació, como en el sueño, con un punto rojo en el ojo. La historia de Petisa es igualmente sorprendente, cuando su hijo estaba por nacer soñó con su transformación a partir de un coto (mono aullador). Cuando *Do* nació, tenía un gran bulto a un lado del cuello, una característica que inmediatamente fue asociada a la prominente laringe del coto macho. Los ese eja hacen comparaciones entre el individuo y las particularidades de su tocayo de sueño. Viveiros de Castro (1998) sugiere que son precisamente estas particularidades corporales, no tanto en el sentido estrictamente físico de la apariencia, sino de las “disposiciones o

¹⁸ Traducción del inglés “*social halves*” o “*moiety*”.

¹⁹ Dichas creencias son consistentes con la cosmología y prácticas cotidianas de los ese eja, quienes, por ejemplo, cazan y comen *ño*’, la huangana o pecarí, a pesar de que se cree que son reencarnaciones de sus ancestros.

²⁰ En el elaborado sistema de imaginaria animal onírica, los ese eja no siempre consideran la aparición de animales con un fuerte *eshawa* como un mal presagio. Por ejemplo, en la mayoría de los sueños, excepto obviamente los sueños de nombre, la imagen de *Sa’ona* augura éxito en la caza del ciervo. No obstante, esta situación no tiene porque corresponderse con la inversa. Por ejemplo, la imagen de un ciervo avisa de que *Edo sikiana*, un ser que custodia la jungla, y no *Sa’ona*, te está buscando para comerse tu alma.

capacidades que hacen que el cuerpo de cada especie sea único: lo que come, como se mueve, como se comunica, donde vive, si es gregario o solitario” (p.13), las que crean el punto de vista distintivo de cada sujeto.

Según Chavarría, (1996), los ese eja no darán a sus hijos los nombres de los espíritus animales que temen como *Sa’ona* (“la anaconda”) o *Iba* (“el jaguar”). Sin embargo, solamente en Sonene, una de las comunidades ese eja más pequeñas, hay tres personas llamadas *Iba*. Aunque si bien no es un tabú, si es cierto que las personas tienen aprehensión a darle a un niño el nombre de un animal con *eshawa* especialmente poderoso, ya que este puede constituir una amenaza potencial para su vida.

No obstante, existe un consenso generalizado entre los ese eja de que los niños deberían utilizar su nombre “verdadero”, aunque éste se refiera a animales peligrosos o que despiertan poca simpatía. A un niño no se le “da” un nombre, sino que su verdadero nombre es revelado al soñador mediante la “visualización” de la transformación del animal / *eshawa* en niño. De todas maneras, no hay forma de saber si el soñador ha decidido abstenerse de contar el sueño.²¹ Una buena amiga me confió una vez que había conocido el “verdadero” nombre de su hija pero que jamás se lo había revelado a nadie:

[El nombre que ahora tiene mi hija] no es de sueño. En mi sueño vi a sitata! – una víbora! Sitata es su nombre! – Pero yo, no dije nada de mi sueño. No quise darle peeyoha’bajani (“un nombre de víbora”)!]

Sin embargo, otros ese eja sí ponen a sus hijos “nombres de víbora” o nombres de otros animales que tienen el poder de *jemikani* (“secuestrar el alma”) y solamente en algunos casos, como en el anterior, son ignorados o cambiados. La siguiente historia describe lo que le puede ocurrir a una persona con el mismo nombre que un poderoso *eshawa* y como su relación con ese animal puede cambiar la trascendencia temporal de sueños y ensoñaciones en situaciones más permanentes.

Sa’ona: Un nombre de sueño

Después de conocer a *Besha* desde hacía meses, comencé a escuchar como algunos de los ancianos le llamaban por un nombre diferente: *Sa’ona*. Me preguntaba cual era el misterio detrás este nombre, ya que la gente se corregía inmediatamente después de pronunciar el nombre “*Sa’ona*” como si se hubieran equivocado. Yo sabía que el nombre, que significa “anaconda”, generalmente se utiliza con precaución, pero también conocía ese eja cuyos nombres coincidían con *eshawa* animales igual de poderosos, y sin embargo, no existía tanta reticencia e indecisión a pronunciarlos.

²¹ La simbología sexual asociada con *jemy’kani* es a menudo descrita como “amando” o “cohabitando” (Alexiades, 1999, p. 205), ante todo una forma de depredación sexual.

Una tarde, *Besha* me contó que su «verdadero» nombre era *Sa'ona*, el nombre que había soñado su padre:

Besha es mi “nuevo nombre”. Es mejor que me llames por este nombre (*Besha*) porque cuando me llamas, la anaconda te escucha y quiere venir a agarrarme! – me quiere porque dice que soy guapo. Nunca voy solo a bañarme porque me podría agarrar.

A *Besha* se le había llamado *Sa'ona* durante toda su niñez, pero a la edad de 12 años, se puso gravemente enfermo. *Sa'ona*, uno de los espíritus más poderosos, normalmente manifestado en forma femenina, era en un principio, como todos los predadores, un ese eja, un humano-animal. Según mis amigos de Sonene, *Sa'ona* no siempre estuvo asociado con el agua, sino que una vez se “cayo en (el río) y no quiso volver a salir”. En aquellos tiempos de no diferenciación, acontecimientos transgresivos frecuentemente catalizaban las transformaciones entre los géneros o formas de humanos y animales.

La gente dice que teme a *Sa'ona*, y sus espíritus emparentados, especialmente cuando están solos cerca del agua. “Una vez que *Sa'ona* te mira a los ojos, intentará agarrarte y ahogarte”. Todos los *eshawa* serpientes tienen el poder de *jemí'kani* (“causar enfermedad”) y a menudo, la muerte.²² Algunas personas han tenido la experiencia de ser *cutipados* (“atravesados por flechitas invisibles”). *Sa'ona* normalmente ataca a los niños, las personas enfermizas, y las mujeres embarazadas. Las mujeres temen especialmente a *Sa'ona* cuando rompen la prohibición, como sucede a menudo, que les prohíbe bañarse cuando están menstruando.²³ *Besha* continuó:

Sa'ona es el nombre de la boa – puede *jemikani* (“cutipar”) – no hay problema con los animales del monte, puedes controlar sus flechas. Los peces – los siluros – éstos son malos. *Wohahé* (nombre del *eyámikekwa*, curandero) vio que *Sa'ona*, estaba intentando atrapar me. *Sa'ona* es un ese eja, una mujer, *kia bame* (“bonita”), ella quería ser *ewanase* (“esposa”) mía. Cuando estaba enfermo soñé eso. Ella se estaba acercando a mí. En mi sueño yo estaba despierto como de día, ella quería ser *ekwe ewanase* (“mi esposa”) y se sentaba a mi lado.²⁴

Besha describe a *Sa'ona* con forma humana como en las creaciones narrativas, expresando la unicidad de personas y animales a pesar de sus diferencias físicas. La capacidad de *Sa'ona* de *jemikani* está generalmente enmarcada en un lenguaje de

²² La gente dice que *Sa'on jemikani* cuando huele a sangre de la menstruación desde grandes distancias mediante pequeños peces que se la llevan hasta ella.

²³ Vilaça (2002) describe como entre los Wari, algunas enfermedades infantiles surgen del deseo de un animal de convertirse en familiar.

²⁴ También existen historias sobre *Sa'ona* masculino y *enashawa* (“espíritu guardián del agua”), pero sus encuentros con mujeres no tienen éxito. Estas historias nunca van tan lejos como las de los hombres, quizás porque a las mujeres se las imagina más cautelosas con extraños o quizás porque están más expuestas a la depredación sexual.

depredación sexual.²⁵ Dicha “subjectificación recíproca”, tal y como se manifiesta en el lenguaje de depredación ontológica, tipifica las ‘inversiones perspectivistas’ ente humanos y no humanos (Viveiros de Castro 1999; 19).

Al preguntarle a *Besha* si *Sa'ona*, la anaconda, había querido tener relaciones sexuales con él, me contestó “*No quería sexo. Solo quería estar cerca de mí, estar conmigo. Era tan hermosa! Quería ser mi esposa.*” *Besha* no percibe, por tanto, su relación con *Sa'ona* como sexualmente agresiva, expresando el simbolismo sexual asociado a *jemikani* en términos afectuosos. Tras varios meses, la enfermedad de *Besha/Sa'ona* se agravó, conduciéndolo a un crítico estado de semi-parálisis. Su familia suponía que iba a morir, por lo que después de haber intentado varios remedios sin éxito, el padre de *Sa'ona* pidió la ayuda del *eyámikekwa* de aquel entonces: *Wohahé*. Este vivía en Palma Real, la comunidad en la que *Sa'ona* y su familia residía en aquel tiempo. La ayuda de *Wohahé* costaba cara y la curación de *Besha* requería la constante dedicación del *eyámikekwa* durante aproximadamente un mes.

El eyámikekwa (Wohahé) venía varias veces al día a soplar me (humo de tabaco) y a preparar una mezcla de plantas con la que me bañaban mis padres. Cuando la cura estaba por terminar y yo ya me había recuperado casi completamente, Wohahé me dijo que no debería seguir llamándome Sa'ona. Dijo “¡Besha bajani poyakue! -(¡nombre-hay que hacer!”!!!

Para abordar la difícil curación de *Besha*, el *eyámikekwa Wohahé*, debió tener en cuenta el sinergismo entre mundos múltiples y considerar las diferentes “perspectivas” implicadas en el proceso de la enfermedad. En su decisión de cambiar el nombre del paciente, se encuentra implícita la consideración de la necesidad de romper la conexión de ambos a través del cambio del “punto de vista” de *Sa'ona*. En el presente, aunque todo el mundo le llame *Besha*, o al menos lo intente, su “verdadero” nombre es *Sa'ona*, el nombre que soñó su padre. *Besha* es solo un “truco”, un recurso para engañar a *Sa'ona* y que esta no venga a buscarle. Esto explica por que *Besha* sigue sin ir a bañarse solo en el río, ya que ni siquiera este puede limpiar y borrar el sueño de nombre.

Más allá de los nombres

La historia de *Sa'ona* revela la existencia de lazos adicionales y más profundos entre las personas y los animales que les dan nombre.²⁶ Los animales son manifestaciones visibles de seres antropomórficos normalmente invisibles. Es

²⁵ El hecho de que casi todos los nombres “soñados” son nombres de animales concuerda con la cosmovisión ese eja, que es básicamente fauna-céntrica (Alexiades, 1999). Es decir, las narrativas orales de origen, el chamanismo y patrones de subsistencia “tradicionales” ese eja, se centran todos alrededor de la fauna más que de la flora.

²⁶ Es una expresión más apropiada que el *animismo*, que solo reconoce el carácter social de los seres y no sus puntos de vista como sujetos (para disertaciones sobre animismo amazónico, ver Århem 1996; Bird-David, 1999; Viveiros de Castro, 1999).

importante examinar la significación que se le asigna a estos nombres, en particular a través de la ontología multinaturalista amerindia propuesta por Viveiros de Castro (1998, 1999, 2002). El perspectivismo multinatural, llevado al caso de las inter-realidades ese eja, como el mundo onírico, implica que todos los sujetos (humanos o no) comparten personeadad y como se representa en las narrativas oníricas interactúan socialmente.²⁷

Estas no son, estrictamente, perspectivas alternativas, sino más bien una capacidad de “trasladar el mismo punto de vista” a diferentes realidades cruzadas (Ingold, 2000, p.424). En segundo lugar, significa que habiendo compartido un estado primordial de “humanidad”, los sujetos continúan compartiendo un componente intangible – *eshawa* en el caso ese eja – que resiste cualquier transformación corpórea. En este sentido, la humanidad se encuentra en el núcleo de la personeadad, y la animalidad es una posibilidad futura (Viveiros de Castro, 1998), un punto al que volveré más adelante.²⁸

Los sueños de nombre no son meramente enlaces entre el cuerpo visible y los sentimientos de animales, sino que están potencialmente unidos al *eshawa* del animal (la dimensión inmaterial e intangible de la personeadad) y por lo tanto, unidos al *eshawa* del mundo espiritual en general. Esto se explica porque los *eshawa* son en sí mismos personificaciones de otros *eshawas* aún más poderosos como es el caso de “espíritus guardianes” del tipo *edósikiana*. Por lo tanto, los roles y la presencia de animales en la vida cotidiana supera lo físico, sus *eyami* (“cuerpos”), que sirven como «envolturas» transitorias para los *eshawa*.²⁹ Sin embargo, no todos los *eshawa* tienen la misma capacidad de poder intencional. Cuanto mayor es la habilidad del *eshawa* para transformarse, mayor es su presencia fenomenológica y su ámbito de poder. Esto nos ayuda a explicar por qué *Besha* ya no se puede bañar solo: no se encuentra amenazado por una determinada *Sa’ona*, sino por muchas y por todas las *Sa’onas*. Los *eshawa* no están fijos ni singularizados, son siempre *japanakiani*, mutables y para siempre en regeneración. La eficacia de la prescripción del *eyámikekua*, un cambio

²⁷ Un ejemplo de esta animalidad potencial son las visitas de ancestros ese eja, que se reencarnan temporalmente en *ño*, (“*huanganas*”). La vida y la muerte están metafísicamente unidas ya que tanto los vivos como los muertos tienen *eshawa*.

²⁸ Alexiades (1999) examina las relaciones entre los ese eja, los animales y las plantas y las nociones de *eyami* (cuerpo) y *eshawa* (espíritu, espíritus). Viveiros de Castro (1998, 1999), en discusiones sobre perspectivismo amerindio, describe cómo la forma física de cada especie es una mera envoltura, vestimenta, o máscara del “espíritu” o “alma” (cf. Ingold, 2000). Ver también el uso que hace Kamppinen (1988) del término “personificación” (“embodied”) en relación a espíritus de animales y plantas en su análisis de la etnomedicina de los mestizos.

²⁹ Los sueños son un contexto en el que esta transformación aún es posible, no solamente a través de la unión potencial de un nombre de sueño a su *eshawa* homónimo, sino también mediante otros tipos de sueños en los que animales, disfrazados de humanos, intentan tener relaciones sexuales con los ese eja (Burr. 1997). Estos intentos son rechazados ya que un encuentro sexual podría hacer que el soñador muriese en este mundo y se uniera a ese *eshawa* específico como un animal transformado.

de nombre, es recordatorio de que todavía existe la posibilidad de una transgresión potencial entre el ese eja y el *eshawa*.³⁰ De acuerdo a esto, los sueños de nombre tienen una significación ordinaria en la vida cotidiana, pero también tienen potencial de formar nexos más intensos en las inter-realidades. Así, al mismo tiempo que los sueños de nombre unen individuos a lo social, también los conectan al cosmos al ser este también parte de lo social.

Más allá de los sueños

Al igual que las creaciones narrativas, los sueños revelan un orden filosófico y epistemológico subyacente. Nos recuerdan que, al igual que en tiempos temporales-históricos de *yawaho nee nee* (“hace mucho tiempo”; “en tiempos antiguos”), la transformación entre mundos múltiples todavía es posible.³¹ Los sueños de nombre amplían las ideas convencionales acerca del tiempo puesto que reflejan una orientación espacio-temporal múltiple de las realidades solapadas de *yawaho nee nee*, presente y futuro. Al escuchar las narraciones creativas repetidamente, llama la atención lo transmutables e indiferenciados que alguna vez fueron los seres. Los ese eja explican como en *yawaho nee nee*, ellos se convirtieron en animales. Por ejemplo, en la historia sobre *Beshia/Sa bna*, la gente explicaba que “*Sa bna* es Ese Eja” y que la mayoría de los animales (*dokwei* [ciervo], *shaawe* [tapir], y *se’ao* [agutí]) “son ese eja”. Al insistir en que ciertos animales “son ese eja”, la gente no se está refiriendo solamente a la humanidad, una vez compartida con los animales. Su uso del tiempo presente sugiere que animales y humanos continúan compartiendo este aspecto humano en forma de *eshawa*. No obstante, en las narrativas de sueños de nombre, son los animales quienes se convierten en ese eja. A este respecto, mi idea es que la transformación en los sueños de nombre invierte y refleja las transformaciones de *yawaho nee nee*, y por lo tanto supone una reversión en la ontología mítica: mientras que históricamente los animales emergían de una humanidad compartida, en las narrativas de sueños de nombre, los ese eja emergen de la animalidad.

Los sueños de nombre y los nombres resultantes, con su sentido de corporeidad transitoria y las posibilidades que se abren hacia la animalidad, ilustran la coexistencia y cohabitación de las diferentes realidades y estados potenciales del ser. Los ese eja distinguen claramente entre los distintos mundos, a pesar de sus, a veces ambiguas, fronteras. En mi opinión, lo que es más significativo, no es la contradicción entre el mundo del sueño, privado y subjetivo, y el mundo de la vigilia, público y objetivo, sino más bien el reconocimiento por parte de la gente de su coexistencia, similitudes y diferencias.

³⁰ Los sueños de nombre también tienen sus estilos de interpretación narrativa en común con las narrativas de creación (Graham, 1994). Ambos tienen formas dramatúrgicas que dependen de la misma “modalidad espacial-sensorial” para comunicar visualizaciones internas (Kracke, 1992b, p.32).

El concepto de *eshawa* implica el solapamiento y la disolución de las realidades del sueño y de la vigilia; sin embargo, esto no quiere decir que los ese eja no puedan distinguir entre estos mundos. Gregor (1981), por ejemplo, sugiere que los sueños *Mehinaku* se encuentran entre “el ser y el no ser” (p.717), reflejando una preocupación general sobre las fronteras físicas y psicológicas del individuo. En general, para los Ese Eja, las mezclas de categorías distintivas del ser y el “otro”, a pesar de su familiaridad, desencadenan ansiedades que reflejan la fragilidad de la identidad ese eja (Peluso, 2003^a). Este es el caso de los homónimos de sueño, porque las tensiones de los rasgos esencializados que son compartidos, con frecuencia se encuentran cargados de nociones del peligro y la amenaza de transgresión. Sin embargo, al centrarse en la contradicción como una condición existencial aceptable, uno se da cuenta de que lo problemático no son únicamente los límites del “ser y del no ser”, sino también el no-límite, la reunificación, y la superposición de una personificación unificada (*eshawa*). Como tal, la falta de diferenciación (que no debe ser confundido con la capacidad de un individuo para distinguir entre las distintas realidades), tan vívidamente representada en los sueños de nombre y creaciones narrativas de creación, pone énfasis en el carácter holístico de la personificación.

A través del estudio de las ideas ese eja sobre la personificación, multiplicidad y transformación, así como de interpretaciones propias de los sueños y del ser, he incorporado ideas del *perspectivismo multinatural*, con objeto de conseguir un análisis más profundo de los nombres de sueño. Estos últimos suponen para los ese eja, un reflejo de la conexión no solo con la personificación, sino también con todos los demás seres que animan el mundo. El *eshawa* de cada uno conecta diferentes realidades, de la misma manera que lo hacen los sueños. Este punto de vista refleja la capacidad de los sueños para cruzar las fronteras inciertas del ser, la comunidad, entre otras. Los sueños de nombre ese eja y sus narrativas resaltan la continua combinación existente entre las realidades del sueño y otras, en la formación de la diferencia y la igualdad. Estas narrativas forjan las perspectivas sobre la identidad ese eja, el ser, como en continuo proceso de contestación y fragmentación así como de reunificación y solidificación. Explorar estas ideas a través de una perspectiva multinaturalista transmite el carácter abierto, permeable y plural de las realidades Ese Eja, así como también las múltiples y a veces contradictorias identidades que cuestionan nuestras representaciones de las comunidades amazónicas en el presente.

Agradecimientos

Estoy profundamente en deuda con los ese eja por su amistad, bondad, hospitalidad y consejos. Estoy agradecida a todos los *Sonenekuiñaji*, quienes de forma directa o indirecta, contribuyeron con material para este artículo. Espero que éste sea una forma de compartir sus enseñanzas para que otros puedan apreciar su singular punto de vista. Con el fin de proteger el anonimato de algunos informantes, los nombres han sido cambiados lo suficiente como para proteger la identidad de las personas en cuestión, sin por ello cambiar el significado o contexto general del nombre. El trabajo de campo que formó la base

de este artículo fue financiado por becas de American Women in Science, Fulbright IIE, Social Science Research Council y la Fundación Wenner-Gren para Investigación Antropológica. Agradezco, asimismo, a la FENAMAD (Madre de Dios, Perú), al Instituto Nacional de Recursos Naturales (Lima y Madre de Dios, Perú) por su aval y por los permisos correspondientes. Le estoy también agradecida a la Asociación Americana de Psicología (APA) por permitirme reeditar este artículo originalmente publicado en 2005 en *Sueños* 14(2-3); 107-109 titulado "*That which I dream is true*": *dream narratives in an Amazonian community*. Le doy las gracias a Luisa Elvira Belaunde por su trabajo en la publicación de este volumen y a Manuel Cornejo Chaparro por animarme a traducir este artículo. Miguel Alexiades, Steven Rubenstein, Charles Stewart y Eduardo Viveiros de Castro aportaron valiosos comentarios al mismo. Además, le estoy especialmente agradecida a Liliane Alexiades por su traducción del texto original en inglés y a Daniel Rodríguez por su revisión.

Bibliografía

Alexiades, Miguel N.

1999 Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Health and Change in an Amazonian Society. Ph.D. dissertation. New York: City University of New York.

Århem, Kaj.

1996 The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. *In Nature and Society*. Philippe Descola and Gísli Pálsson, eds. London and New York: Routledge.

Basso, Ellen B.

1992 [1987]. The implications of a progressive theory of dreaming. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock, ed. Santa Fe: School of American Research.

Bird-David, Nurit.

1999 «Animism» revisited: personhood, environment and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40. Supplement:S67-S91.

Brightman, Robert.

1993 *Grateful Prey: Rock Cree Human Animal Relationships*. University of California Press.

Brown, Michael F.

1992 [1987] Ropes of Sand: order and imagery in Aguaruna dreams. In *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock, ed. Santa Fe: School of American Research.

Burr, Gareth.

1997 *Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative*. Ph.D dissertation. Oxford: Oxford University.

Chavarría Maria C.

1996 *Identidad y Armonía en la Tradición Oral Ese Eja (Tacana)*. Ph.D. dissertation. University of Minnesota.

Descola, Philippe.

1989 Head-Shrinkers versus Shrinks: Jivoroan Dream Analysis. *Man (N.S.)* 24, 439-450.

Fiorini, Marcelo Oppido

2000 *The Silencing of names: identity and alterity in an Amazonian Society*. Ph.D. dissertation. New York; New York University.

Graham, Laura.

1994 Dialogic dreams: creating selves coming into the flow of time. *American Ethnologist* 21(4):723-745.

Gregor, Thomas.

1981 Far, far away my shadow wandered...: the dream symbolism and dream theories of the Mehinaku Indians of Brazil. *American Ethnologist* 8(4):709-720.

1983 *Dark Dreams about the White Man*. Natural History January.

Ingold, Tim.

1991 *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

2000 Becoming Persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics* 4: 355-378.

Kamppinen, Matti.

1988 Espiritus Incorporados: The roles of plants and animals in the Amazonian mestizo folklore. *Ethnobiology* 9(2) 141-148.

Kracke, Waud H.

1979 Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and Their Psychic Uses in an Amazonian Indian Culture. *Psychoanalytic Study of a Society* 8:119-171.

1981 Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father. *Ethos* 9(4): 258-275.

- 1992a. He who dreams: The nocturnal source of transforming power in Kagwahiv Shamanism. *Portals of Power: Shamanism in South America*. E.J.M. Langdon and G. Baer, eds. Albuquerque: University of New Mexico.
- 1992b. [1987] Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock, ed. Pp. 31-54. Santa Fe: School of American Research.
1993. The self in a contact situation: Kagwahiv experiences of domination. *Discourses and the Expression of Personhood in South American Inter-Ethnic Relations*. Jonathan Hill, ed. South American Indian Studies No. 3: 16-19. Vermont: Bennington College
- Murphy, Yolanda And Murphy, Robert F.
1985. *Women of the Forest*. Second Edition. New York: Columbia University Press.
- Peluso, Daniela M.
2003a. *Ese Eja Epona: woman's social power in multiple and hybrid worlds*. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University.
2003b. *Vengeance and writing history: the name as the last word*. Paper at session Revenge in Lowland South America (Stephen Beckerman and Paul Valentine, orgs,) at 51st International Conference of Americanists. Santiago, Chile. July 13-17.
- Peluso, Daniela M. and James Boster.
2002. Partible Parentage and Social Network among the Ese Eja. *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Paul Valentine and Steven Beckerman, eds. Pp. 137-159. Gainesville: University Press of Florida.
- Riches, David.
1995. Dreaming as social process, and its implication for consciousness. *Questions of Consciousness*. A. Cohen and N. Rappaport, eds. Pp. 101-116. London: Routledge.
- States, Bert O.
2003. Dreams, art and virtual worldmaking. *Dreaming*, vol. 13, No. 1: 2-23.
- Tedlock, Barbara.
1992. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research.
1999. Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nations. *Dream Cultures: Explorations in the Comparative history of Dreaming*. David Shulman and Guy G. Stoumsa, eds. Oxford: Oxford University Press.

Tedlock, Dennis.

- 1999 Mythic Dreams and Double Voicing. *Dream Cultures: Explorations in the Comparative history of Dreaming*. David Shulman and Guy G. Stoumsa, eds. Oxford: Oxford University Press.

Vilaca, Aparecida.

- 2002 Making kin out of others in Amazonia. *Journal of Royal Anthropological Institute*. (N.S.) V. 8, 347-365.

Viveiros de Castro, Eduardo.

- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of Royal Anthropology* (N.S.) 4, 469-488.
- 1999 The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. Paper given at an invited session, 'Re-animating religion: a debate on the new animism' (P. Metcalf, org.) at 98th Annual Meeting of American Anthropological Association. Chicago. November 1999.
- 2002 Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *A Inconstância da Alma Selvagem*. E. Viveiros de Castro, ed. Pp. 347-399, São Paulo: Cosac & Naify.

Wright, Pablo.

- 1992 Dream, Shamanism, and Power among the Toba of Formosa Province. *Portals of Power, Shamanism in South America*. E.J.M. Langdon and A.G. Baer, eds. Albuquerque: University of New Mexico Press.

PERSONALIDAD Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN EN UNA ONTOLOGÍA AMAZÓNICA*

Marco Antonio Gonçalves

Los pirahã presentan una forma particular de resaltar lo discreto, lo singular, en la construcción de su sistema social. A partir del caso pirahã (y de otras etnografías) proponemos una reflexión sobre la posibilidad de conceptualizar positivamente y productivamente estas singularidades como una modalidad capaz de producir un sentido posible de descripción de las formas sociales amazónicas.

The Pirahã have a particular manner of highlighting the discreet, the singular, in the construction of their social system. From the Pirahã case (and other ethnographies), we propose a reflective discussion on the possibility of conceptualizing positively and productively these singularities as a modality able to produce a possible sense of description of Amazonian social forms.

* Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde.

La mayor parte de la reflexión antropológica contemporánea sobre los pueblos amazónicos, aunque haga resaltar cuestiones ligeramente distintas, se construye alrededor de la crítica a las etnografías anteriores que colocaban el énfasis sobre la “flexibilidad” y la “individualidad”. Este aspecto enfatizado, de “moldeabilidad”, de “flexibilidad”, referente, por consecuencia, al carácter individualizante de los amerindios, dio lugar a una descripción de la sociedad y la filosofía amerindia sustentada en representaciones sociales de la persona, del cuerpo, de la sustancia, de la muerte, del canibalismo; discusiones moldeadas a partir de la problemática de la identidad y de la alteridad. A pesar de este esfuerzo por constituir a la sociedad amerindia a partir de sus propios intereses, a partir de la positivación de temas y acercamientos que serían propiamente amerindios, la cuestión de la experiencia personal y de la flexibilidad continúa apareciendo insistentemente en muchas etnografías, lo que nos lleva a emprender la tarea de cómo concebir la personalización, lo discreto y lo singular, traducidos en términos de acontecimientos e historias particulares sobre eventos, que parecen estar enraizados en la forma como los amerindios conciben su mundo y lo vuelven comprensible. Un pensamiento que para construirse enfatiza el detalle, la especificidad, y lleva las marcas de la experiencia personal en la forma de manifestarse sobre las cosas y el mundo; en que lo discreto, las interpretaciones personales, vuelven a este mundo comprensible por medio de dicha forma de conceptualizarlo.

Las *Mitológicas* de Lévi-Strauss (1964-1970) dan el testimonio más grande de manifestación de esta forma de pensamiento amerindio. Los mitos son inteligibles no por la moral del relato, ni por su mensaje, sino por una descomposición en sus detalles, insignificantes acontecimientos personalizados que se presentan en el más absoluto grado de singularidad. Lévi-Strauss entendió inmediatamente que los mitos podían ser comprensibles solamente en este nivel de acontecimientos, y en esta multiplicidad de singularidades.

Muchos antropólogos que han estudiado las sociedades amazónicas, han llamado la atención, aunque con énfasis diferentes, sobre la importancia de la personalidad, o singularidad, en las sociedades y cosmologías amerindias.

Viveiros de Castro (1986) llamó nuestra atención sobre las personalidades araweté en un pasaje de su libro que él mismo describe como el “difícil comienzo”, en donde aborda la dificultad que tienen los araweté de iniciar la organización de una actividad. Cada persona impone su ritmo y su marca sobre la estructuración de la organización, generando un alto coeficiente de personalidad, como una orquesta sin maestro tentando tocar una sinfonía. Este “difícil comienzo” entre los araweté pone en evidencia un presupuesto igualitarismo, generando una “libertad del agente” en un mundo sin jerarquía. Por otro lado, acentúa el énfasis puesto sobre la singularización en un universo poblado de personalidades no traducibles, las unas en las otras (como debería presuponer el igualitarismo), generando una multiplicidad

de singularidades, cuyos acuerdos son negociaciones contextuales, al revés de relaciones sociales padronizadas.

Descola (2005:178) indica claramente la existencia de este problema sobre cómo los amerindios construyen una relación persona/persona: "... es posible mantener relaciones de persona a persona con estas entidades (plantas y animales) – de amistad, de hostilidad, de seducción, de alianza o de intercambio de servicios – que se diferencian profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que les sirven de epónimos”.

Llamando la atención sobre el mismo problema, Peter Rivière (1984:102), describe la sociedad de las Guyanas como "... poco más que el agregado de relaciones individualmente negociadas”.

Al caracterizar al *itsotu* piaroa como una “pluralidad de semejanzas singulares” (“*plurality of singular similarities*”), Overing (1989;1996) redefine la propia concepción de “comunidad amerindia”, en la medida que, justamente, la multiplicidad de singularidades que la componen tiene un papel importante en la estructuración de la forma como son pensadas y puestas en práctica las relaciones sociales en el universo amazónico. Traduciendo para las sociedades amazónicas el concepto de “performativo” utilizado por Sahlins (1987:xi-xiii), Overing llega al concepto de “generativo”, el cual acentúa la importancia de lo que yo designo por “personalidad” en estas ontologías, ya que lo que crea las relaciones es el acto apropiado. En este sentido, las relaciones son construidas por la capacidad de escoger, deseos que son siempre negociados. Un modo característico de construir las relaciones sociales que Overing concibe como “autonomía personal”, es decir, una capacidad específica, siempre personalizada de producir cosas culturalmente aceptables. La expresión Piaroa *ta kwakomenae* muestra, según Overing, esta forma de construir lo individual agregando personalidad a la percepción de lo que es culturalmente aceptable. En otras palabras, cuando lo cultural es expresado por lo personal, por lo singular.

Sobre la importancia de la conceptualización de la experiencia personal en la formulación cultural, Carneiro da Cunha (1978:13) señala la fabulación de la escatología kraho como un espacio privilegiado para la creación, notando que «la escatología no es solamente el reflejo de la sociedad que la originó, sino que también es principalmente una reflexión sobre ella».

Kracke (1979) demuestra que para los kawhib, el liderazgo, el reclutamiento de los miembros en un grupo, la organización de las acciones que involucran la cooperación, la manutención de la armonía dentro del grupo, dependen de lo que él llama “relaciones emocionales y psicológicas”. Llevando aún más lejos la propuesta de construcción del mundo social kwahib, el autor demuestra a partir de una epistemología basada en las subjetividades personales que las narraciones oníricas son al mismo tiempo un campo de experiencia personal significativa y una fuente

de conocimiento (cf. Kracke, 1991:203; 1987:71). Los sueños, en su manifestación como narración, unen la experiencia personal y las informaciones culturales.

En *The last canibal* (*El último canibal*) Ellen Basso señala la importancia de la conceptualización de la experiencia personal en las historias de los kalapalo, que no se sustentan en el hecho de representar una nueva ideología ni un grupo de imágenes colectivamente aceptadas que animan la vida social, sino, por lo contrario, en el hecho de describir experiencias de personas que buscan caminos y exploran alternativas para sus vidas, y que, justamente, son interesantes para los kalapalo (1995:149).

Aun en los relatos que parecen hijos, como en los mitos y en los cantos, se observa un importante proceso de subjetivación personal, a menudo reflejado en la evocación en primera persona de la narración. Oakdale (2002:65-6) observa que, aunque los cantos para los kayabi son construidos con metáforas fijas, su sentido es captado solamente a partir del recurso interpretativo de quien está traduciendo, o de quien está enunciando el canto. En este sentido, los cantos dependen de una interpretación de las metáforas para ser comprendidos, y necesitan de referencias contextuales. El cantor narra su propia historia de vida, un viaje que hizo a Sao Paulo, y relata su experiencia con unos "blancos" a través de metáforas de un árbol y de dos oropéndolas. Lo mismo sucede con los cantos cashinahua, descritos por Lagrou (1998), en que la interpretación de las metáforas es clave para la manera cómo los cantos son aprendidos, demostrando que para ser entendidos dependen de una conceptualización personal. Urban (1989:40; 1996:49) observa que entre los xavante, la narración del mito en primera persona produce un casi estado de trance cuando el narrador pasa a experimentar el relato y a vivirlo de un modo acentuadamente personalizado.

Partiendo de esta constatación sobre la importancia de la conceptualización de lo personal para la forma cómo los amazónicos construyen su conocimiento, su percepción, y la manera cómo tienen acceso al mundo, mi intención es abordar como esta singularización revestida de interpretaciones personales, de agencias discretas, especificidades idiosincrasias, puede ser conceptualizada. En este sentido, a partir de la formulación pirahã, y de otros contextos etnográficos, intento concebir positivamente y productivamente lo personal, lo singular y lo discreto, como formas constitutivas de producir un sentido posible en lo que llamamos sociedad y cultura amerindia. Los pirahã presentan una forma peculiar de marcar lo discreto, lo singular, lo personal que permite percibir la importancia de esta forma de conceptualización en la construcción del sistema social. La experiencia personal es la forma privilegiada de tener acceso a lo que podría ser descrito como representaciones modelares de la sociedad o del cosmos. Al acentuar la importancia de lo personal, se puede decir que, para los pirahã, la sociedad, o la cultura, es concebida en las historias narradas, inmersas en la personalidad del narrador.

Este tipo de acercamiento conduce a una conceptualización de la sociedad, o la cultura, que se apoya más sobre lo personal, y su autonomía en la construcción del mundo, que sobre un paradigma saussuriano-durkheimiano, el cual concibe a la palabra (*parole*) como subordinada a la lengua (*langue*), el individuo a la sociedad, percibiendo lo personal solamente como *una* manifestación de lo que sería lo colectivo, lo representacional, la sociedad. La configuración etnográfica amazónica, y los pirahã en particular, permiten proponer una reflexión sobre el aspecto conceptual de lo personal y su rendimiento en la construcción de una percepción sobre el *socius*, es decir, sobre cómo la conceptualización de lo personal es importante para la producción de los significados.

La idea central aquí es, justamente, enfatizar el aspecto personal de la creación, un aspecto discreto de la individualización que es encontrado en muchos campos de la cultura pirahã: en la producción corporal que se inicia con el acto de la concepción, en que un evento único produce un nuevo cuerpo y un nombre singular remitido a esa persona; en los sueños que son elaboraciones de experiencias vividas compartidas socialmente por medio de su evocación narrativa; en el chamanismo, es decir, en cómo las personas producen la cosmología a partir de sus discursos y actos. El chamanismo pirahã (y tal vez el de otros pueblos amazónicos) parece ser una exageración de la experiencia personal, desafiando una interpretación más representacional y coherente de la sociedad por medio de categorías analíticas dicotómicas y estables. En este sentido, el chamanismo es una conceptualización personal al juntar, de una sola vez, el lenguaje, la estética, la ética, la política, las relaciones sociales accionadas desde un punto de vista singular, el del chamán. Ser chamán, en este contexto, sería algo vivido literalmente, personalizado. Los chamanes entran en contradicción entre sí sobre las modulaciones representacionales que el mundo puede asumir. Producen una antropología radicalmente personal, construida por individuos nativos. En este sentido, el detalle, la narración, las palabras proferidas, el contexto, pasan a ser pre-requisitos para tener un punto de vista sobre el mundo, que no tiene como objetivo la modelización de *una* sociedad o de *una* cultura, sino que se sustenta, sobre todo, en las experiencias individuales y los eventos únicos vividos por los narradores.

La experiencia por medio de la subjetivación de la personalización tiene por lugar privilegiado el esquema conceptual pirahã, puesto que dejando de representar (mediante el pensamiento y el acto), presentifica el Cosmos. La experiencia personal describe el Cosmos, vincula palabras y objetos, observaciones y su explicación, el pensamiento y el acto, creando y recreando un mundo que se presenta siempre inacabado, un eterno proceso de construcción. El Cosmos es, de esta manera, dependiente de alguien que lo viva, que lo experimente, para poder ganar el estatus de un discurso organizado.

Lo personal y lo social

Es necesario, por lo tanto, reconocer que pensar la experiencia personal, la personalidad o la individuación, siempre fue un desafío para la teoría antropológica. La construcción del concepto de representación produjo la propia idea de que lo personal y la individuación estaban estructuralmente ausentes de lo que sería la conceptualización de la sociedad o la cultura. Fue con Durkheim que vino a ser reconocida la irreductibilidad de lo “social” con respecto a lo psicológico, lo biológico y lo personal. En 1989 Durkheim (1989:4) afirmaba que: “es clarísimo que cualquier vida en común es imposible si es que no existen intereses superiores a los intereses individuales”.

Lo “social” pasó a ser considerado como un dominio que sobrepasa a los individuos y sus atributos psicológicos. El hecho que la representación fuese el producto de lo social sería la prueba de que la sociedad no es una colección de individuos, y que cualquier idea o práctica social no debe de ser explicada en términos de los deseos y los intereses personales. Buscando acentuar la irreductibilidad de lo social y la evasión de la experiencia personal, Durkheim elaboró una serie de dicotomías que marcan estructuralmente su pensamiento y la forma cómo debe ser interpretada una sociedad. Según Steven Lukes (1985), Durkheim construyó su obra justamente en reacción contra las tendencias individualistas, personalizantes de las sociedades modernas. Cabe anotar que el concepto de representación colectiva tiene una realidad autónoma, no se confunde con las características individuales que surgen de la experiencia personal. Según Durkheim, si un fenómeno tiene características distintivas *sui generis*, no puede ser explicado en términos de sus elementos constitutivos. El autor dice, “los hechos sociales *son sui-generis* en el sentido de que no pueden ser explicados en términos de hechos sobre individuos”. Esta es otra importante noción del pensamiento de Durkheim, la noción de “hecho social”. Estos deben ser estudiados “como cosas”, es decir, deben ser vistos como realidades externas al individuo e independientes del observador. La crítica de Caille (1998) es capital para entender la dimensión cultural de la definición de los hechos sociales como cosas, y las implicancias para la conceptualización de lo individual y de lo personal en la obra de Durkheim: “los hechos sociales no pueden más ser realmente considerados como cosas, ya que (...) la oposición entre cosas y personas sólo tiene sentido y alcance a los ojos de nuestro Derecho moderno, y que en los lugares donde éste no opera, es la mezcla de las dimensiones reales y personales que predomina”. Reconociendo que el individuo es una percepción de lo individual por el occidente, Marcel Mauss (2004), prefiere establecer que, aunque el individuo sea una entidad universal, es, por definición, constituido culturalmente. La noción de persona maussiana deriva de esta percepción sobre lo individual, o de una forma de sobrepasar lo individual en el sentido de que hasta lo individual es constituido culturalmente y socialmente. De esta manera, lo individual, o el individuo, en la aceptación maussiana, se opone a la persona, en el sentido de que el concepto de

persona parece ser una fórmula encontrada por Mauss para elevar lo individual a una categoría universal y, consecuentemente, a una formulación representacional. Esta percepción da sustento al individuo como una entidad que puede ser concebida culturalmente dando origen a la noción de persona, la cual es más una percepción del individuo a través de las diferentes culturas (*cross-culturally*) que una conceptualización sobre lo personal o la personalidad.

Vemos que el concepto clásico de sociedad (Strathern, 1996) se define como anti-individual en la forma como representa lo social. Según esta formulación, el individuo es algo a ser superado, sobrepasado, cuando se busca una representación modelo de los valores sociales. Parafraseando a Strathern en lo que se refiere a la conceptualización de la relación social y la sociabilidad (1996), lo individual puede ser considerado como uno de los *a priori* Kantianos, ya que su conceptualización es construida a partir del sesgo cultural occidental que asocia la idea de individual a la de individuo, derivando una percepción propia de lo personal en la construcción de los sistemas culturales. Dumont (1978) fue, sin duda, uno de los primeros en denunciar este sesgo occidental en la percepción de lo individual. Pero su conceptualización sobre la sociedad moderna contribuyó también para colocar en segundo plano a la preocupación sobre la conceptualización de lo personal. Para Dumont, el individualismo sería la expresión máxima de la distintividad, de la incesante creación de diferencias, concebible solamente en la sociedad moderna, puesto que se sustenta, justamente, en la idea, también moderna, de que existe un substrato común de no-distintividad, es decir, una ideología igualitaria que produce un sentido de compartir la misma esencia, aunque las apariencias sean por necesidad y por definición transformables. Esta percepción de la ideología moderna del individualismo fue construida casi como en negativo de la jerarquía de las castas en la India, transformándose en una hipérbola de lo que sería la sociedad tradicional, el holismo, o lo que muchas veces fue comprendido como un mundo sin espacio para la conceptualización de lo personal y lo discreto, o en que lo singular y la experiencia personal eran solamente considerados como hechos de la “palabra” y no de la “lengua”, es decir, eran solamente acontecimientos y no estructuras. Dumont (1978), siguiendo los pasos de Mauss (2004), trata lo individual, o la individualización, como una entidad universal restringida a las concepciones culturales, y por consecuencia, el individualismo sería la conceptualización cultural de lo personal en occidente. Circunscrito a la conceptualización cultural de lo que sería lo personal, su reflexión se sitúa más en el plano de las categorías del espíritu humano, suprimiendo, o reduciendo, lo personal y el proceso de singularización a un papel secundario en la significación social.

Hasta hoy, en la conceptualización sociológica contemporánea se percibe el *a priori* del individuo moderno rondando estas reflexiones. El concepto de “teoría de la estructuración” (*theory of structuration*) de Giddens (1979), o de “*habitus*” formulado por Bourdieu (1977:78), refleja la importancia de la conceptualización de lo personal

en la cultura, la sociedad o en una estructura social. La propia búsqueda de una prueba de la existencia de la vida social más allá de los llamados “actos individuales al azar” (*random individual acts*), buscando determinaciones de fuerzas sociales que estarían en primer plano de interés, revela de por sí sólo el lugar de lo personal en estos esquemas conceptuales. Aunque se reconozca la agencia humana (*human agency*) interactuando y transformando la estructura social, como lo hacen Giddens (1979) y Bourdieu (1977), los actos y la experiencia personal son pensados a partir del sesgo de la cultura propia y del individualismo moderno, reflejados como “actos al azar” (*random acts*) o como “agentes individuales” (*individual agents*) reproduciendo la estructura, o hasta transformándola. Los actos y los pensamientos surgidos de la experiencia personal estarían siempre orientados para la formación de “valores sociales”. Las acciones del día a día reforzarían y reproducirían las expectativas de lo que los sociólogos designan como fuerzas sociales o estructurales sociales.

Por lo tanto, vemos en esta rápida digresión sobre algunos pasajes de la teoría social, que lo personal tomado como sinónimo del individuo fue de cierto modo tratado con negligencia, y no tuvo un rendimiento conceptual positivo en la formulación de las teorías, ya que la orientación de la teoría sociológica buscaba mucho más la idea de colectividad como un sinónimo de sociedad, construida como tribus, castas, grupos corporados, que excluían la experiencia personal o la subsumían como una determinación socio-cultural (Rapport & Overing, 2000). La crítica a los conceptos de sociedad (Strathern, 1996) y de representación (Rabinow, 1999; Rapport, 1994) produce, a su vez, la crítica a la idea del individuo como una entidad discreta (aquí, en el doble sentido de la palabra, como discreción y como comedita con respecto a las reglas sociales). De esta manera, se iluminan otras áreas sensibles de significación, así como lo personal, lo singular, las emociones, y las subjetividades derivadas (Rapport, 1994). En este contexto, la experiencia personal puede dar sustento a un discurso posible sobre la cultura y la sociedad. Se puede concebir a la personalidad como una construcción de la subjetivación singular de experiencias, de momentos que no se repiten. La interacción y el pensamiento sobre lo social se realizan por y mediante la forma de subjetivar esta personalidad.

El contexto etnográfico

Los pirahã son 250 personas de lengua Mura, que habitan varias aldeas dispersas en las márgenes de los ríos Maici y Marmelos, en la Amazonía meridional brasilera.

Esta caracterización etnográfica enfocará solamente lo que considero crucial para pensar la productividad del pensamiento sobre lo personal (cf. Gonçalves 1993; 2001), como la singularidad corporal asociada a la concepción del feto, los nombres propios, las transformaciones del cuerpo y la emergencia de seres singulares en el cosmos, como los *abaisi*, los *kaoiiboge* y *toipe*, los sueños, el chamanismo y las narrativas del chamán, las relaciones de depredación y contra-depredación de los animales.

vegetales y humanos. Aunque aparentemente dispares, estos temas aparecen interrelacionados, demostrando la importancia del acontecimiento, del evento y de la experiencia en la cosmología pirahã.

Comencemos con la idea de la singularidad corporal asociada a la concepción del feto. El simbolismo del cuerpo entre los pirahã sigue de cerca la conceptualización encontrada en muchas sociedades amerindias: el cuerpo es pensado como un “envoltorio”, lo que envuelve principios vitales, en el caso pirahã, la sangre y el semen. El significado de la palabra *ibiisi* (“*bulto de sangre*”) parece asociar la sangre a una determinada forma corporal. Aunque los animales tengan sangre (*bi*), no son clasificados como *ibiisi*. Los *Ibiisi* son seres que tienen una forma corporal específica (referida como completa o perfecta).

El acto de concepción del feto, lo que posibilita la generación de un nuevo *ibiisi*, está disociado de la relación sexual. Cuando una mujer percibe que está embarazada, y la señal más evidente es la interrupción de la menstruación, busca, junto con su esposo o parientes próximos, recapitular los episodios recientes que podrían haber ocasionado la concepción. El momento de la concepción es descrito como un “susto”; una expresión *maiaga* (miedo) corresponde a la situación en que la mujer se sorprende de algo, provocando de esta manera la concepción. Los “sustos” son suscitados por situaciones bastante diversas: sea un pez que salta del agua durante un viaje en canoa, sea una fruta que cae de un árbol, a veces un animal que corre súbitamente en su dirección, una picadura de hormiga *marimondo*, un alimento caliente que quema la mano, una rama de árbol que se viene abajo, un tiro de escopeta, un plato que se quiebra al caer. Después de la concepción, de la instauración de la posibilidad de surgimiento de un nuevo *ibiisi* en el mundo, se inicia el proceso de fabricación del cuerpo, en el que las relaciones sexuales colaborarán para su producción.

Todos los *ibiisi* tuvieron su momento inicial, lo que posibilitó su existencia, lo que “asustó” a una mujer haciéndola concebir. De esta forma, cualquier persona sabe lo que permitió la constitución de su cuerpo y puede describir el evento y la cosa que lo produjo. Este evento inicial es asociado a un nombre que la persona llevará y que describirá lo que desencadenó su concepción: *Iahau* (bufeo) es el producto del “susto” que un bufeo le dio a su madre; *Toiapa* (*sucuriju* –serpiente) es el nombre de una muchacha cuya madre tuvo miedo de una *sucuriju*; *Pa’ ai* (*jatuarana*) es el nombre de un cuerpo resultante de una relación *maiaga* (susto) que una mujer estableció con un pez *jatuarana*. Los nombres *ibiisi* (*kasi ibiisi* – “nombre de cuerpo”) demarcan el momento de la concepción de un cuerpo; nombres que las personas cargan por toda la vida, hasta la extinción de sus cuerpos.

Por ser el producto de una singularidad, de un evento único que involucró no una especie animal o vegetal, sino individuos específicos de una especie, en una situación propia vivida por una mujer, los *ibiisi* son seres particulares dotados de

una singularidad característica inscrita en sus cuerpos. El concepto *ibiisi* no simplifica ni homogeneiza una clase de elementos (cuerpos) que se asemejan; apunta más hacia las diferencias que hacia las semejanzas. Cada *ibiisi* es un ser particular, producto y resultado de un acontecimiento, siempre diferente. Una forma de pensamiento de un “totemismo individual” que combina un individuo animal o vegetal con una persona (cf. Lévi-Strauss 1975:26).

Cada persona puede ser considerada como un ícono de una relación específica. Además del hecho que el feto marca una relación específica por medio de su fabricación realizada por su progenitores, el feto también es el producto directo, un ícono, de la relación de una mujer con los elementos que producen el susto, en el sentido que el evento como particularidad funda la posibilidad del cuerpo.

Es en este sentido que se explica el horror a los gemelos, pues el hecho que un mismo acontecimiento resulte en cuerpos idénticos implicaría nombres idénticos, aboliendo de esta manera cualquier posibilidad de diferenciación. Ser *ibiisi* es, antes que nada, ser producido por acaso, por un conjunto de diferencias, por situaciones que no se repetirán de la misma manera en el tiempo y en el espacio. Ser *ibiisi* es ser un accidente, un ser único que, por lo tanto, solo existe como singularidad.

No basta que haya un susto, un estado de miedo (*maiaagá: mai-enfermarse, aagá-tener*), para que una mujer conciba; también es necesaria una condición previa. La primera menstruación es la señal que una mujer ya puede concebir. Los pirahã dicen que la mujer solo produce *ibiisi* porque sale sangre de su vagina. Esta condición femenina indicada por el sangrado parece ser lo que asegura la producción y reproducción de los cuerpos. Es particularmente significativo el hecho que el momento más propicio al acto de la concepción, al accidente de la interacción de la mujer con el mundo, sea cuando está menstruando.

En la fabricación del cuerpo, la sangre de la mujer participa en la producción de otros elementos: la placenta (*apaohoe*) y el cordón umbilical (*pacu*). La placenta es concebida como el compañero del *ibiisi*, aquello que muere para que él pueda existir. Después del nacimiento del *ibiisi*, la placenta y el cordón umbilical son puestas a secar al sol; entonces, son enterradas en el mismo lugar en que el *ibiisi* nació. La placenta y el cordón umbilical se transforman en *kaoiiboge* y *toiipe*, es decir, tienen el mismo destino que los *ibiisi*, de los cuerpos. La placenta es concebida como un producto de la mujer, de su sangre, un exceso, que casi llegó a volverse un cuerpo, como enfatizan los pirahã. Por eso todos los *ibiisi* están irremediabilmente asociados a su placenta. El entierro de la placenta es el evento que marca el nacimiento del *ibiisi*, y que une una persona al lugar de entierro de su placenta, al mismo tiempo que produce otra singularidad en el *ibiisi*. La manera cómo los pirahã construyen la pregunta “¿dónde nacistes?” revela la importancia de la placenta y el modo como perciben: - “*higoo apaohoe hoikaiipa*” (“¿A dónde fue enterrada su placenta?”).

Con respecto a los nombres del cuerpo, tenemos una aún mayor singularización, cuando un nombre es atribuido a una parte específica del cuerpo, al pene y a la vagina. Los cónyuges llevan a cabo esta particularización, atribuyendo un nombre para el sexo de su pareja. De esta manera, antes del matrimonio tienen solamente nombres de cuerpo, después del matrimonio, también tienen nombres de sexo: nombres de vulva y nombres de pene. Estos nombres se modifican con cada nuevo matrimonio; singularizan no solamente al *ibiisi*, sino también a las relaciones que establece. Los nombres de sexo llevados por un *ibiisi*, cuentan la historia de sus relaciones sexuales, y consecuentemente, de sus matrimonios, de las diversas parejas que tuvo durante la vida.

Otra forma de marcar la singularidad del *ibiisi* es el modo como las prescripciones alimenticias son descritas. En vez de demarcar fronteras entre lo comestible y lo incomedible, entre clases de personas que pueden o no comer determinados alimentos, los pirahã relacionan individualmente cada persona a determinadas prescripciones, construidas a partir de la experiencia de comer animales y vegetales específicos.

Los pirahã admiten que son una colectividad de cuerpos (*ibiisi*) denominados *hiatsiíhi*, es decir, un tipo específico de cuerpo que habita el nivel intermedio del cosmos. En los demás niveles del cosmos existen otros cuerpos, *ibiisi*, con otras designaciones. A pesar de la singularización de los *ibiisi hiatsiíhi* como un tipo de cuerpo que habita el cosmos, los pirahã se conciben a sí mismos, los *hiatsiíhi*, como una suma y una mezcla de singularidades, resultantes de la mezcla de varios otros cuerpos (*ibiisi*) que viven en su nivel: los pueblos indígenas torá, tenharim, diario, kwahib, mura, y los “blancos”. Por consiguiente, si ser *hiatsiíhi* evoca la idea de semejanza, de hacer las cosas de un modo determinado, también evoca una mezcla de singularidades.

Pasemos ahora a la singularidad del *abaisi*, un ser que habita uno de los otros niveles del cosmos. Hay una vinculación entre los *ibiisi* y los *abaisi*: estos son producidos a partir de alguna interferencia en los cuerpos de los *ibiisi*. Cuando un *ibiisi* sufre un daño, algo que altera su forma corporal, surge un *abaisi*; un ser que guardará para siempre las características corporales alteradas de ese cuerpo. Esta alteración de la forma corporal del *ibiisi* que genera el *abaisi* puede ser descrita como un proceso de transformación entendida como una transgresión, un desorden, y al mismo tiempo, una creación. El *abaisi* es, por lo tanto, el resultado de una alteración accidental en la forma del *ibiisi*, del cuerpo. En este sentido, los *abaisi* resultan de una transformación del cuerpo, y corresponden a una alteración física producida por un acontecimiento que les dio origen. Todas las veces que unas personas se encuentran con un *abaisi*, indagan: “*hi goo kaisigiai hi*” (“¿Cuál es su nombre?”). Quieren saber el nombre para identificar su origen y el evento responsable por su producción. Por ejemplo, el *abaisi Iabuhu* tiene el pie corto; *Ooge* tiene la mano grande. La mayoría

de los nombres de *abaisi* describen sus defectos físicos. La misma lógica del acontecimiento es necesaria para la concepción de los seres *ibiisi* y *abaisi*.

Los *abaisi* encarnan, al mismo tiempo, la fórmula de la extrema singularidad y de la multiplicidad, una fusión entre el individuo y la clase. Todos los individuos que pertenecen a una misma clase de *abaisi* son, por definición, iguales, tienen una misma marca que los particulariza. Todos los individuos de la clase *Pahaibiihi* son altos y tienen el cabello negro. Los *Tahoe* son altos y tienen el cabello rojo, y cada uno se presenta a partir de sus singularidades corporales. Además que los *abaisi* son descritos por sus marcas corporales y por el lugar que habitan en el cosmos, también son particularizados por el tipo de bebida y comida que consumen, por sus adornos corporales y por la canción que entonan.

La primera vez que una persona recibe un nombre de *abaisi* es también la señal de que está adquiriendo la posibilidad de no ser solamente un cuerpo (*ibiisi*). Con el nombre de *abaisi*, el *ibiisi* adquiere la capacidad, aún latente, de transformarse en *kaoaiboge* y *toipe*. Los nombres de *abaisi* son encontrados por los chamanes durante sus contactos con los *abaisi*, y posteriormente, son fijados por el cónyuge. Cada matrimonio produce nuevos nombres de *abaisi*.

Los seres *kaoaiboge* y *toipe* son transformaciones póstumas, destino de los *pirahã*. Los *pirahã* describen el proceso de transformación en *kaoaiboge* y *toipe* de la siguiente forma: cada nombre de *abaisi* llevado por un cuerpo (*ibiisi*) da origen a un *kaoaiboge* y un *toipe*. Los *ibiisi* adquieren muchos nombres de *abaisi* durante su existencia (a cada matrimonio, por ejemplo) y pueden transformarse en función a cada uno de esos nombres. De esta manera, un *ibiisi* se prolonga en múltiples *kaoaiboge* y *toipe*. Desde el momento en que un *ibiisi* tiene un nombre *abaisi*, los chamanes pasan a acompañar las transformaciones y las andanzas por el cosmos de sus *kaoaiboge* y *toipe*. Los *kaoaiboge* y *toipe*, en estado de latencia, se liberan en los momentos en que el *ibiisi* está en estado de no-consciencia, o sea, cuando está durmiendo o cuando está sujeto a una enfermedad grave.

Es el estado de sueño, en el estar dormido, y no en los sueños, que es responsable por la liberación de los *kaoaiboge* y *toipe*. Cuando las personas están durmiendo, sus *kaoaiboge* y *toipe* vagan por el nivel *pirahã* del cosmos, interactuando con los demás *kaoaiboge* y *toipe* de otros *ibiisi*. En estas ocasiones, están sujetos a sufrir acciones capaces de adelantar sus transformaciones, hasta llegar al último estado de transformación: asumir la forma de un jaguar inmortal.

Cuando el *ibiisi* muere, los *kaoaiboge* y *toipe*, que aún no se han transformado completamente, que no vivieron hasta el final sus propias vidas y que, por lo tanto, están todavía en latencia en el *ibiisi*, son liberados definitivamente, pasando a habitar no solamente el nivel cósmico de los *pirahã*, sino también el primer nivel subterráneo. A partir de ese instante, pasan a vivir sus propias transformaciones.

sus destinos, que serán acompañados por el chamán. Cuando el chamán viaja al nivel subterráneo, entra en contacto con estos seres, y muchos de ellos comparecen al nivel pirahã.

El proceso de transformación en *kaoaiboge* y *toipe* se da a partir de los nombres de *abaisi* que tiene una persona. De esta manera, las transformaciones se multiplican, volviendo aún más complejo este sistema de transformaciones que engloba la vida y la muerte del *ibiisi*. El modo como son conducidas las transformaciones de esos seres acentúa la importancia de la singularización del cuerpo (*ibiisi*), puesto que un *ibiisi* da origen a una multiplicidad de singularidades. Los *kaoaiboge* y *toipe* se ramifican y se transforman en otros tantos que marcan una vez más la historia singular de ese *ibiisi*. Las transformaciones de los seres *abaisi*, *kaoaiboge* y *toipe* producen la historia particular de un cuerpo, lo que lo originó, sus matrimonios, sus relaciones con animales y vegetales y con los demás seres del cosmos.

Mientras que es durante el estado de sueño que se da la liberación de los *kaoaiboge* y *toipe*, cuando estos pasan a construir sus historias singulares vinculadas al cuerpo que les dio origen, es durante los sueños que la persona puede tener una experiencia que sería como una síntesis de la conceptualización de lo personal. Los pirahã no acostumbran contar sus sueños a otras personas, aunque sean capaces de reproducirlos en detalle. Los sueños son, por lo tanto, experiencias personales. La narrativa onírica construida habla de un ser específico que vivió esa experiencia, y la pronominalización “yo”, como el agente de una experiencia, se impone en la forma narrativa. Los pirahã producen un relato en que la experiencia personal es central, un relato onírico personal que describe relaciones particulares con los seres *abaisi*, *kaoaiboge* y *toipe*, con los animales, con las demás personas, marcando un momento en el proceso de la existencia del soñador y de sus relaciones con los seres del mundo concebidos a partir de la experiencia onírica.

El experimento y la experimentación hacen parte de una epistemología pirahã que valoriza el evento, el acontecimiento, el estar (más que el ser) en el mundo. El experimento permite la creación de nuevas cosas: las personas experimentan construir casas diferentes, confeccionar nuevos collares, pescar de una determinada manera, comer alimentos que antes no consumían. Es necesario experimentar, producir una primera vez, para que sean instituidos una forma y un modo de hacer las cosas. El “experimento” permite la creación permanente y la invención del Cosmos a partir de puntos de vista particulares.

La forma cómo los pirahã engendran y construyen las relaciones con los animales y vegetales a partir de relaciones recíprocas de depredación y contra-depredación puede también ayudar a la conceptualización de lo personal, ya que las relaciones de los pirahã con estos seres no puede ser simplemente descrita como una relación entre humanos y los mundos animales y vegetales, sino que debe ser descrita como una relación entre personas y seres particulares que tuvieran una interacción específica. Es durante la sesión de chamanismo que esta interacción se

vuelve concreta. El chamanismo se da durante la época seca, sobre todo cuando los pirahã ocupan las playas que se forman a lo largo de los ríos Maici y Marmelos. Se lleva a cabo durante la noche, cuando uno de los chamanes entra en el bosque y “cambia de lugar” con los muertos, con los seres que habitan los demás niveles del cosmos y/o con las transformaciones de los animales puestos a muerte por los pirahã. El resultado de este “cambio de lugar” engendra una serie de acontecimientos que estructuran un discurso singular, referido al momento particular y único de su ejecución; un discurso que narra la historia de un episodio.

El chamanismo pirahã coloca poco énfasis en la curación y se ocupa más en describir, desde un punto de vista particular, encuentros específicos. El siguiente caso es un ejemplo. Un bambú tacuara fue arrancado para servir de punta de flecha y para hacer collares. Pasados algunos días, el tacuara transformado se apareció ante la sesión de chamanismo:

-“Algún pirahã me arrancó y me cortó. Yo vine detrás de él, ahora. Vengo a decir que no se meta conmigo; que no haga flecha, no haga collar. Yo voy a picar al que me cortó. – ¿Quién me trajo? ¿Quién me arrancó? Preguntaba la transformación del tacuara.

Lo mismo sucedió en otra sesión ritual, cuando una taricaya y un tapir se aparecieron transformados, queriendo vengarse de los que habían iniciado una acción contra ellos. Veamos:

- “Yo soy esa taricaya que Hiabi mató y comió; me convertí *kaoiiboge*: soy bajo y ando sobre dos pies. Cuidado conmigo porque soy fuerte, sé pelear. El tapir viene detrás de mí, ustedes la mataron también. Ahora es un *kaoiiboge*”.

Llegó el tapir *kaoiiboge* y dijo:

- “Mi nombre es Aiaitaube. Este es mi nombre. Basta de comerme, yo soy valiente, yo quiero pelear. El que me mate va a defecar igual a mí y, por eso, va a morir. Ahora quiero dormir.”

Es importante subrayar que el propio discurso producido durante la sesión de chamanismo pone en evidencia el encuentro de diferentes percepciones sobre el Cosmos y por eso es un momento de interacción creativa, por excelencia. De esta manera, el chamanismo es un espacio de creación y de fabulación que no es menos conceptual por ser individualizado. Las sesiones describen acontecimientos particulares, elaboraciones específicas de determinadas situaciones vividas por las personas y de sus acciones en el mundo, las cuales producen a los seres que se aparecen en las sesiones.

El chamán es el que “habla” y también el que “cuenta”. El verbo *áhoa* empleado para expresar la actuación del chamán tiene este doble sentido, el de hablar y el de

contar. El chamán es quien enuncia un discurso sobre la cosmología. Aunque sean discursos distintos que asumen diferentes percepciones. Mientras los seres del Cosmos están en el nivel pirahã durante la sesión de chamanismo, el chamán “cambia de lugar” con ellos y se pasea por “otras tierras”. En este contexto, el chamán presenta literalmente la percepción de los demás seres y es desde esta perspectiva, la de los *ibaisi*, de los *kaoaiboge*, de los *toipe*, de los animales, a partir de la cual el Cosmos es recreado durante la sesión de chamanismo. Destaco aquí, que la noción de perspectiva y de punto de vista (cf. Viveiros de Castro 1996; Lima 1996), más que la de perspectivismo, me parece ser fundamental para la forma cómo los pirahã conciben el mundo, ya que se trata de puntos de vista particulares, o mejor dicho, de puntos de vista literalmente incorporados.

Si bien el chamán pirahã es, de hecho, un traductor, en el sentido que totaliza los puntos de vista de los seres del mundo a partir de su propio punto de vista sobre el mundo, él vuelve explícitos los problemas de traducción en la forma cómo presenta al mundo. De esta manera, la traducción que el chamán hace es su propia conceptualización personal, basada en su experiencia. Una personalidad que implica volver esta traducción radicalmente singular (Cf. Carneiro da Cunha, 1998).

Después de la sesión, el chamán asume su propia percepción del Cosmos, la del *ibisi*, la del ser humano, y es cuando enuncia el discurso sobre lo que presencié en los otros niveles del Cosmos. Cuenta lo que vio en las otras tierras. Así es cómo se construye el conocimiento y son difundidas las informaciones. El discurso después de la sesión se construye a partir de comparaciones, de “parecer”, construyendo relaciones entre su nivel y los demás, entre los distintos seres que los habitan. El chamán cuenta lo que vio, narra su experiencia, describe lo que presencié, los paisajes y los seres. La descripción de los niveles nunca se completa, está siempre a espera de otras informaciones para detallar un punto o profundizar un aspecto. No hay descripciones listas sobre cada uno de los niveles. Al contrario, las descripciones varían conforme al narrador. El discurso del chamán después de la sesión no es sino la conceptualización de lo personal, engendra un punto de vista particular sobre el mundo. El “experimento” y la idea de “parecer” expresan una determinada forma de crear personalidad en la descripción de los niveles. El parecer opera por comparación entre las cosas y por esto depende de quien establece la comparación. El “parecer” pone en relación a todos los elementos presentes en el cosmos, evidenciando un modo singular en el que el pensamiento presenta un mundo en que todo se “parece”, a pesar de que nada es exactamente igual: la arena de la playa es gruesa y “parece” fariña de yuca; la arena de la playa es negra y “parece” café; las nubes “parecen” papel; el agua de encima es gruesa y “parece” miel.

Forma privilegiada de expresar las ideas, el “parecer” permite de esta manera una presentación discreta del Cosmos, en que las palabras como largo (*pi'i*), corto (*tsioihii*), estrecho o pequeño (*óhii /kóhii*), fino (*áabi*), grande (*ógi*), ancho (*ibigái*),

abundan destacando la multiplicidad de sus formas y la singularidad de sus personajes y de sus paisajes. De esta manera, los animales, la vegetación, y los seres de los demás niveles del cosmos, son distorsionados, reducidos, aumentados, prolongados, extendidos y transformados.

En suma, en esta acepción, la cosmología surge concebida a partir de puntos de vista particulares, los de los chamanes que producen significados basados en sus experiencias, creando valores nuevos e interpretaciones, sin excluir necesariamente las incoherencias y contradicciones de sus discursos. Considero que lo que llamamos cosmología solo puede ser comprendido a partir de esta conceptualización del mundo, en que lo personal y lo singular tienen un papel preponderante.

Concibiendo lo personal y la personalidad

Pienso que esta forma de comprender y presentar los valores, las nociones y los conceptos a partir de lo singular, concibiendo lo personal, sobrepasa el material pirahã y va al encuentro de otras formas amazónicas de construir y de pensar la experiencia, el acontecimiento, o el evento y la individuación.

Entre los piaroa, por ejemplo, cuando un chamán, llamado *ruwang*, construye relatos particulares, como el relato que explica la enfermedad de un hombre debido al contacto con la orina de una huangana cuando tomaba baño, acentúa la relevancia del punto de vista particular, de donde, a su vez, proviene su poder y su efecto (Overing, 1995). De igual manera, los piaroa afirman su intención de pensar a partir de lo personal y de lo singular cuando dicen que las cosas hechas por una persona son sus “pensamientos” (*a'kwa*), y que por esta razón las cosas funcionan: una olla puede cocinar, una arma puede matar y hasta un niño es un “pensamiento” de sus padres (Overing, 1996). De esta manera, es en el cotidiano, por medio de estos “actos personales”, que se produce un sentido para las cosas en la forma como son referidas a un acto particular que involucra un creador y una creación propia, es decir, un momento constitutivo de su personalización.

La recurrencia de la evocación de las “estructuras performativas” de Sahlins (1987) para el paisaje amazónico, llama la atención, una vez más, dada la importancia de los actos que crean relaciones, en el sentido de que los actos (depredación o producción) hacen que surjan sujetos, personalizados, singularizados por los propios actos que les dieron origen. Las cosas y los seres son creados no simplemente por relaciones, sino por actos apropiados (Overing, 1996). Por eso, la importancia de lo cotidiano y de las relaciones íntimas, cargadas de personalidad, que son capaces de engendrar relaciones derivadas de actos que producen singularidades y personalidad, creando la vida social por medio de la experiencia. Por eso mismo, el parentesco amazónico puede ser percibido, literalmente, como un sistema de subjetividades (Gow, 1997), puesto que el parentesco es al mismo tiempo producto y productor de la historia.

Esta misma percepción, tal vez, pueda ser extendida para abarcar la concepción de los objetos en la Amazonía. Las personas impregnan las cosas de personalidad (“existencialidades”) en el momento mismo de su fabricación. Para los pirahã la palabra *kaisai* (*kai*-hacer, *sai*, nominalizador: *kaisai*=fabricador) es usada en el contexto de hacer un niño o hacer objetos. De este modo, *kaisai*, o fabricar, implica la idea de impregnar lo que es producido, una consustancialización que produce cuerpos y objetos. Y tal vez este sea el motivo por el cual los piroa dicen que los “pensamientos” también producen niños (Overing, 1996). De este modo, los objetos acumulan, vía su creador/poseedor, un quantum de personalidad, ya que están referidos a un sujeto que les dio “vida”, “existencia”, y tal vez sea por este motivo que son destruidos cuando muere su creador/poseedor. Dejan de tener existencia cuando no se refieren más a quien les prestó personalidad.

En Melanesia, las cosas son lo que “hace cuerpo la capacidad relacional de las personas” (Weiner 2001:4). Es decir, las cosas son parte de las personas pero pueden ser separadas de estas (*desechable*) cuando circulan hacia otras personas por medio del intercambio. Sin embargo, guardan su condición de ser parte de las personas que las poseían, lo que hace del acto del intercambio nada más que un movimiento de bienes que conecta a personas y hace relaciones. Es en este sentido que Wagner (1991:165) atribuye a los bienes fabricados/poseídos el valor de ser “relacionales e implicados en la congruencia que sostiene el rehacer de las formas humanas, los sentimientos y las relaciones”. Strathern resalta que para los melanesios lo importante es “la capacidad de las relaciones, no los atributos de las cosas” (Strathern 1988:79). La persona es constituida por un compuesto de relaciones, sobrepasa las fronteras del cuerpo constituido como una idea de unidad, y, de esta manera, las personas y los objetos serían la objetificación de las relaciones que una persona engendra. Por eso, la persona “al ser múltiple también es partible, una entidad que puede ser utilizada por partes en relación a otra” (Strathern 1988:185). La caracterización de la socialidad melanesia, fundada en una determinada concepción de lo que es una relación produce una persona partible, un “dividuo” relacional.

Al igual que la idea de lo “dividual” en Melanesia, la subjetivación de la personalidad en la Amazonía también resalta la esencia relacional del construir la socialidad. Sin embargo, en la Amazonía, la relación es el producto directo de la posibilidad de personalización, es decir, de impregnar algo (personas o objetos) de individualidad, de volverlos no solamente sujetos genéricos sino personas singulares subjetivadas, lo que sería la garantía y la posibilidad de una relación.

Si la máxima amazónica es convertir a los muertos en “otros” (Carneiros da Cunha, 1978), esta transformación expresa la importancia de la des-subjetivación de una personalidad. La forma de canibalismo funerario analizado por Conklin (2001) entre los wari, la idea de comer por compasión, acentúa el carácter personalizado de ese ser muerto, enfatizando que no se está comiendo a un cuerpo humano genérico

sino a un ser singular, que el acto de ingestión retira su subjetividad personalizada, una forma de “des-existencialización”. El proceso de “des-existencialización” engendra el proceso de olvido basado en la destrucción de su subjetividad personal en el mundo. Destruída su personalidad, retirada su subjetividad, este muerto deja de ser recordado pues su memoria personificaría en todo momento esa singularidad. Este proceso de «des-existencializar» una singularidad subjetiva, puede ser percibido, por ejemplo, en las expresiones de un informante de Conklin que asocian el entierro a la tristeza. El entierro, en oposición al canibalismo funerario, sería el ícono siempre presente del muerto, lo que le permitiría ser recordado, mientras la destrucción del cuerpo por el consumo es lo que permite el olvido (Conklin 1995:88).

Taylor (1993:654-55) señala la paradoja entre el acordarse y el olvidarse del muerto en la Amazonía, y su vinculación con procesos de personalización: al mismo tiempo que el muerto permanece personalizado, el muerto es “des-recordado” (*disremembering*) por los vivos que eliminan su nombre, su imagen y su historia. El muerto debe dejar de ser familiar para ocupar otro lugar, el de pareja social.

La noción de olvido es central para que el muerto pueda ser recordado como un ser social y no como una persona singular viviente. Lo que parece ser crucial en la argumentación de Taylor es que tanto el olvido como el recuerdo señalan una concepción de la personalidad debido a que, al ser olvidado, el muerto no es puesto en una categoría anónima de “miembros de clan”, por ejemplo, y su recuerdo no produce un “héroe histórico” ni un *exempla*. La personalización está presente en ambas formas de proceder, pero solamente el proceso de des-recordar, u olvidar, des-existencializa una imagen y, por lo tanto, una presentificación de su personalidad, por medio de su nombre, de su experiencia personal, de su historia. En este nuevo registro, el muerto puede transformarse, pasa a ser otro, aunque no menos personalizado, y actúa en otro registro de relaciones.

El problema del olvido del muerto para los pirahã me fue formulado con respecto a la ocasión de la muerte de tres personas de una familia, primero la madre, después el hijo pequeño y posteriormente el padre. Una cadena de muertes producidas por el no olvido. Después de la muerte de la madre, el pequeño no conseguía olvidarse de ella y murió de tristeza. Más tarde, su padre murió también porque no conseguía olvidarse de ambos, de su esposa y su hijo muertos. El recuerdo volvía presentes al muerto volviéndolo peligroso, atentando contra la vida de los que lo recordaban. Según esta acepción, el recuerdo de los muertos por los vivos es peligroso, como si anunciase su presencia entre los vivos y no permitiese que se transformasen en otras formas, en las cuales podrían mantener el contacto con los vivos con otro vínculo que los de *kaoniboge* y *toipe*, para transformaciones corporales y estados de ser distintos de los vivientes, aunque aún sean personalizados y referidos a tal cuerpo vivo que les dio origen.

La subjetivación en la Amazonía, construida conceptualmente a partir de las nociones de animismo (Descola, 2005) y de perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996),

recalca que los animales son concebidos como, o vueltos, sujetos, lo cual cualifica una posibilidad de relación con los humanos. En el caso pirahã, la personalidad es generada a partir de procesos que producen existencialidad, por medio de la experiencia, de las cosas y de los seres. En este sentido, no se trata solamente de una especie (animal o vegetal), de humanos o de objetos como sujetos genéricos, sino de procesos de creación y destrucción (transformación) que producen subjetividades personales (Descola 2005:78). En este sentido, no es el tapir en general el que produce maleficios, sino un tapir específico que hizo parte de un relato particular. De igual modo, una flecha o un arco están impregnados de existencialidad, en el sentido de que son el producto de una interferencia personal que les da un sentido propio, apartándolos de una noción de especie genérica, o sujeto genérico, atribuyéndoles un sentido de subjetividad personal relacionable. Un punto importante es que aunque lo ingerido debe de ser des-subjetivizado (Fausto,2002), la retirada de su aspecto subjetivo, de agente, enfatiza, por otro lado, un acto particular, la depredación, un encuentro específico que produjo una personalidad en la que una singularidad depredada adquiere existencialidad. En este sentido, la depredación no es un acto genérico contra los animales, sino un acto personal que singulariza a ese ser particular, el cual adquiere, a su vez, una fuerza reactiva. Cuando la ética alimentaria pirahã privilegia a los peces, en general, y a otros animales con poca sangre, está, de alguna manera, concibiendo genéricamente la virtualidad de la subjetivación de esos seres y de su peligro. Pero, al mismo tiempo concibe el acto personal del depredador como lo que produce la construcción de la personalidad al instaurar regímenes de subjetivación, lo cual resulta, a su vez, en regímenes de relaciones construidos a partir de actos singulares derivados de la experiencia personal.

Parece que la relación entre sujeto-objeto no es evidente en este contexto, ya que la virtualidad conceptual, el *a priori*, es siempre una relación entre sujetos. En este sentido, se puede afirmar con Weiner (2001:78) que “las relaciones sujeto-objeto no agotan nuestras maneras de ser en el mundo”, y que este valor de ser en el mundo deriva de la experiencia y de la forma de subjetivación o conceptualización del mundo.

Retomemos ahora un problema propuesto por Thorstein Veblen (1914:58-59), retomado por Diggins (1977:129) cuando discute el animismo y el origen de la alineación. Veblen señala dos formas diferentes de construir la relación cuando se parte de dos concepciones distintas de formular la pregunta con respecto a las cosas (animales, vegetales, objetos), ya sea: “¿qué puedo hacer con él?” o “¿Qué puede hacer por sí mismo?”. Dos formas de construir una relación social: las cosas nada más que como efectos de una acción humana, o las cosas como sujetos de interacción con los humanos. La segunda alternativa, considerada por Veblen como la forma animística de construir la relación social, enfatiza el aspecto de relacionabilidad (*relatedness*) del animismo, resaltado por Bird-David (1999). En un universo poblado virtualmente por personas (humanos, animales y cosas), lo que existe es un mundo relacional que solamente puede entrar en operación a nivel de la experiencia. Si la

indistinción es generalizada, la distintividad, la singularidad, es garantizada por la experiencia que subjetiva una personalidad, apuntando no hacia la posibilidad de una relación social entre personas y cosas, sino hacia la calidad de esta relación social, calidad que es concebida a partir de una experiencia, la del ser en el mundo que personaliza y califica a los sujetos que interactúan en este mundo. En este sentido, si es que es la condición propiamente del sujeto extendida a todos los seres, la que sería *sui generis* o la *raison d'être* de los amazónicos, la cualidad de esta relación de sujeto accionada desde el punto de vista de la experiencia constituye singularidades subjetivadas, y, por lo tanto, relacionables. En suma, el proceso de “convertir en otro” (*othering*), hacer otro, es una des-subjetivación del sujeto (Kelly, 2001), así como una desubjetivación de una singularidad, de una personalidad.

Taylor (1995:206) nos advierte, a partir del material jíbaro, que la cuestión de la personalidad estaría anclada en el sentido de una singularidad de la forma. Esto no significa que los shuar “se vivencian a sí mismos como una singularidad genérica”. Si la singularidad es reconocida en la forma corporal, esta singularidad no le da a los shuar una subjetividad, puesto que “la subjetividad, sin embargo, es principalmente un asunto de refracción: toma sus fuentes en el sentido que uno tiene de la percepción que los otros tienen de uno”. Llegamos aquí al problema central de cómo asociar personalidad y subjetividad. Para los pirahã, así como para muchos amazónicos, la cuestión se presenta a partir de lógicas complementarias. Aunque, por un lado, el universo adquiere sentido de la semejanza y, consecuentemente, de una subjetivación genérica vía una sustancia vital (*etoibii*) común a todos los elementos y los seres del cosmos; por otro lado, hay un acentuado esfuerzo de crear personalidad, especialización, por medio de las formas corporales distintas del mundo (siguiendo aquí el mismo principio del perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996), que tiene por mayor implicancia la idea que la diferencia está en el cuerpo. Sin embargo, los pirahã enfatizan que si existen seres y elementos homólogos o análogos (instituidos por la noción de “parecer” (*igiabisai*), no existen seres exactamente iguales. De esta manera, la semejanza no sería el equivalente de la indiferencia. Al contrario, lo semejante, o lo parecido, instituye a nivel infraestructural la singularización de los seres y los elementos del Cosmos, siguiendo la máxima de los pirahã según la cual “nada es igual pero todo se parece”. Un sistema clasificatorio orientado hacia la producción no solamente de diferencias sino también de singularidades, de personalidades. Las singularidades son productos directos de una relación (los cuerpos y sus creaciones, destrucciones y transformaciones) entre otras tantas singularidades. En este sentido, para instituir la personalidad es necesario un evento, una experiencia, una actuación en el mundo que implica insertar la creación y la destrucción de los seres y elementos en regímenes de subjetividad. Por lo tanto, la subjetividad para los pirahã solamente puede ser pensada por medio de sujetos incorporados, personalizados. Volverse sujeto no es solamente una forma en que el pensamiento procede a clasificar, sino una forma de producir una personalidad a partir de una experiencia. Por lo tanto, personalización produce subjetivación.

En este sentido, el proceso de personalización de la existencialización creando subjetivación, hace que los objetos, animales, enemigos, humanos y no-humanos, se vuelvan sujetos (tomados como personas, singulares) relacionables. Más que extender la humanidad hacia las fronteras de lo que sería considerado no-humano, los amazónicos estarían impregnando el mundo de subjetividades a partir de una lógica de la personalización, lo que Gow (1991:151) precisamente llamó de “la importancia de las relaciones personales y de la experiencia en una epistemología”. Por este motivo, en la Amazonía es prácticamente imposible definir conceptos puros e inequívocos desde un punto de vista abstracto, como la concepción del enemigo, animal, afín, pariente, sujeto, objeto, humano. Es siempre necesario recurrir a una forma de personalización, particularización para que estas entidades adquieran sentido por medio de la experiencia. De esta manera, es posible percibir que para los amazónicos, la cuestión de fondo que ocupa su pensamiento y que puebla su representación del mundo, es el modo como se impregna (y se retira) existencialidad a las cosas y a los seres, formas de construir o no relaciones, es decir, el modo como se convierten en cosas y personas singulares y ,por lo tanto, subjetivas por medio de un proceso de personalización que transforma a afines en parientes (Overing, 1975); a muertos en “otros” (Carneiro da Cunha 1978); a pájaros femeninos y pájaros masculinos en hombres y mujeres (Belaunde, 2001); a parientes en humanos (Gow, 1997); enemigos en familiares (Fausto, 2001); a animales y vegetales en sujetos (Descola, 1986); a objetos (con su agencia) en sujetos (Lagrou , 1998); a humanos en dioses (Viveiros de Castro, 1986). En este contexto, la relación y subjetivación significa generar procesos de personalización, de construir singularidades que dependen de la experiencia. Las relaciones sociales no prefiguran sino que son configuradas a partir de los procesos de existencialización de las cosas y de las personas al ser construidas las marcas de la personalidad en la Amazonía.

Bibliografia

Basso, Ellen

1995 *The Last Cannibal: a south american oral history*. Austin, University of Texas Press.

Belaunde, Luisa Elvira.

2001 *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-pai de la amazonía peruana*. Lima, CAAAP.

Bird-David, Nurit.

1999 "Animism" Revisited.. Personhood, enviromental and Relational epistemology. *Current Anthropology*, 40: 67-91.

Bourdieu, Pierre.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press

Caillé, Alain.

1998 *Nem holismo, nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva*. RBCS,13 (38): 5-38.

Carneiro da Cunha, Manuela.

1978 *Os Mortos e os Outros*. São Paulo, Hucitec.

Carneiro da Cunha, Manuela.

1998 Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana* v.4 n.1.

Concklin, Beth.

1995 Thus are our bodies, thus was our custom: mortuary cannibalism in an amazonian society. *American Ethnologist*, vol 22(1): 75-101.

Conklin, Beth.

2001 *Consuming Grief. Compassionate cannibalism in an amazonian society*. Austin, University of Texas Press.

Descola, Philippe.

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris Edition de la Maison des Sciences de L'Homme.

Descola, Philippe.

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

Diggins, John P.

1977 Animism and the origin of alienation. The Anthropological perspective of Thorstein Veblen. *History and Theory* Vol 16(2): 113-136.

Dumont, Louis.

1978 *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard.

Durkheim, Émile.

1898 L'individualisme et les intellectuels. *Revue Bleue*, 4e série, t. X, pp. 7-13.

Fausto, Carlos.

2001 *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.

Fausto, Carlos.

2002 Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2).

Giddens A.

1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley. University of California Press.

Gonçalves, Marco Antonio.

1993 *O significado do nome. Nomenclatura e cosmologia Mura-Pirahã*. Rio de Janeiro, Sette Letras.

Gonçalves, Marco Antonio.

2001 *O mundo incubado. Ação e criação e uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

Gow, Peter.

1991 *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.

Gow, Peter.

1997 O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3 (2): 39-65.

Kelly, José Antonio L.

2001 Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana* 7(2).

Kracke, Waud.

1978 *Force and persuasion. Leadership in an amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press.

Kracke, Waud.

1991 Languages of dreaming: anthropological Approaches to the study of dreaming in other cultures. Gackenbach, J; Sheikh, A. (orgs), *Dream Images: a call to mental arms*. New York, Baywood Publishing Company, Inc.

Lagrou, Els.

1998 *Corpos, caminhos e duplos. Uma abordagem perspectivista da identidade e da alteridade entre os kaxinawa*. Tese de Doutorado- FFLCH, Universidade de São Paulo.

Levi-Strauss, Claude.

1964-1970 *Mythologiques (I,II,III,IV)*. Paris, Plon.

Levi-Strauss, Claude.

1975 O Totemismo Hoje. Petropolis, Vozes. Lima, Tânia Stolze. O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 2 (2): 21-48.

Lukes, Steven.

1985 *Emile Durkheim: his life and work*. Stanford, Stanford University Press.

Mauss, Marcel.

2004 Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Cosac & Naif.

Oakdale, Suzanne

2002 Creating a continuity between self and other: first-person narration in an amazonian ritual context. *Ethos* 30(1/2):158-175.

Overing, Joanna.

1975 *The Piaroa. A People of the Orinico Basin*. Oxford, Clarendon Press.

Overing, Joanna.

1989 Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society. G. Jahoda e I. M. Lewis (eds.), *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. London: Croom Helm. pp. 169-192.

Overing, Joanna.

1995 The play of affixes and creation of knowledge among the Piaroa of Venezuela. (Draft copy, St. Andrews University).

Overing, Joanna.

1996 Under the sky of the domesticated: in the praise of everyday. Discurso inaugural de la Cátedra de Antropología Social en la Universidad de St Andrews.

Rabinow, Paul.

1999 Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Rapport, Nigel.

1994 *The prose and passion: anthropology, literature and writing of E.M.Foster.* Manchester, Manchester University Press.

Rapport, Nigel; Overing, Joanna.

2000 *Social and Cultural anthropology. The key concepts.* London, Routledge. (Verbetes: Society, Individual)

Rivière, Peter.

1984 *Individual and society in Guiana.* Cambridge, Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall.

1987 *Islands of History.* London: Tavistock.

Strathern, Marilyn.

1988 *The gender of the gift. Problems with woman and problems with society in Melanesia.* Berkeley, University of California Press.

Strathern, Marilyn.

1996 The concept of society is theoretically obsolete. Ingold, T. (Ed.), *Key debates in Anthropology*, London, Routledge.

Taylor, Anne-Christine.

1993 Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, n.s., 28(4):653-678.

Taylor, Anne-Christine.

1995 The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 2:201-215.

Urban, Greg.

1989 The 'I' of discourse in Shokleng. *Semiotics, self, and society*. B. Lee and G. Urban (eds.). pp. 27-51. Berlin, Mouton de Gruyter.

Urban, Greg.

1996 *Metaphysical Community: the interplay of the senses and intellect.* Austin, University of Texas Press.

Veblen, Thorstein.

1914 *The instinct of Workmanship.*

Viveiros de Castro, Eduardo.

1986 *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS.

Viveiros de Castro, Eduardo.

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2):115-144.

Wagner, Roy.

1991 The fractal person. M. Godelier and M. Strathern (eds), *Big Men and Great Men*. Cambridge: cambridge university press.

Weiner, James.

2001 *Tree Leaf Talk. A Heideggerian Athropology*. Oxford: Berg.

ALMAS SENSUALES: MODOS INCORPÓREOS DE SENTIR Y CONOCER EN LA AMAZONÍA INDÍGENA*

Fernando Santos Granero

Los yanesha de la Amazonía peruana estarían de acuerdo con Aristóteles y Santo Tomás de Aquino en que el conocimiento sólo puede ser obtenido a través de la percepción sensorial. Sin embargo, estarían en desacuerdo sobre qué exactamente significa 'percepción sensorial'. En la tradición occidental los sentidos son considerados como el modo 'fisiológico' de percepción. Sólo podemos conocer, se dice, a través del cuerpo y sus sentidos: vista, oído, olfato, tacto y gusto. En contraste, los Yanesha consideran los sentidos corporales como medios imperfectos de conocimiento, incapaces de percibir la verdadera dimensión espiritual del mundo. Sólo uno de los componentes incorpóreos del ser, *yecamquëñ* o 'nuestra vitalidad', está dotado de las facultades sensoriales que permiten tener una percepción correcta y, con ello, la posibilidad de obtener un conocimiento 'verdadero'. Es por esta razón que, desde el punto de vista yanesha, las vitalidades son sensuales mientras que los cuerpos son en cierta medida insensibles. Este artículo explora los modos incorpóreos de percepción y conocimiento de los Yanesha, así como sus teorías de percepción y su jerarquía de los sentidos. El objetivo es abogar por una renovada antropología de los sentidos en los estudios amazónicos, así como proponer una revisión crítica de la noción de 'perspectivismo'.

Yanesha people of eastern Peru would agree with Aristotle and St. Thomas Aquinas in that knowledge can only be achieved through sense perception. They would, however, disagree on what exactly 'sense perception' means. In the Western tradition the senses are considered to be the 'physiological' modes of perception. We can only know, it is asserted, through the body and its senses: sight, hearing, smell, touch, and taste. In contrast, yanesha people view bodily senses as imperfect means of knowing, unable to grasp the true, spiritual dimension of the world. Only one of the non-corporeal components of the self, *yecamquëñ* or 'our vitality', is endowed with the sensory faculties that allow for a correct perception, and thus for the possibility of 'true' knowledge. It is for this reason that, from a yanesha point of view, vitalities are sensual, whereas bodies are considered to be somewhat insensible. This article explores yanesha non-corporeal modes of sensing and knowing, as well as their theories of perception and sensual hierarchies. My purpose is to advocate for a renewed anthropology of the senses in Amazonian studies, as well as to propose a critical revision of the notion of Amerindian perspectivism

* Originalmente publicado en el Volumen especial de *Tipiti* en homenaje a Joanna Overing (en prensa) Traducido del inglés por Luisa Elvira Belaunde.

Tuve mi primera lección sobre la teoría yanesha de la percepción mientras pescaba en el río Palcazu, una noche oscura de mayo de 1977, junto con Matar, jefe tradicional de Camantarmas y mi auto-proclamado mentor. Era por entonces un estudiante de licenciatura haciendo trabajo de campo por primera vez entre los yanesha de la Selva Central y había estado en el área alrededor de dos meses. Cansado de mis muchas preguntas y del hecho de que constantemente enredaba mi línea de pescar con la suya, Matar me sugirió discretamente que me fuese a sentar un poco más lejos, donde, me aseguró con gran entusiasmo, había un fantástico sitio para pescar. Mientras estaba ahí, solo, mascando hojas de coca y fumando sin parar para disipar el aburrimiento, comencé a escuchar gente cantando una hermosa canción. Era una canción *sherareñets* perteneciente al estilo femenino de cantos sagrados *coshamñats*. Las voces de las cantantes estaban acompañadas de música de carrizo o flauta de pan, conocida como *requërqueñets*; sus voces soprano se fundían suavemente con los sonidos agudos de las dos flautas principales y el tono más grave de las flautas grandes que las acompañaban.

Aunque aún tenía dificultades para orientarme en las muchas curvas y vueltas del río Palcazu, estaba seguro que Shecor, el hermano mayor de Matar, vivía justo en la orilla del frente de donde estábamos pescando. Mientras escuchaba cautivado la música, me acordé que la hija de Shecor había sido ritualmente recluida hacía cinco semanas tras tener su primera menstruación. Debía salir de su reclusión la próxima luna llena. Sus padres me habían dicho que querían que yo estuviera presente en su fiesta de 'salida'. Por esa razón me extrañaba que hubieran decidido hacer la fiesta antes de lo planeado y me sentía un poco desilusionado por no haber sido invitado.

Después de escuchar la música por un rato, decidí preguntarle a Matar si es que sabía algo sobre la fiesta. Cuando lo hice, me miró desconcertado. ¿"Qué fiesta?" – me preguntó. "La de la casa de Shecor al otro lado del río" – le contesté; "¿No escuchas la música?". Con una expresión aun más extrañada y alarmada, Matar me dijo que al otro lado del río no vivía nadie y que él no escuchaba música alguna. Pensé que estaba haciendo como que no escuchaba la música para evitarme la mortificación de no haber sido invitado a la fiesta, pero sus acciones posteriores enseguida me demostraron que no estaba fingiendo. Me dijo que guardara mi línea de pescar rápidamente y me preparara para partir de inmediato. Cuando le pregunté por qué, me rogó que me quedase callado. Después de juntar nuestras cosas de manera apresurada, saltamos a la canoa y en absoluto silencio nos deslizamos río abajo hasta llegar al puerto de su casa.

Solamente cuando nos encontramos a salvo en su casa, sentados junto al fogón y mascando un nuevo puñado de hojas de coca, me dijo Matar que lo que había escuchado no eran voces humanas sino el canto de Pcooy, una clase de seres subacuáticos que los Yanesha llaman *sirenas* en castellano. Escuchar a Pcooy, me dijo

no es solo raro sino muy peligroso. Normalmente imperceptibles durante el día, las sirenas solo se revelan a los pescadores solitarios. Lo hacen para seducirlos. Si el pescador incauto escucha las canciones seductoras de Pocoy y la llama, ésta se aparece bajo la forma de una hermosa mujer rubia. Dichos encuentros son, por lo general, fatales. Bellamente pintada, perfumada con semillas fragantes, vestida con túnicas brillantes, hablando con un tono de voz acariciante, dulce de probar, y suave de tocar, Pocoy se apodera de los sentidos del hombre al que escoge. Envuelto por sus encantos, el hombre pierde su poder de voluntad y cae bajo el hechizo de Pocoy, cuyo único deseo es llevárselo para convertirlo en su amante en su mundo sub-acuático.

Es por esta razón que Matar estaba tan ansioso por irse. Si no me hubiese ido mientras aún tenía la voluntad para hacerlo, me explicó, podría haber sentido la tentación de comunicarme con la sirena. Y si lo hubiese hecho, nunca hubiera podido regresar a mi casa. No sé exactamente qué fue lo que pasó esa noche. ¿Realmente escuché a una sirena? ¿Tuve una alucinación acústica? ¿O todo lo que pasó no fue más que un engaño de mis sentidos? Sea como fuere, esa noche aprendí mucho sobre cómo los yanasha ‘conciben’ el mundo y, sobre todo, sobre cómo ‘perciben’ el mundo. En los meses siguientes habría de aprender mucho más.

En este artículo presento los principios en los que se sustenta la teoría yanasha de la percepción y el conocimiento y discusión como dicha teoría contrasta de maneras importantes con la nuestra. Mi propósito es abogar por una renovada antropología de los sentidos en los estudios amazónicos (Véase Howes 1991, 2005), así como proponer una revisión crítica de la noción de ‘perspectivismo’. Al hacer esto, me adhiero a lo que considero es uno de los argumentos más poderosos de Joanna Overing (1985) en su obra *Reason and Morality* (*Razón y moralidad*). En este texto la autora sostiene que “La humildad se alcanza únicamente mediante la familiaridad con las epistemologías y las ontologías de otras culturas, una familiaridad conseguida por medio de la rica etnografía que se obtiene cuando se toma seriamente en cuenta lo que otros dicen sobre sus mundos sociales”. Desde entonces me he regido por este precepto.

El ser y sus componentes

Las ideas yanasha sobre el ser y sus sentidos son mucho más complejas que las que prevalecen en las sociedades occidentales. Desde su punto de vista, todo individuo está compuesto de un cuerpo y dos entidades incorpóreas: *yecamquiñ* (‘nuestra alma/vitalidad’), y *yechoyeshem* (‘nuestra sombra’). El cuerpo es concebido como la dimensión material del ser. El término *chetsots*, que significa tanto ‘carne’ como ‘cuerpo’, pone énfasis en la cruda materialidad del cuerpo. A otro nivel, sin embargo, los yanasha conciben el cuerpo como una túnica que envuelve sus elementos no-corporales. Esta concepción alude a las largas túnicas de algodón – *cashemuets* (fem.), *shetamuets* (masc.)- que los yanasha usaban a diario hasta hace poco y que aún usan en la intimidad de sus casas o en ocasiones formales. Esto no es

sorprendente, ya que envueltos en sus túnicas, los hombres y mujeres yanesha se convierten en sus túnicas (ver figura 1).

En contraste con lo que Viveiros de Castro (1998: 471) sugiere para los pueblos amerindios en general, según los yanesha la relación entre cuerpos y túnicas no es metafórica sino literal: los cuerpos son túnicas y las túnicas son cuerpos. Esto es confirmado por las narraciones míticas y las creencias chamánicas. Al final de los tiempos míticos, los humanos retuvieron sus túnicas –es decir, sus cuerpos/túnicas humanos- mientras que las túnicas decoradas de los animales, los espíritus y los otros espíritus fueron transformadas en sus cuerpos actuales. Así, se dice que las placas del armadillo, las manchas del jaguar y la negrura del paujil derivan de los diseños y colores de sus túnicas míticas. Es más, los yanesha aseguran que cuando los chamanes consumen narcóticos o sustancias alucinógenas, sus almas/vitalidades viajan a otros planos del mundo, dejando sus ‘túnicas’ –nuevamente, en el sentido tanto de cuerpo como de túnica- atrás. Si sus almas son atrapadas o devoradas mientras se encuentran viajando por estos sitios, se cree que sus cuerpos se marchitan y el chamán muere.

Los yanesha consideran al cuerpo y sus sentidos como importantes fuentes de información y medios de comunicación con el mundo material. Sin embargo, piensan que los sentidos corporales son incapaces de percibir la dimensión espiritual, normalmente escondida, que subyace al mundo visible. Ni siquiera los chamanes pueden percibir la dimensión espiritual de las cosas mediante sus sentidos corporales (Véase Viveiros de Castro 2004b: 465 y Vilaça 1992: 66, 81, para nociones diferentes



Figura 1:
Los cuerpos son túnicas y las túnicas son cuerpos

entre otros pueblos amerindios). Estos sentidos son, por lo tanto, concebidos como medios inadecuados para adquirir/producir conocimientos significativos. Esta tarea solo puede ser llevada a cabo por los componentes incorpóreos de una persona. No obstante, los yanesha afirman que existen importantes diferencias entre estos componentes en términos de su conexión con el cuerpo, sus capacidades sensoriales y su habilidad para la producción de conocimiento.

Se dice que *yechoyeshem*, ‘nuestra sombra,’ está permanentemente conectada al cuerpo mientras la persona de la que es parte se encuentra con vida. Su manifestación visible, tal como lo indica su nombre, es la sombra de una persona. Al igual que las sombras, las cuales son totalmente dependientes de los cuerpos de los que son una proyección, *yechoyeshem* está privada de conciencia propia, voluntad y sentidos. Como tal, es incapaz de percibir el mundo y generar conocimiento. Solamente al morir la persona de la que son parte, las sombras se liberan de la tiranía del cuerpo; y solamente entonces adquieren voluntad propia y algunas de las capacidades sensoriales de los cuerpos a los que habían estado conectadas. Llamadas *choyeshemats*, o ‘sombras errantes’, estos ex-componentes de seres humanos se quedan a veces cerca de donde solía vivir o donde murió el finado, penando y aterrorizando a los vivos.

En cambio, se dice que *yecamquëñ*, un término que a menudo los yanesha traducen al castellano como ‘nuestra alma’, está dotada de las mismas capacidades sensoriales del cuerpo. De hecho, los yanesha consideran que es el alma/vitalidad la que confiere facultades sensoriales al cuerpo. Afirman que *yecamquëñ* es la manifestación individual del alma de las divinidades creadoras de las categorías *yato* (‘nuestro abuelo’) y *yompor* (‘nuestro padre’). Conocida como *camuequeñets*, esta alma genérica es concebida como la fuente primordial de toda vida en el cosmos. Por lo tanto, *yecamquëñ* es concebida como la manifestación humana individualizada de la fuerza de vida que los dioses creadores comparten con todos los seres vivos. Es esta dimensión incorpórea del ser la que infunde vida al cuerpo y le permite tener tanto una ‘vida de los sentidos’ como una ‘vida de los pensamientos’ (Overing 2006). Sin ella, los cuerpos no serían más que pura materia despojada de vida al igual que las túnicas a las que son equiparados. En la medida en que los yanesha aseguran que *camuequeñets*, el alma genérica divina, está compuesta de aliento/fuerza vital, la mejor traducción del término *yecamquëñ* es ‘nuestra vitalidad’ más que ‘nuestra alma’.

Yecamquëñ tiene dos manifestaciones. La primera, la vitalidad propiamente, es capaz de desprenderse del cuerpo y vagar por éste y otros niveles del multiverso. Tiene la misma forma y fisonomía de la persona de la que hace parte y, en este sentido, se puede decir que desde un punto de vista yanesha, la ‘persona’ y sus componentes tienen una naturaleza ‘fractal’ (Luciani Kelly 2001). Sin embargo, en contraste con otros pueblos amazónicos, los yanesha sostienen que las vitalidades

están hechas de aliento/fuerza divina y por lo tanto carecen de corporalidad.¹ Por esta razón, las vitalidades no tienen límites fijos y pueden difundirse hacia los objetos que están en contacto prolongado con un individuo, como sus adornos. En contraste, la segunda manifestación de *yecamquëñ* es inseparable del cuerpo. Bajo la forma de un pequeño homúnculo, este componente del ser se ubica en las pupilas de la persona de la que hace parte. Cuando nuestra vitalidad se desprende para ir a pasear por el mundo, la parte no separable – llamada *pacheñmer*, ‘su ser-como-gente’- se queda cuidando el cuerpo, el cual, privado de su fuente de vida, es vulnerable a todo tipo de accidentes y ataques sobrenaturales.

Al igual que el cuerpo, nuestra vitalidad está dotada de capacidades sensoriales. Pero según los Yanasha, mientras los sentidos del cuerpo sólo perciben la túnica de las cosas, es decir, su apariencia material, los sentidos no-corporales de nuestras vitalidades son capaces de percibir las cosas como ‘realmente son’. En otras palabras, pueden percibir la dimensión espiritual de las cosas, lo cual, en términos perspectivistas, es lo mismo que decir que pueden percibir a los animales, espíritus y otros seres no-humanos como estos seres se perciben a sí mismos, es decir, como seres humanos. Cabe notar que en contraste con otros pueblos amerindios (Viveiros de Castro 2004b: 468), los yanasha le atribuyen esta capacidad a todos los seres humanos y no solamente a los chamanes. Reconocen tres circunstancias en que nuestras vitalidades se encuentran libres para ejercer sus capacidades sensoriales y por lo tanto involucrarse en procesos cognitivos: 1. cuando la gente duerme; 2. durante vigilias rituales; y 3. tras consumir narcóticos o alucinógenos. Desde una perspectiva occidental, bajo estas circunstancias los sentidos corporales se encuentran disminuidos, atontados o sobre-estimulados. Desde una perspectiva yanasha, estos sentidos son simplemente dejados atrás, junto con el cuerpo, permitiendo así la activación de los sentidos de las vitalidades desencarnadas o desencarnadas. Debe notarse, por lo tanto, que la teoría yanasha de la percepción no está construida sobre la base de una oposición entre ‘cuerpo’ y ‘vitalidad’, sino más bien sobre la base del contraste entre las facultades sensoriales de las vitalidades encarnadas y desencarnadas –o, tal como lo pondría Stolze Lima (2000: 48), “entre la realidad del sujeto y la realidad de su alma.” Desde este punto de vista, las almas/vitalidades son las que dotan a los individuos con la capacidad para llevar una vida sensual. Mientras que las vitalidades encarnadas solo pueden percibir la túnica de las cosas, las vitalidades desencarnadas pueden percibir su dimensión espiritual de forma humana.

¹ Al igual que Wittgenstein (1974), algunos autores (Viveiros de Castro 1998; Stolze Lima 1999: 122) conciben a las almas no como entidades inmateriales, sino como seres humanos. Desde este punto de vista, la equivalencia entre cuerpo y alma –en la medida que el cuerpo humano es visto como una suerte de fotografía del alma humana- le confiere a las almas cierto grado de corporalidad. Aunque los yanasha estarían de acuerdo en que las almas no son inmateriales, los mismos trazan una clara distinción entre la materialidad cruda y limitada de *chetsots* (cuerpo-en-tanto-carne) y la materialidad ligera y difusa de *yecamquëñ* (vitalidad-como-aliento/fuerza). Es por ello que le niegan a esta última un carácter ‘corporal’.

El cuerpo y sus sentidos

Al igual que el occidental promedio, los yanesha consideran que el cuerpo está dotado de cinco sentidos básicos: el oído (*e'mueñets*), la vista (*enteñets*), el olfato (*mosyeñets*), el tacto (*a'plleñets*), y el gusto (*amlleñets*). Todos estos sentidos son considerados indispensables para recolectar el tipo de información factual necesaria para vivir en esta tierra. No a todos, sin embargo, se les atribuye la misma importancia. Al igual que los occidentales, los yanesha consideran que la vista y el oído son los sentidos más importantes. Pero, en contraste con ellos y al igual que muchos otros pueblos amerindios, le atribuyen un mayor significado al oído que a la vista (ver Seeger 1981; Passes 1998, 2001, Murphy 2004). Esto confirma la proposición de McLuhan (1961) según la cual las sociedades con escritura privilegian la vista y lo visual, mientras que las sociedades sin escritura tienden a favorecer el oído y lo auditivo. Aunque este argumento ha sido recientemente cuestionado por Classen (2005), queda claro que los pueblos sin escritura frecuentemente privilegian otros sentidos que la vista como el principal medio de adquisición de conocimiento.

Nunca estuve más conciente de la importancia del oído que en una ocasión en 1983, durante mi segundo trabajo de campo entre los yanesha, cuando invité a Mañor a Lima para ayudarme a transcribir y traducir un número de mitos que había grabado en el campo. Era la hora del atardecer y estábamos trabajando juntos en la sala cuando vimos una rata entrar en la casa desde el jardín. Corrimos tras ella pero no pudimos ver en que cuarto se había metido. Revisamos todos los cuartos y el baño, miramos debajo de todas las camas y detrás de todos los muebles, pero sin éxito. Fue entonces que Mañor dijo que él podía encontrarla, pero que necesitaba silencio absoluto. Entró al primer cuarto, apagó la luz, cerró la puerta y se sentó en silencio en la oscuridad. Después de unos diez minutos salió, diciendo que la rata no estaba ahí. Hizo lo mismo en el segundo cuarto y con el mismo resultado. Después de cinco minutos en el tercer cuarto, sin embargo, salió y declaró que la rata estaba ahí, dentro del cajón superior del armario. Cuando le pregunté cómo había sabido dónde estaba, me dijo que al entrar al cuarto la rata lo escuchó y se quedó quieta. Pero al cabo de unos minutos de silencio total, la rata se sintió a salvo y comenzó a moverse. El ruido casi imperceptible de sus patas contra el fondo del cajón traicionó su escondite.

La vista es el segundo sentido en orden de importancia para los yanesha. Los cazadores y pescadores tienen una visión increíblemente aguda tanto de día como de noche. Cuando cazan de día, pueden distinguir un paujil, un mono y hasta un perezoso moviéndose lentamente a lo largo de una rama, allí donde para mí no había sino una masa verde informe. Cuando pescan en la tenue luz de la madrugada no tienen problema en ajustar su vista a la refracción del agua y pueden traspasar un pescado con sus flechas de tres puntas a una distancia de hasta dos metros. Y cuando cazan de noche, sentados en el bosque o navegando a lo largo del río en una

canoa, tienen poca dificultad en identificar con la luz de sus linternas los ojos brillantes de animales que se encuentran hasta a veinte metros de distancia.

El tercer sentido en importancia es el olfato. Este sentido proporciona información útil tanto para la caza como para llevar a cabo diversas actividades de subsistencia. Los cazadores yanesha tienen un fino sentido del olfato. Cuando están caminando por el bosque pueden oler si es que hay palmeras con frutos maduros en la vecindad, o si ciertos árboles productores de resinas se encuentran en las cercanías. Más importante aún, pueden detectar si es que un determinado animal ha pasado por el camino y hace cuanto tiempo. Matar aseguraba que era especialmente bueno en identificar a los animales por su olor. Un día que estábamos caminando por el bosque en busca de cierta liana tuve prueba de su capacidad. En un determinado momento Matar se detuvo abruptamente y me hizo señas para que hiciera lo mismo. Olió el aire y me dijo que un jaguar había cruzado el camino hacía poco. Unos metros más adelante encontramos las huellas de un jaguar, frescamente impresas en el suelo arcilloso de la trocha.

Los yanesha no son tan claros acerca del orden de importancia de los otros dos sentidos. El tacto es crucial para algunas actividades, tales como pescar carachamas. Como las carachamas se alimentan chupando micro-algas, siempre se encuentran pegadas a los cantos rodados del fondo del río. La gente que quiere pescar carachamas deambula por la parte menos profunda del río sintiendo con sus manos las piedras del fondo, donde éstas suelen esconderse. La vista no es de mucha ayuda en esta actividad. Todo depende del tacto. Cuando uno siente las duras escamas de la carachama debe atraparla rápidamente antes que la misma se escurre entre las manos.

El gusto es quizás el sentido de menor importancia para recoger información del mundo natural. Proporciona, sin embargo, datos relevantes para llevar a cabo ciertas actividades. En el pasado, cuando las mujeres yanesha iban en busca de arcilla para sus ollas solían probar y oler los diferentes tipos de arcilla que encontraban para determinar cual era la más adecuada. Al igual que entre los matsigenka (Shepherd 2004) y los bororo (Crocker 1985: 160), entre los yanesha el gusto y el olfato también son cruciales para identificar ciertas plantas, arbustos y hierbas de importancia medicinal o mágica.

Aunque los yanesha consideran que los sentidos corporales son indispensables para la praxis humana en esta tierra, tienen poca confianza en su capacidad para aprehender lo que consideran es la verdadera naturaleza del mundo y sus seres. Al igual que los cashinahua (Kensingler 1995: 237-246; Lagrou 2000: 157) y otros pueblos amerindios que sostienen que el conocimiento reside en el cuerpo, los yanesha consideran que el conocimiento/memoria reside en el corazón (ver Rosengren 2000 y Belaunde 2006, para ideas similares entre los matsigenka y Airo-Pai). Sin embargo, son claros en cuanto a que los pensamientos (*cotapiñats*) no son producidos por

cuerpo, sino por el alma/vitalidad de un individuo. La noción amerindia según la cual el mundo material es la envoltura de una dimensión espiritual que es la fuente de conocimiento extraordinario parece ser tan universal en la América tropical como la idea de que esta dimensión espiritual sólo puede ser percibida por el alma o la vitalidad de una persona. Hasta los pueblos amerindios que sostienen que el conocimiento es siempre un conocimiento encarnado o corporizado, concuerdan en que la dimensión espiritual del mundo sólo puede ser aprehendida por los componentes incorpóreos del ser. “Para ver la verdadera naturaleza de la gente y de las cosas que constituyen el mundo natural –dice Kensinger (1995: 240) con respecto a los cashinahua- uno debe comprender el *bedu yushin*, o espíritu del ojo, el cual también es conocido como *yushin kuin*, o espíritu verdadero.” Lo que vemos, oímos, gustamos, olemos y tocamos mientras estamos despiertos son solamente las túnicas –tal como afirmarían los yanasha, cashinahua y otros pueblos amerindios- de los seres vivos y objetos materiales que pueblan esta tierra. Estos otros seres y objetos tienen vitalidades que sólo pueden ser percibidas por la vitalidad de una persona bajo circunstancias específicas. Dichas vitalidades tienen forma corporal –siempre humana- e incluso capacidades sensoriales pero, por lo menos desde el punto de vista yanasha, carecen de corporalidad.

Teorías de la Percepción

Los yanasha están más cerca de Platón que de Aristóteles en cuanto a sus ideas sobre cómo se produce el conocimiento. Según la filosofía aristotélica, la percepción sensual constituye la base de todo conocimiento. El mundo físico está constituido por objetos compuestos de materia –el material del que están hechos- y forma –su figura. Por medio de los sentidos, que perciben la forma de los objetos materiales, los individuos recogen información sobre el mundo. Según Aristóteles, bajo la forma de preceptos, esta información sensorial fluye por el sistema sanguíneo hasta el *sensus communis*, la facultad perceptiva primaria. Dicho órgano está ubicado en la región del corazón y su principal función sería la de discriminar entre los preceptos recibidos de los diversos órganos sensoriales. Con la ayuda del intelecto, que según Aristóteles es la facultad que nos permite conocer, comprender y pensar, esta información es juzgada e interpretada. Según esta visión, la cual, con ligeros cambios, constituye la base del pensamiento científico actual, el conocimiento es el producto de la información sensorial procesada por el intelecto o la razón.

En contraste, Platón distingue claramente entre el ‘mundo sensible’ –el mundo de la percepción- y lo que él denomina el ‘mundo inteligible’ –el mundo de las formas abstractas. Caracterizado por estar en permanente flujo y cambio, el mundo sensible es un mundo de apariencias. Platón sostiene que el conocimiento debe tener por objeto lo genuinamente real y no las apariencias. Afirma que el conocimiento significativo no puede ser obtenido mediante la aprehensión sensorial del mundo físico. Por el contrario, sólo puede ser obtenido mediante el uso de la razón para comprender las formas o sustancias eternas que constituyen el mundo verdadero.

Estas entidades abstractas existen independientemente del mundo sensible. Los objetos ordinarios, imperfectos y siempre cambiantes son copias distorsionadas de sus formas perfectas e inmutables. Puesto que tenemos una noción de formas abstractas tales como 'naranja', 'mesa', o 'justicia', y puesto que los sentidos corporales son medios imperfectos de conocimiento de estas formas, Platón sostiene que la percepción del mundo real es sólo posible por medio del alma.

La semejanza entre las teorías yanasha y platónicas del conocimiento termina, sin embargo, aquí. Tal como lo ha señalado Descola (1996: 375), uno debe desconfiar del tipo de platonismo ingenuo que con frecuencia se atribuye a los pueblos amerindios. Platón propone que nacemos con una noción de las formas abstractas que constituyen el mundo real. Puesto que los sentidos corporales son incapaces de percibir estas formas, concluye, primeramente, que el alma precede al cuerpo, es decir, que debe de ser eterna e inmortal, y en segundo lugar, que el conocimiento precede a la existencia del cuerpo y sólo puede ser aprehendido como la memoria de una vida pasada.

Los yanasha también creen que *yecamquëñ*, nuestra alma/vitalidad, es eterna e inmortal y que todo conocimiento significativo sólo puede ser obtenido por intermedio de su agencia. Sin embargo, dado que consideran que las vitalidades son meras manifestaciones de *camuequeñets*, el aliento/fuerza de los dioses creadores, y no entidades discretas e incambiables, no les atribuyen la capacidad de pasar de un individuo muerto a un recién nacido, o la posibilidad de transmitir conocimiento del uno al otro. Por el contrario, consideran que las divinidades creadoras infunden vitalidad en cada recién nacido y que esta vitalidad regresa a su fuente divina –ubicada en *Yomporesho*, la residencia celestial de los dioses creadores– al morir la persona. De esta manera, las vitalidades están en constante circulación y transformación, pasando de un estado genérico divino a una forma individualizada humana y nuevamente a un estado genérico. El conocimiento, desde este punto de vista, no puede ser una memoria del pasado. Puede ser transmitido de una persona a otra por medio de la enseñanza y el aprendizaje, pero la producción de nuevos conocimientos es siempre una proeza individual. Dicha producción es sólo posible a través de las actividades del alma/vitalidad de un individuo y, a menos que sea transmitido mediante la enseñanza, el conocimiento así adquirido se pierde al morir la persona.

La producción de conocimiento

Desde la perspectiva yanasha, el conocimiento (*eñoteñets*) es siempre un conocimiento extraordinario que tiene su origen en los seres que habitan otros niveles del multi-verso. Si bien es cierto que los yanasha han acumulado una impresionante cantidad de información sobre un amplio rango de campos de conocimiento – agricultura y astronomía, botánica y zoología, hidrología y meteorología, navegación y arquitectura, medicina y herboristería– y si bien es cierto que esto es el resultado de siglos de acumulación de conocimiento empírico por innumerables generaciones

de yanesha, si uno les pregunta como se originó este conocimiento, a nadie se le ocurre mencionar la observación, registro e interpretación paciente y sistemática de hechos naturales. Tampoco lo atribuirían a la experimentación por ensayo y error y la acumulación colectiva de sus resultados a lo largo del tiempo. El verdadero conocimiento, según los pensadores yanesha, siempre proviene de otros niveles del mundo. Esto es válido incluso en lo que concierne al conocimiento de actividades tan básicas como el cultivo de la yuca, el cual fue obtenido de la Paca, el uso del barbasco, derivado del semen del gigante Hua'tenañ, o el procesamiento de la sal y el hierro, aprendidos de los generosos Posona' y Asreso.

Este tipo de conocimiento fue conferido a los yanesha en tanto colectividad en tiempos míticos. Actualmente, sin embargo, el conocimiento extraordinario es adquirido, ya sea directamente a través de un esfuerzo personal, o indirectamente a través de gente sabia, por lo general personas mayores. En ambos casos, el proceso de aprendizaje es considerado como una búsqueda ritual de conocimiento en la que el que busca debe prepararse tanto física como espiritualmente. Esto es así por cuanto se cree, primero, que la adquisición de conocimiento extraordinario sólo puede ser lograda mediante la agencia de la vitalidad de una persona, y segundo, que la adquisición de este tipo de conocimiento es una tarea peligrosa y, por lo tanto, debe estar acompañada de formas crecientes de auto-control (ver Overing 1975, Santos-Granero 1991 y Gow 2006, sobre los peligros del exceso de conocimiento).

Los sueños son una fuente importante de conocimiento, que está disponible para todos, hombres y mujeres, ancianos y jóvenes. Los yanesha aseguran que cuando dormimos nuestras vitalidades se desprenden de nuestros cuerpos y se pasean por éste y otros niveles de mundo. Nuestros sueños reflejan el deambular de nuestras vitalidades y sus encuentros con otros seres, normalmente imperceptibles: las vitalidades de otros seres humanos, las sombras de los difuntos, las almas primordiales de los animales, las plantas y los objetos, o una vasta gama de seres espirituales y divinidades. Sin embargo, los sueños pueden ser engañosos y el conocimiento que uno puede obtener por medio de ellos es sumamente azaroso. Las vitalidades desencarnadas sólo pueden recoger fragmentos aleatorios de conocimiento durante sus visitas a otros niveles de mundo. A menos que la persona se entrene a sí misma para tener 'sueños lúcidos', es decir, para tener plena conciencia durante el sueño y así poder alterar de manera intencional el curso de los eventos en los sueños (ver Santos-Granero 2003), sus vitalidades son incapaces de producir conocimiento; sólo pueden ser receptores pasivos de conocimiento.

A fin de obtener nuevos conocimientos, los yanesha deben embarcarse en una búsqueda ritual de conocimiento. Estas búsquedas pueden ser breves, simples y con objetivos muy específicos; o pueden ser empresas de larga duración que requieren gran concentración y dedicación personal. Los adultos se embarcan a diario en búsquedas de conocimiento simples. El cazador que masca hojas de coca para

adivinar qué presa puede cazar, o la mujer que se dispone a cosechar yuca y entona cantos de alabanza a la Paca para que ésta le indique qué plantas tienen los tubérculos más grandes, son ejemplos de este tipo de búsqueda. Estas búsquedas diarias de conocimiento no requieren de gran preparación ritual. Casi todos los adultos yanesha saben cómo adivinar con hojas de coca y muchos de ellos conocen canciones mágicas utilizadas para solicitar la ayuda de una variedad de seres extraordinarios.

La obtención de otros tipos de conocimiento requiere, sin embargo, de búsquedas más prolongadas y un compromiso personal más fuerte. Durante estas búsquedas, generalmente asociadas a rituales de iniciación, los muchachos y muchachas se esfuerzan por aprender dos tipos de conocimiento: el conocimiento administrado por sus padres y parientes cercanos y el conocimiento adquirido mediante sus propias búsquedas personales. Ambos requieren preparación ritual y una guía experimentada. Los muchachos son entrenados en el arte de la cacería por sus padres, abuelos y tíos paternos. Durante su entrenamiento deben respetar un gran número de proscripciones y prescripciones alimenticias. Se les da plantas mágicas *epe'* (*Cyperus sp.*) que deben mascar junto con la coca. Mientras las consumen deben permanecer en vigilia. También deben pedirle a Rrera, el águila arpía, dueña de todos los animales y cazador excepcional, y a Pueyomp, el cazador mítico primordial, que los guíe e instruya. Estos seres extraordinarios se presentan a los aprendices —o, más bien, a sus vitalidades— durante las vigilias rituales o los sueños, para otorgarles conocimientos mágicos de cacería o valiosos hechizos de caza.

Los ritos de pubertad femenina también implican una búsqueda ritual de conocimiento. En el pasado, al llegar la menarquia, las muchachas eran recluidas en una choza hecha de hojas de palma hasta por un año. Hoy en día son recluidas por no más de dos meses. Durante este período, la muchacha recluida debe aprender gran parte de los conocimientos que una mujer yanesha debe saber. Reciben lecciones de sus abuelas, madres y tías maternas. Estas les enseñan a hilar algodón, tejer, fabricar canastas y esteras, preparar masato, sembrar una chacra y criar niños. El entrenamiento implica no solamente la transmisión de las habilidades físicas necesarias para realizar estas tareas, sino también de los 'secretos,' es decir, los conocimientos extraordinarios necesarios para tener éxito en las mismas. Estos secretos incluyen canciones para hacer que la yuca y demás cultivos crezcan abundantemente, hierbas para inducir o prevenir el embarazo, y otras plantas mágicas *epe'* para mantener sanos a los hijos, entrenar a los perros de caza, o retener el amor de la pareja. Para aumentar su capacidad de concentración, las muchachas en reclusión deben de mantenerse en vigilia y silencio ritual. Mascan grandes cantidades de hojas de coca y están sujetas a restricciones alimenticias muy estrictas. Durante las vigilias rituales, o en sueños, obtienen información importante de boca de los seres extraordinarios. Esta valiosa información se vuelve parte de su caudal personal de conocimiento.

Las búsquedas de conocimiento relacionadas a rituales de iniciación pueden ser muy exigentes para los iniciados. Sin embargo, las búsquedas más exigentes son aquellas necesarias para conseguir conocimientos especializados. Para convertirse en vegetalista (*apartañ*), chamán tabaquero (*pa'llerr*), o chamán ayahuasquero, los aprendices deben pasar por un arduo período de entrenamiento bajo la guía de un especialista ya establecido. En el pasado, los sacerdotes yanesha (*cornesha'*) también debían pasar por un entrenamiento semejante. En ambos casos, los iniciados adquirirían importantes conocimientos de sus instructores. Pero, al contrario de otros tipos de entrenamiento ritual, el éxito de los chamanes y sacerdotes dependía en gran medida de su capacidad para obtener conocimientos significativos bajo la forma de revelaciones personales. Todos estos especialistas mascaban hojas de coca y practicaban prolongados ayunos y vigiliat rituales. Algunos de ellos también consumían narcóticos y sustancias alucinógenas. Según los yanesha, todas estas prácticas inducen a nuestras vitalidades a desprenderse de nuestros cuerpos. Pero mientras que en los sueños, las vitalidades no obedecen por lo general a la voluntad conciente de la persona, cuando se mantiene una vigilia ritual o se consume sustancias tóxicas las vitalidades pueden ser dirigidas concientemente. Esto se logra por medio de la 'fuerza de los pensamientos' del iniciado.

Los yanesha afirman que quienes quieren obtener conocimientos espirituales –ya sea de gente sabia o de seres extraordinarios- deben concentrar su voluntad en aquello que quieren conseguir. Dado que la suya es una cultura oral, el proceso de aprendizaje es concebido como la memorización de pensamientos (*yochreta yocsapech*). Cuantos más pensamientos se acumulan en el corazón, más fuerte uno se vuelve. Se considera que una persona sabia deriva su poder de la fuerza de sus pensamientos (*huomenc poctapiñot*). Es por medio de este tipo de fuerza que los aprendices de chamán y sacerdote son capaces de dirigir sus vitalidades tal como lo desean.

La vitalidad y sus sentidos

Las almas/vitalidades tienen los mismos sentidos que los cuerpos que energizan. En contraste con los sentidos corporales, sin embargo, los sentidos incorpóreos de nuestras vitalidades son capaces de percibir la dimensión espiritual de los seres y los objetos de éste y otros niveles del mundo. Los sentidos corpóreos e incorpóreos no son intrínsecamente diferentes; operan de la misma manera y son clasificados en jerarquías de importancia semejantes. Esto no es sorprendente, ya que como hemos visto es la vitalidad la que confiere a los individuos una vida sensual. El oído es considerado el principal órgano sensorial de nuestra vitalidad. Desde una perspectiva yanesha, el conocimiento espiritual más relevante es aquel obtenido de los seres espirituales mediante revelaciones acústicas, ya sea en sueños o bajo el efecto de alucinógenos. Este también es el caso de otros pueblos amerindios, tales como los wakuénai arahuaco-hablantes (Hill 1993: 214), o los pueblos jíbaro-hablantes, entre quienes las llamadas "búsquedas de visiones" están más bien

orientadas hacia la obtención de un mensaje o una profecía de boca del alma *arutam* de un ancestro poderoso (Taylor 1996: 208-9). En todos estos casos es por medio de la agencia sensorial de la vitalidad de una persona que se adquiere o produce conocimiento significativo.

Los chamanes y sacerdotes yanesha intentan persuadir a los animales, espíritus o divinidades que compartan con ellos sus hechizos, canciones sagradas, profecías u otras formas de locución. Jeñari, un poderoso y renombrado chamán, me contó que durante su entrenamiento su instructor le dijo que debía practicar largas vigilias a fin de obtener la asesoría de un espíritu familiar. Diariamente debía mascar grandes cantidades de hojas de coca mezcladas con jugo de tabaco concentrado. Poco después comenzó a oír la canción de la zarigüeya y otros animales. Cuando esto sucede, me explicó, uno debe de ser extremadamente cuidadoso, ya que puede tratarse de un espíritu maligno que está imitando a un animal. Si uno presta atención a la canción del impostor, el espíritu maligno le roba a uno su vitalidad, causándole la muerte. Recién después de oír la misma canción diez veces, me dijo, el aprendiz puede comenzar a repetirla y aprenderla. Esta es la única manera de lograr que el animal dueño de la canción se convierta en un amigo y protector espiritual (Santos-Granero 2006). Junto con la adquisición de sus primeros espíritus familiares, los aprendices también adquieren nuevas entidades incorpóreas. Llamada *chaniapchenaya*, esta alma chamánica tiene la capacidad de adoptar la forma de uno de los varios animales protectores del chamán. Gracias a estas almas –que solo ellos poseen– los chamanes yanesha tienen la capacidad única de transformarse en sus espíritus familiares. Los más importantes entre éstos son el jaguar, el picaflor y la anaconda, pero también pueden adoptar otras formas, tales como aire, viento, o neblina. Encarnados como uno de sus espíritus familiares, los chamanes no solamente adquieren las capacidades y costumbres del animal en cuestión, sino también su ‘perspectiva’ particular. De esta manera, mientras deambulan bajo la forma de jaguar, los chamanes yanesha ven a los seres humanos como animales y de esta manera pueden atacarlos.

Los aprendices de sacerdote también buscan obtener revelaciones acústicas pero en lugar de dirigirse a los espíritus de animales o plantas, los mismos tratan de comunicarse con los dioses creadores– especialmente Yompor Ror (Sol)– o con espíritus *mellañoteñ* amistosos. Estos seres benéficos solamente se revelan a los yanesha devotos, es decir, a quienes buscan su protección mediante frecuentes ayunos, vigilias, rezos, ofrendas, buenos pensamientos y una actitud de ‘amor sufriente’. Si sus esfuerzos son considerados legítimos, las divinidades manifiestan su amor/compasión por ellos revelándose por medio de palabras: canciones, advertencias y otras formas de locución. Los sacerdotes de épocas pasadas aseguraban que escuchaban las voces de las divinidades en sueños y vigilias rituales. Estos mensajes podían referirse a la llegada inminente de Yompor Ror, o uno de sus emisarios, a fin de volver a los yanesha inmortales. También podían consistir en advertencias sobre catástrofes inminentes enviadas por las divinidades como castigo.

por las fallas de sus criaturas humanas. Las revelaciones más apreciadas eran las que incluían canciones sagradas *coshamñats*. Estas eran reveladas a los sacerdotes más devotos, transmitidas a sus seguidores y cantadas en los centros ceremoniales para alabar a las divinidades y pedir su redención (Smith 1977).

Aunque menos relevante, la vista también es un medio importante a través del cual las vitalidades puede obtener conocimientos significativos. Un aspecto importante del entrenamiento chamánico yanesha es el desarrollo de la capacidad de dirigir nuestras vitalidades tal como uno lo desea. Esta condición es lograda por medio de ayunos, vigiliyas, y/o el consumo de narcóticos y alucinógenos. Se le enseña a los aprendices a dejar sus cuerpos atrás y a viajar bajo la forma de vitalidades desencarnadas a las regiones escondidas de esta tierra, o a otros niveles del mundo, por encima o por debajo de esta tierra. Los chamanes yanesha aseguran que en estos viajes ven a los animales, espíritus, plantas y objetos «como realmente son»; es decir, pueden ver sus respectivas vitalidades en su forma humana. Bajo este estado los chamanes visitan las montañas donde habitan los ‘dueños’ de especies animales particulares. También visitan las casas de ciertos seres espirituales, tales como la Madre de la Medicina Vegetal, cuya asesoría es crucial para sus actividades curativas. En otras ocasiones, visitan el mundo sub-acuático, donde conversan con las sirenas, o con los dueños de especies particulares de peces bajo su forma humana. También visitan las cavernas en las que viven las sombras de los difuntos que llevaron una vida correcta y pueden ver algunas enfermedades, tales como la viruela, bajo su forma humana.

La vista no era tan importante como el oído para la búsqueda de conocimientos sacerdotales. Los yanesha aseguran que nadie puede ver a las divinidades. Para verlas, uno debería de practicar una vigilia eternal, lo cual es tanto como decir que uno debería de ser inmortal. Los sacerdotes yanesha también mascaban hojas de coca junto con jugo de tabaco concentrado pero, a diferencia de los chamanes, no realizaban vuelos astrales ni intentaban obtener espíritus familiares. Algunos sacerdotes, sin embargo, eran capaces de detectar o expulsar a los espíritus malignos *jo'* y los demonios *oneñet* que amenazaban una determinada región. Y se dice que en ocasiones algunos espíritus *mellañoteñ* amistosos se dejaban ver por sacerdotes especialmente devotos. Por lo general, sin embargo, los sacerdotes dependían poco de la vista como fuente de conocimiento y daban mayor importancia al oído y a la fuerza de sus pensamientos como modo de aprender y memorizar la información oral. Esto era especialmente cierto en lo relativo al aprendizaje de las canciones sagradas *coshamñats*, algunas de las cuales tienen hasta setenta y cinco versos (Smith 1977: 282).

Los sentidos de olfato, gusto y tacto de nuestras vitalidades son mucho menos importantes como fuentes de conocimiento. Algunos chamanes me mencionaron las deliciosas fragancias de las mujeres que encuentran durante sus viajes astrales.

Otros me describieron los ricos olores y sabores de la comida que se les servía durante sus visitas a las moradas de seres extraordinarios. Además, los chamanes yanesha atribuyen algunos malos olores a la presencia de espíritus malignos y demonios y aseguran que ciertas fragancias son clara evidencia de objetos que han sido mágicamente manipulados para actuar como hechizos. Al igual que los muinane (Londoño Sulkin, com. pers.), los yanesha consideran que los olores pueden afectar la subjetividad, en algunos casos enloqueciendo y corrompiendo a las personas, y en otros restaurando su discernimiento moral. Esto es especialmente cierto del hedor de la sangre menstrual, el cual puede debilitar e incluso privar de poderes mágicos tanto a chamanes como a cazadores (ver Belaunde en este volumen). Mediante su capacidad de detectar estos olores, la gente puede tomar las medidas necesarias para mantener a la distancia a los espíritus y personas que pueden causarles daño. En términos generales, sin embargo, estos sentidos, en el caso de los yanesha, no juegan un papel tan relevante en la adquisición/producción de conocimiento arcano como el oído o la vista.

Percepción y perspectivismo

La noción de perspectivismo amerindio (Arhem 1993; Stolze Lima 1999, 2000, 2005; Viveiros de Castro 1998, 2004a y b) ha abierto nuevas y excitantes líneas de investigación en el campo de los estudios amazónicos. No obstante, ha generado poca discusión sobre dos aspectos que deberían haber sido centrales al debate: por un lado, el papel de los diferentes sentidos en las relaciones intra- e inter-específicas (al interior de una misma especie o entre especies diferentes), y por otro, la cuestión de la conciencia tanto en referencia a las capacidades sensoriales de las almas encarnadas y desencarnadas, como en referencia a la naturaleza perspectivista de la percepción.

Los estudiosos del perspectivismo no han explorado la dimensión sensorial de este fenómeno excepto para afirmar que los indígenas amazónicos le atribuyen a los animales, espíritus y otros seres no-humanos las mismas facultades cognitivas y sensoriales que ellos poseen (p.ej. Viveiros de Castro 1998: 474). Se han concentrado fundamentalmente en la vista y en como los diferentes tipos de seres 'ven' a otros seres. Uno podría argumentar que la noción de 'perspectiva' es sinónimo de punto de vista y que, por lo tanto, es justificado concentrarse en los aspectos visuales. Sin embargo, dado el énfasis en el carácter 'corporizado' de la perspectiva y en la noción de cuerpo como un "haz de afectos y capacidades", uno hubiera esperado una perspectiva sobre la perspectiva menos centrada en lo visual. El papel predominantemente atribuido a la vista respecto de los otros sentidos como el medio privilegiado de forjar relaciones entre seres diferentes parece ser, por lo tanto, una proyección de nuestra propia jerarquía de los sentidos. Para los yanesha, así como para muchos pueblos amazónicos, el oído es una forma de percepción y modo de conocimiento más importante que la vista, o que cualquier otro sentido. Esto es cierto en contextos

tanto de relaciones intra- como inter-específicas. El término *kayapó mar*, que significa simultáneamente ‘escuchar’ y ‘saber’, es una expresión de esta difundida concepción (Murphy 2004: 43). Nociones semejantes se encuentran entre los *suya*, para quienes *ku-mba* significa ‘escuchar-comprender-saber’ (Seeger 1981: 83) y entre los *pa’ikwené*, quienes traducen el término *tchimap* como ‘oír-escuchar-comprender’ (Passes 1998: 46; 2006).

Tampoco se le ha prestado mayor atención a las diferentes capacidades sensoriales de los diversos componentes del ser y, aún más importante, al grado de conciencia que los diferentes tipos de seres tienen sobre estas diferencias. Los investigadores del perspectivismo reconocen la difundida noción ‘anímica’ según la cual todos los seres están compuestos de un cuerpo y una o más almas, pero asumen que los diferentes seres tienen capacidades sensoriales semejantes. En la versión radical de perspectivismo abogada por Viveiros de Castro todos los seres se ven a sí mismos como humanos mientras que ven a los demás seres como sus opuestos estructurales. “(E)n condiciones normales”, se nos dice, “los humanos ven a los humanos como humanos, a los animales como animales y a los espíritus (si es que los ven) como espíritus; sin embargo, los animales (depredadores) y los espíritus ven a los humanos como animales (como presas), en la misma medida en que los animales (como presas) ven a los humanos como espíritus o como animales (depredadores)” (Viveiros de Castro 1998: 470; traducción propia). En circunstancias extraordinarias, sin embargo, las almas de todos los seres se ven a sí mismas, así como a las almas de otros tipos de criaturas, como seres humanos. Esto se encuentra en consonancia con lo que Viveiros de Castro denomina el carácter ‘multinaturalista’ de las ontologías amerindias, las cuales presuponen la unidad espiritual de todos los seres –en la medida que todos tienen un alma de forma humana- en contraste a su diversidad corporal –en la medida en que las diferentes categorías de seres tienen diferentes tipos de cuerpos. Desde un punto de vista amerindio, la diferencia de perspectiva radicaría, por lo tanto, en el cuerpo.

La presunta unidad espiritual de todos los seres ha sido persuasivamente cuestionada tanto por Rosengren (2006), quien argumenta que las almas no son genéricamente humanas sino que más bien están altamente individualizadas como resultado de condiciones personales, sociales e históricas particulares, y por Londoño Sulkin (2005 y 2006), quien sugiere que las almas y los cuerpos de diferentes especies difieren entre sí de acuerdo a las sustancias de las cuales están hechos, un factor que, a su vez, los hace más o menos morales. En este trabajo quisiera contribuir a esta discusión introduciendo la variable de la conciencia; conciencia de las facultades sensoriales diferenciadas de las vitalidades encarnadas y desencarnadas, pero también de las capacidades sensoriales y cognitivas diferenciadas de los diversos tipos de seres. El perspectivismo radical admite que las almas encarnadas y desencarnadas tienen diferentes habilidades sensoriales: mientras que las primeras se ven a sí mismas como humanas y a los otros tipos de seres como sus opuestos

estructurales, las segundas se ven a sí mismas y a todas las almas desencarnadas como humanas. Lo que no está claro es si todos los seres son igualmente concientes, primero, de la unidad espiritual de todos los seres, y segundo, de la naturaleza perspectivista de la percepción. Aunque los indígenas amazónicos sostienen que todos los seres humanos se perciben a sí mismos como humanos y a los demás como animales o espíritus, también mantienen que los humanos tienen la capacidad de percibir la dimensión espiritual de todos los seres. Esta habilidad es siempre atribuida a uno de los componentes incorpóreos del ser –*yecamquiëñ* entre los yanessa, *bedu yushin* entre los cashinahua, *mekarõ* entre los kayapó, *likáriwa* entre los wakuénai, o *wakan* entre los jíbaro. Se considera que estos componentes son los únicos dotados de las facultades sensoriales y la agencia necesaria para percibir la dimensión espiritual del mundo y, por lo tanto, para involucrarse en procesos de adquisición/producción de conocimiento. Los humanos pueden ver a los animales como animales y a los espíritus como espíritus, pero saben que estos animales y espíritus tienen un alma de forma humana; y saben que pueden interactuar con ellos por medio de la agencia de sus almas o vitalidades.

No está claro, sin embargo, si los animales y espíritus tienen una capacidad de discernimiento semejante. Esta podría ser la mayor diferencia entre los humanos de hoy y los humanos ‘primordiales’ o ‘ex-humanos’. Los humanos son humanos porque saben –es decir, porque poseen la capacidad sensorial incorpórea de saber– que la dimensión material del mundo envuelve una dimensión espiritual que tiene una forma diferente, y que la percepción corpórea es siempre perspectivista. Los animales, espíritus y otros seres no-humanos difieren de los humanos en la medida en que no parecen saber esto. Se nos dice que los jaguares ven a los humanos como huanganas y las huanganas ven a los humanos como jaguares; pero saben estos animales que la dimensión espiritual de los animales que ven es humana? Y saben que la percepción perspectivista es multi-direccional? De lo que sabemos hasta ahora, la respuesta es negativa.

Según Stolze Lima (2000: 50; traducción propia), por ejemplo, “La huangana se ve a sí misma como humana, sabe que un juruna es un semejante, pero no sabe que es una huangana para un juruna.” Lo que distingue a los humanos de los animales o de los espíritus es, ante todo, que los humanos son concientes de la naturaleza perspectivista de la percepción, mientras que los animales y los espíritus no lo son. Esto muy bien podría derivar del hecho de que los animales y espíritus están constituidos de manera diferente –ya sea porque carecen de almas o de cuerpos verdaderos– y, por lo tanto, tienen diferentes modos de sentir y conocer. En muchas sociedades amerindias se considera que los animales no tienen verdaderas almas individuales (Viveiros de Castro 1998: 471). Más bien, se piensa que los animales son la manifestación individual del alma primordial de la especie, a menudo conocida como ‘jefe’, ‘dueño’ o ‘madre’ de la especie. A su vez, a los espíritus les falta un cuerpo verdadero. Tienen forma corporal y, tal como lo señala Viveiros de Castro

(1998: 481), no son completamente inmateriales, pero no se les atribuye el tipo de vida corporal y sensual característica de los humanos. Privados de verdaderas almas y verdaderos cuerpos, estos seres están dotados de perspectiva, pero no son concientes de que otros seres están igualmente dotados. Es esta capacidad –conciencia de la naturaleza perspectivista de la percepción– y conocimiento –conciencia de la esencia humana de todos los seres– que los animales y espíritus perdieron o no adquirieron cuando fueron transformados como tales al final de los tiempos míticos.

Por esta razón, no puede afirmarse que los indígenas amazónicos piensan que los animales son humanos. Más bien, lo que afirman, tal como lo expresa hábilmente Stolze Lima (1999: 113), es que “los animales piensan que son humanos.” Esto pone en cuestión la versión radical del perspectivismo, la cual implica que todas las perspectivas tienen igual valor (Arhem 1993: 124). Ello no implica, sin embargo, lo opuesto; es decir, la existencia de una perspectiva absoluta. Los humanos, animales y espíritus pueden imponer sus perspectivas unos a otros, pero el resultado de este intercambio de perspectivas, tal como sugiere Stolze Lima (2000: 48), no puede ser determinado *a priori*. Más bien, el hecho de que los animales “piensen que son humanos” pero no sean concientes de que los humanos son esencialmente humanos, indica que en las cosmologías amerindias la conciencia de la naturaleza perspectivista de la percepción es solamente atribuida a los humanos actuales. Esto, a su vez, sugiere dos cosas. Primero, que los pueblos amerindios pueden tener visiones del mundo mucho más antropocéntricas –si por el prefijo ‘antro’ entendemos a los humanos de hoy en día en contraposición a los humanos de la era primordial– que lo que estamos preparados a aceptar (Viveiros de Castro 1998: 477).² Y, segundo, que en vez de abogar por un único y monolítico tipo de perspectivismo amerindio, sería mejor hablar de una variedad de ‘cosmologías perspectivistas’ en las que los elementos centrales del perspectivismo son combinados en diferentes permutaciones y con diferentes pesos relativos (Londoño Sulkin 2005: 24; pero también Stolze Lima 2000: Nota 6). Desde el punto de vista de estas formas menos radicales de perspectivismo, es la ilusión en la que están inmersos los animales –ilusión que los hace pensar que son humanos– que hace que la vida humana sea tan peligrosa (Stolze Lima 1999: 113). Este peligro es aún mayor como resultado de las deficiencias que los indígenas amazónicos le atribuyen a las facultades sensoriales tanto corpóreas como incorpóreas.

² Nótese, por ejemplo, que la mayor parte de los relatos perspectivistas amerindios se concentran en la forma en que los humanos ven a los animales y espíritus o en la forma en que diferentes tipos de animales y espíritus ven a los humanos. Poco se dice sobre cómo los animales carnívoros ven a los espíritus o cómo los animales herbívoros ven a los animales carnívoros. Puede que las cosmologías amerindias sean ‘multinaturalistas’ pero continúan estando sustentadas en la centralidad y primacía de los seres humanos, o más precisamente, de los seres humanos actuales.

Deficiencias Perceptuales

Las diferencias que los yanasha atribuyen a las vitalidades encarnadas y desencarnadas en términos de sus capacidades sensoriales darían lugar a un sistema altamente organizado de conocimiento y percepción si no fuera por dos problemas. En primer lugar, desde la perspectiva yanasha, ni los sentidos corpóreos ni los incorpóreos son infalibles. Ambos son imperfectos y deficientes y, por lo tanto, susceptibles a cometer errores. En segundo lugar, las dimensiones materiales y espirituales del mundo no son ni auto-contenidas ni están estrictamente separadas. Pueden existir en una suerte de forma paralela, pero en la medida que no existen discontinuidades entre la una y la otra, constituyen una misma realidad. Debido a esta cualidad, con frecuencia las vitalidades encarnadas y desencarnadas de los diversos seres entran en contacto en maneras que transgreden los medios normales de percepción, es decir, los medios de percepción de la vida corpórea y despierta. Ambas situaciones –falta perceptual y transgresión perceptual– implican graves peligros para los seres involucrados en estas relaciones.

Los yanasha son cuidadosos al indicar que la percepción sensual –ya sea corpórea o incorpórea– puede ser engañosa. Existen muchas instancias en que los sentidos corporales engañan a la persona durante sus actividades diarias. Los Yanasha consideran, sin embargo, que los sentidos de sus almas/vitalidades también son imperfectos. Cuentan, por ejemplo, que cuando visitan la morada sobrenatural de *Shemellama yarr*, el Jaguar-Avispa que es ‘dueño’ de la variedad de tabaco de flor roja usada por los chamanes hechiceros, las almas de estos jaguares bajo su forma humana le ofrecen al aprendiz de chamán un trozo de carne ahumada o asada que parece ser carne de monte, pero que en realidad es carne humana. Si el aprendiz ingenuo o descuidado come la carne que le es ofrecida, desarrolla el deseo de comer carne humana. De ahí en adelante su alma *chañapchenaya* se transforma en jaguar antropófago o comedor-de-gente cada vez que siente deseos de comer carne.

Los encuentros con seres espirituales durante vuelos astrales también pueden ser engañosos. Cuando la vitalidad de un chamán visita otros niveles del mundo, sus sentidos sólo pueden percibir las almas de forma humana de sus habitantes; no pueden detectar sus cuerpos no-humanos tal como los verían estando despiertos. De esta manera, durante sus vuelos, los chamanes no pueden distinguir entre los diferentes seres que encuentran (ver Vilaça 1992: 82, para una noción Waru semejante). Hermosas mujeres de largos cabellos, ataviadas con túnicas brillantes pintadas con intrincados diseños, y adornadas con collares de semillas fragantes pueden ser una mujer jaguar, una sirena, la ‘madre’ del ayahuasca, la hija del Tapir primordial, o un espíritu *mellañoteñ* femenino. Con el paso del tiempo, los chamanes aprenden a distinguir una manifestación de la otra por sus adornos y, particularmente, por los diseños de sus túnicas. Pero durante el período de entrenamiento su inexperiencia puede llevarlos a tener relaciones sexuales con algu-

de estas mujeres. Si la mujer en cuestión es un espíritu benéfico, el encuentro puede ser no sólo placentero sino altamente beneficioso; el aprendiz puede obtener de ella conocimientos extraordinarios de gran valor. Pero si la mujer es un espíritu maligno o una mujer comedora-de-gente, entonces la misma puede robarle al aprendiz su vitalidad, causándole de esta manera su muerte.

La transgresión perceptual es igualmente riesgosa. Percibir con los sentidos del cuerpo el alma/vitalidad de otro ser –la cual normalmente sólo puede ser percibida con los sentidos incorpóreos- es siempre un acto peligroso. Este fue el caso cuando escuché el canto de Pocoy, tal como cuento en la narración con la que di comienzo a este artículo. Y ello explica por qué Matar estaba tan ansioso por alejarme del río lo más rápido posible. Cuando un pescador yanesha desaparece y su cuerpo nunca es encontrado, su desaparición es casi siempre atribuida a las acciones seductoras de las sirenas. Los cazadores yanesha también son susceptibles de tener este tipo de encuentros, aunque en su caso suelen encontrarse con las vitalidades de los animales de caza o con las formas primordiales de las diferentes especies animales. Estos encuentros siempre son peligrosos en la medida que implican el pasaje hacia un espacio-tiempo liminal en el que las vitalidades encarnadas de los humanos entran en contacto con las vitalidades desencarnadas de los animales. El Tapir primordial puede revelarse a un cazador que ha herido y abandonado a uno de ‘sus’ tapires, a fin de castigarlo por su falta de cuidado robándole su vitalidad. En otras circunstancias, la vitalidad de una huangana puede presentarse ante un cazador perdido bajo la forma de una bella mujer resuelta a seducirlo y llevarlo a vivir con ella en su morada sobrenatural (ver Rosengren 2006, sobre encuentros liminales semejantes). En estos casos, el cazador adopta el punto de vista –la perspectiva- de la huangana y con ello su forma animal (Viveiros de Castro 1998: 483). De esta manera, evitar que los sentidos corporales perciban las vitalidades desencarnadas de seres diferentes de uno mismo es tan importante como entrenar a los sentidos incorpóreos a identificar las almas de forma humana que uno encuentra en sueños con los cuerpos a los que éstas realmente pertenecen.

* * *

Las maneras yanesha de sentir y conocer son muy diferentes de las nuestras. Aunque existen importantes semejanzas entre su teoría de la percepción y aquella desarrollada por Platón, esta última difiere de manera sustancial, particularmente porque carece de la dimensión perspectivista tan típica de las cosmologías amerindias. Desde un punto de vista yanesha, el conocimiento significativo es siempre un conocimiento extraordinario; es decir, un conocimiento de y sobre la dimensión espiritual del mundo vivido. Este tipo de conocimiento no puede ser obtenido por medio de nuestros sentidos corporales; sólo puede ser adquirido por medio de la agencia conciente de uno de los componentes incorpóreos del ser. Ya sea obtenido directamente, o aprendido de otros individuos, el conocimiento

significativo siempre se origina a través de modos de sentir y conocer incorpóreos. En las sociedades amerindias el conocimiento siempre se ‘encarna’ o ‘hace cuerpo’, tal como Belaunde (2005) sostiene persuasivamente en su discusión sobre la hematología amazónica, pero el cuerpo es el sitio de conocimiento, no su agente causante.

Es por medio del conocimiento adquirido de seres que habitan otras dimensiones o niveles del mundo que los indígenas amazónicos han aprendido cómo hacer y re-hacer los cuerpos humanos. Esto por lo general sostienen que los rituales de iniciación –los cuales siempre implican algún grado de transformación de los cuerpos de los iniciados- les fueron enseñados por seres extraordinarios, tales como Luna, Águila Arpia, Jaguar y otros. Los cuerpos de los seres humanos son moldeados y modelados a lo largo de una serie de ritos de pasaje a través del conocimiento obtenido de estos seres. La adquisición de nuevos conocimientos también genera importantes transformaciones corporales. Los pueblos de habla jíbaro aseguran que los hombres y mujeres que han obtenido una revelación *arutam* adquieren una mayor confianza en sí mismos, confianza que se manifiesta en la postura y movimiento de sus cuerpos. Aquellas personas que no han obtenido una revelación pueden ser identificadas porque no tienen ni una postura orgullosa ni un aire de mando. Los yanesha atribuyen el mismo tipo de transformación corporal a los chamanes y sacerdotes que han tenido éxito en adquirir una revelación acústica –sea un mensaje o una canción- de uno de los tantos animales, espíritus y divinidades. Incluso los cuerpos de los muertos son transformados mediante el conocimiento ritual, tal como Caiuby (2006) demuestra de manera tan convincente en su discusión sobre los procesos de des-figuramiento y re-figuramiento que tienen lugar en los rituales funerarios bororo. Por esta razón, sugiero que, desde una perspectiva amerindia, en vez de ser la causa de conocimiento, los cuerpos son causados por conocimiento; un conocimiento que sólo puede ser adquirido a través de sus almas sensuales.

Agradecimientos

Un primer borrador de este artículo fue presentado en la “Conferencia de estudiantes en aprecio de su profesora Joanna Overing”, que organizamos George Mentore y yo, y que tuvo lugar en la Universidad de Virginia los días 28-29 de noviembre de 2005. Quisiera agradecer a George Mentore por el provechoso diálogo que mantuvimos sobre los modos amerindios de conocimiento durante las etapas preparatorias de la conferencia. También quisiera agradecer a Carlos Londoño Sulkin y a Steven Rubenstein por sus comentarios sobre el primer borrador de este artículo. Debo, además, un especial agradecimiento a Luisa Elvira Belaunde por haberse tomado el trabajo de traducir este artículo del inglés al español.

BIBLIOGRAFÍA

Arhem, Kaj

1993 Ecosofía makuna. *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. François Correa, editor, pp. 109-126. Bogotá: ICA/FEN/CEREC.

Belaunde, Luisa Elvira

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

Caiuby Novaes, Sylvia

2006 Bororo Funerals. Images of the Refacement of the World. Special Issue in Honor of Professor Joanna Overing. *Tipiti* (en prensa)

Classen, Constance

2005 McLuhan in the Rainforest. The Sensory Worlds of Oral Cultures. *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. David Howes, editor, pp. 147-163. Oxford & New York Berg.

Crocker, Jon Christopher

1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.

Descola, Philippe

1996 *The Spears of Twilight. Life and Death in the Amazon Jungle*. Glasgow: Harper-Collins Publishers.

Gow, Peter

2006 Purús Song. Nationalization and Tribalization in Southwestern Amazonia.» Special Issue in Honor of Professor Joanna Overing. *Tipiti* (en prensa)

Hill, Jonathan D.

1993 *Keepers of the Sacred Chants. The Poetics and Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson & London: The University of Arizona Press.

Howes, David (ed.)

1991 *The Varieties of Sensory Experience*. University of Toronto Press.

2005 *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford & New York: Berg.

Kensinger, Kenneth

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

Lagrou, Elsje Maria

- 2000 Homesickness and the Cashinahua Self: A Reflection on the Embodied Condition of Relatedness. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Joanna Overing and Alan Passes, editores, pp. 152-169. London & New York: Routledge.

Lima, Tânia Stolze

- 1999 The Two and its Many. Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos* 64(1):107-31.
- 2000 Towards an Ethnographic Theory of the Nature/Culture Distinction in Juruna Cosmology. *Brazilian Review of Social Sciences* 1:43-52.
- 2005 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudja e a perspectiva*. São Paulo: UNESP.

Londoño Sulkin, Carlos

- 2005 Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon). *Ethnos* 70(1): 7-30.
- 2006 «Instrumental Speeches, Morality, and Masculine Agency among Muinane People (Colombian Amazon).» Special Issue in Honor of Professor Joanna Overing. *Tipiti* (en prensa)

McLuhan, Marshall

- 1961 Inside the Five Sense Sensorium. *The Canadian Architect* 6:49-54.

Murphy, Isabel

- 2004 *And I, In My Turn, Will Pass It On. Knowledge Transmission Among the Kayapó*. Dallas, TX: SIL International.

Overing, Joanna

- 1975 *The Piaroa, A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- 1985 *Reason and Morality*. London & New York: Tavistock Publications.
- 2006 The Stench of Death and the Aromas of Life: Poetics of Ways of Knowing and Sensory Process among Piaroa of the Orinoco Basin. Special Issue in Honor of Professor Joanna Overing. *Tipiti* (en prensa)

Passes, Alan

- 1998 The Hearer, the Hunter, and the Agouti Head: Aspects of Intercommunication and Conviviality Among the Pa'ikwené (Palikur) of French Guiana. Ph.D. Dissertation, University of St Andrews.
- 2001 Hearing as Understanding: The Value of Good Listening in Native Amazonia. Paper for Queen's University, Belfast, 9 October 2001.
- 2006 From One to Metaphor: Toward an Understanding of Pa'ikwené (Palikur) Mathematics. Special Issue in Honor of Professor Joanna Overing. *Tipiti* (en prensa)

Rosengren, Dan

- 2006 Matsigenka Corporeality: A Non-Biological Reality. On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity. Special Issue in Honor of Professor Joanna Overing. *Tipiti* (en prensa)

Santos-Granero, Fernando

- 1991 *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone Press.
- 2003 Pedro Casanto's Nightmares: Lucid Dreaming in Amazonia and the New Age World. *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 1(2):179-210.
- 2006 Of Fear and Friendship: Amazonian Sociality beyond Kinship and Affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (en prensa)

Seeger, Anthony

- 1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shepard Jr, Glenn H.

- 2004 A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Amazonian Societies. *American Anthropologist* 106(2):252-266.

Smith, Richard Chase

- 1977 Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music. Ph.D. Dissertation, Cornell University.

Taylor, Anne Christine

- 1996 The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2:201-15.

Vilaça, Aparecida

- 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.
- 2004a Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti* 2(1): 3-22.
- 2004b Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

Wittgenstein, Ludwig

- 1974 *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

IDENTIDAD Y ALTERIDAD DESDE LA PERSPECTIVA CASHINAHUA*

Els Lagrou

Este artículo muestra el modo en que los cashinahua conciben la relación entre identidad y diferencia en su arte gráfica, en su sistema de mitades y en su filosofía marcada por un dualismo dinámico, donde el otro participa en la constitución del yo, y viceversa, y donde cada posición es siempre hipotética – y ritualmente reversible, posee claras cualidades perspectivistas. El estilo del pensamiento perspectivista implica una constante conciencia de la posibilidad de cambio de puntos de vista.

This paper shows how cashinahua's conception of the relationship between identity and alterity in their graphic art, their moiety system and their philosophy, marked by a dynamic dualism, where the other partakes in the constitution of ego, and vice versa, and where each position is always hypothetic – and ritually reversible, has clear perspectivist qualities. The perspectivist style of thought implies a constant awareness of the possibility of change of point of view.

* Publicación original “Alteridade e identidade de uma perspectiva kaxinawa”. *Fazendo antropologia o Brasil*. pp. 93-127. Orgs. Estrezi, N., Fry, P. e Goldenberg, M. Rio de Janeiro: Capes, DP&A Editora. 2001. Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde.

“La capacidad de imitar, e imitar bien, en otras palabras, es la capacidad de volverse otro”

WALTER BENJAMÍN

“Siempre pensaba que para tener un mundo solamente necesitaba de dos cosas: el agua y la luz, el hombre y la mujer. Pero descubrí que el mundo está hecho de tres. No basta tener el agua y la luz, se necesita tener el aire, que hace el viento, que da movimiento y que hace el lazo, hace con que las cosas anden. Es el tercer elemento que da vida. De esta manera, es también por causa de un hijo de la pareja que el mundo continúa”

AGOSTINHO MANDUCA, cashinahua del río Jordão

La práctica diaria y ritual cashinahua revela un complejo y dinámico dualismo que pone en cuestión, insistentemente, una definición sustancialista de la identidad y de la diferencia. Por medio de recurrentes inversiones de papeles y posiciones en el sistema de nominación, y por medio de persistentes paradojas elaboradas por el discurso en el ritual, la cuestión de la identidad y de la alteridad aparece como el tema central de la ontología cashinahua.

Esta cuestión no es pertinente solamente para los cashinahua, puede ser encontrada en casi la totalidad de los grupos pano. Los pano son conocidos en la literatura etnográfica como especialmente “obsesionados” con los extranjeros y todos los tipos de “otros” (sobre este punto véase Erikson 1986; Keifenheim 1990, 1992; Calavia 1995). El intrigante concepto de *Nawa*, para el cual existen variaciones entre la mayoría de los grupos de lengua Pano, es paradigmático de la ambigüedad Pano con respecto a la definición de las fronteras entre el “yo” y el “otro”.

Nawa puede ser usado como un término que denota una “verdadera” alteridad: enemigos, blancos y los mitológicos Inka (dioses caníbales). Personas o animales (cacería) son referidas en canciones rituales como *Nawa*, en el sentido de enemigo. *Nawa* es también utilizado para nombrar distintos grupos Pano (los *Nawa* del área Juruá-Purús, incluyendo los cashinahua, yaminahua, y otros *Nawa*) o como parte del etnónimo atribuido a los pano vecinos, significando en este contexto «pueblo cashi (murciélago) –*nawa yami* (venado machado..) – *nawa, mari* (coti) – *nawa* etc. *Nawa*, también puede ser usado para denotar una de las mitades o secciones de donadores de nombres al interior del propio grupo (como entre los yaminahua marubo y amahuaca), teniendo el mismo sentido que el pluralizador –*bu* (los cashinahua utilizan este pluralizador para las generaciones alternadas de donadores de nombres que constituyen su sistema onomástico: *awabu* (los del tapir), *yawabu* (los de la huangana), *dunubu* (los de la serpiente), *kanabu* (los del papagayo azul), *awabuaibu* (las mujeres que son del tapir), etc.

Este hecho demuestra que, en las lenguas pano, un mismo concepto puede ocupar diferentes posiciones en una escala que va del polo de la completa alteridad y hostilidad hasta el polo del “nosotros”, incluyendo el “yo”, denotando pertenencia a una subdivisión que define el interior de la propia comunidad. Esto no significa, sin embargo, que el término *nawa* pierda su carácter relacional intrínseco. No importa cuanto *nawa* se aproxime de “yo”, *nawa* siempre significará alguien que no es “yo mismo”. Eso explica por qué el término no puede ser utilizado para auto-referencia o para referirse a alguien con quien se desea establecer un lazo de proximidad y pertenencia a un grupo. En este sentido, *nawa* se mantiene el “otro”, aunque sea un “otro” que puede, fácilmente, ser transformado en “mismo” si es dotado del punto de vista del “otro”.

La “noción filosófica de qué es ser igual y diferente” (Overing 1986b:142) es de especial interés para los amerindios y para los americanistas (Lévi-Strauss 1991; Maybury-Lewis 1979; Viveiros de Castro 1986; Carneiro da Cunha 1978.; Overing 1984; Clastres 1974, 1982). Esta noción, aparece en varios sistemas clasificatorios en la forma de complementariedad e interdependencia entre los sexos, expresando diferentes formaciones sociológicas y cosmológicas, en dualismos diametrales y graduales por todas las tierras bajas de América del Sur.

Los pano y los cashinahua en particular, presentan una variación en el colorido mosaico de las diferentes maneras de lidiar con la alteridad, ya que se sitúan en algún punto entre el concentristo tupí y el diametralismo jé. En otras palabras, los Pano están entre los modelos sociales construidos para los amazónicos y las sociedades del Brasil central. Según Lévi-Strauss, en su caracterización de estas sociedades, los jé elaboran un sistema social dual bastante complejo que se “cierra” para el exterior por medio de la introyección de la diferencia. En estas sociedades, las dinámicas sociales son desempeñadas por medio de oposiciones y de antagonismos entre mitades, las cuales, cada una en su turno, hereda y fija atributos. Los sistemas sociales amazónicos y tupí, por otro lado, pueden ser caracterizados como sociedades “abiertas” que reducen la diferenciación interna para expresar mejor el antagonismo externo. De este último tipo de dinámica social resulta una red endogámica unida por medio de la guerra y del canibalismo.

Constatando la diferencia sociológica entre estos modelos, Viveiros de Castro (1993) les da el nuevo nombre de dispositivos para lidiar con la alteridad: “dualismo diametral” y “triadismo concéntrico”. En el dualismo diametral, ejemplificado por el caso jé, en que lo exterior es incorporado por el interior, resultando en un sistema cerrado de mitades y en una rica y elaborada representación de este dualismo en rituales y la ornamentación, así como en las interacciones sociales cotidianas. El triadismo concéntrico, el segundo estilo de lidiar con la alteridad, puede ser clasificado como típicamente amazónico. Este modelo presenta un degradé entre el interior y el exterior, distinguiendo desde los otros próximos hasta el extranjero

absoluto. Este tipo de definición de la identidad es extremadamente contextualizado. Según el contexto de la discusión, otro grupo puede ser considerado de la misma identidad en oposición a otro común, o puede ser considerado otro en oposición a una más limitada definición de lo que significa “yo”.

Los pueblos pano son un enlace perfecto considerando una tipología que contrasta las filosofías sociales amazónicas del este con las del Brasil central. Los Pano tienen un sistema de mitades ritualmente elaborado, pero su dualismo no es diametral: una de las mitades parece ser más exterior que la otra. La diferencia creada por medio de las clasificaciones dualistas entre los pano es de un tipo gradual, e hipotéticamente, reversible, no dicotómica o exclusiva del tipo de “A no es B”. De esta forma, en el modelo formulado por Viveiros de Castro, este dualismo concéntrico tiende hacia un triadismo concéntrico, ambos representados en sistemas clasificatorios cosmológicos y sociológicos. Tomando en cuenta el carácter situacional de este modo de definir identidades, se puede hasta cuestionar la utilidad de un esquema triádico cuando se percibe la importancia del contexto y de la perspectiva indígena para dar cuenta de, y para nombrar, la identidad y la diferencia.

Entre los cashinahua, la pertenencia a una de las mitades y las cuatro secciones matrimoniales se da por medio de nombres personales (en este sistema de tipo Kariëra existen cuatro secciones alternadas, conforme a la generación, que producen dos secciones para cada mitad, u ocho si es que cada una es dividida en líneas de género). En virtud de que los nombres pueden ser clasificados en grupos definidos por generación, sexo y mitad, estos funcionan como una guía de englobamiento étnico para escoger los términos de parentesco cuando se clasifica a un pariente previamente desconocido. Nombres y mitades son guías importantes para escoger las parejas matrimoniales o la pertenencia de los nombres a las generaciones alternadas parece ser menos importante que la pertenencia a la mitad, (véase McCallum, 1989)

Nos queda todavía, el deseado o prohibido “otro” real, que viene de fuera del orden social controlado. Este otro constituye el tercer elemento en la escala gradual que define el “yo” y el “otro”, y es el potencial, hipotético, afín, omnipresente en el mito, el ritual, las canciones, las visiones, los sueños y las fantasías. El “otro real” funciona como un valor cosmológico y escatológico que lo abarca todo y que nunca es, y nunca podrá ser, presentado por medio de una alianza de matrimonio en esta vida terrenal. Los cashinahua son endogámicos, cuando es posible se casan en la aldea. Esta práctica refleja su ideología concéntrica de casarse, por sobre todo, con un pariente y no con un afín. Esta perspectiva encuentra respaldo en la ideología amazónica de la consustancialidad, producida por medio de la coresidencia y de la comensalidad (el compartir las comidas), haciendo que las personas se sientan pertenecientes a un mismo grupo.

La más inclusiva auto-definición para un cashinahua es *nukun yuda*, que significa una persona que pertenece a “nuestro mismo cuerpo”: un cuerpo que es

producido colectivamente por personas que viven en la misma aldea y que comparten la misma comida. Son los parientes próximos los que provocan un fuerte sentimiento de pertenencia al grupo, y cuando están ausentes se siente su falta, expresada por el término *manuaiti*, palabra usada para definir la nostalgia por la ausencia de un pariente cercano, y también para designar la sensación física y vital de necesidad de agua. El agua es vital para el cuerpo así como los parientes son vitales para constituir el “yo”. Esta idea es ilustrada por la siguiente frase de Antonio Pinheiro: “Quien no siente falta de sus parientes, como se siente falta de agua, no es gente. Es un *yuxin* que se queda vagando por ahí”.

Los lazos que unen a una persona a sus parientes constituyen el “yo” cashinahua. Esta red de lazos vitales es creada con el pasar del tiempo, al vivir juntos, al comer juntos por la comensalidad, el compartir determinadas sustancias vitales, baños medicinales y pintura corporal en los rituales. Las secreciones corporales y los olores afectan directamente a las personas con las cuales se vive. Una intervención, directa o indirecta, que transforma el cuerpo de alguien, afecta su mente, pensamientos y sentimientos. En este sentido, cuando los amerindios están hablando del cuerpo, están refiriéndose a un “yo” y a las transformaciones del cuerpo, a veces descritas como “alma”.

Se puede decir, de esta manera, que el “yo” cashinahua es inclusivo, no solamente de su propio cuerpo sino de sus parientes próximos. Esto explica por qué una persona que no vive más en la aldea se vuelve más y más distante, y con el pasar del tiempo, se vuelve un no-pariente, o hasta un no-cashinahua a los ojos de quien estaba habituado a llamarlo de pariente. Esta persona puede hasta ser transformada en un no-indio, un *nawa*, o hasta perder los atributos humanos, volviéndose, por lo tanto, un ser que vaga, un *yuxin*, un ser sin forma. Sin forma, significa, en este contexto, no solamente un cambio de *apariencia corporal* sino de comportamiento y de pensamiento. *Yuxin*, en este contexto significa un ser perdido en el mundo, sin lazos, sin un lugar a donde ir, sin personas que se “acuerden” de él.

Esta transformación gradual de un Ser propiamente humano en un extraño y, finalmente, en un no- humano o no-ser, acontece con el tiempo, por medio del comportamiento y el contagio con la alteridad. La misma lógica se aplica a la enfermedad. Estar enfermo significa estar en un estado transformativo de pérdida del “yo”, adquiriendo alteridad. La fuente de la enfermedad no es producida por una única causa sino por una combinación de fuerzas internas y externas. Las fuerzas predatorias provenientes del exterior se vuelven activas dentro de una persona por medio de la comida ingerida o por los olores inhalados. También pueden entrar cuando una persona se encuentra en un estado emocional vulnerable, cuando se siente triste o solo. El proceso de convertirse en otro es complejo y es casi siempre reversible. Alguien deja de ser un “verdadero” cashinahua cuando ya no vive más en la aldea, cuando vive mucho tiempo en otros lugares, lo que lo lleva a adquirir

un cuerpo diferente, y por medio de esta diferencia de cuerpo, a tener sentimientos, pensamientos, valores y memorias diferentes. Por lo tanto, ser propiamente humano, en el sentido cashinahua, significa vivir en comunidad con los parientes próximos.

Esta endogamia de la aldea apoyada en una fuerte ideología de la consustancialidad es complementada por una cosmología verticalizada, próxima del modelo araweté (tupí), en el que el deseo por la afinidad potencial es proyectado hacia el post-mortem. Cuando una persona muere, el *yuxin* de su ojo adquiere un nuevo cuerpo y nuevas ropas capaces de transformarla en un ser inmortal que podrá casarse y vivir con los que los vivos representan como el polo extremo y absoluto del peligro, el "inconvivable" otro: los Inka.

Entre otros pueblos amazónicos, el orden social y el sistema de parentesco como una unidad interior compuesta de "elementos de una misma clase" (personas con un mismo cuerpo que comparten pensamientos y hábitos), son englobados por el orden cosmológico de la alteridad, del canibalismo, de la depredación. Su relación con este orden de fenómenos es temporal: Los humanos están en el camino de convertirse en otros, y este proceso, para las sociedades araweté y cashinahua, será completado solamente después de la muerte.

La complejidad de la relación entre semejanza y diferencia en la ontología cashinahua se manifiesta en el hecho que en su aparición expresada como un tema central en la mitología, es revelada en la racionalidad de la organización de la práctica ritual, en el discurso silencioso del arte visual, así como en el marco de referencia de la práctica clasificatoria cotidiana de los seres y las cosas. El pensamiento social cashinahua no proyecta la diferencia hacia afuera de la sociedad como hacen muchas sociedades amazónicas cuando intentan inventar una vida vivida solamente en la compañía de los iguales/parientes, por medio de la evitación de la terminología afín, y por la domesticación de todos los poderes y sustancias tomados del exterior. En función de una precisa preocupación con la depredación y una posible retaliación implicada en todos los actos creadores de vida y de comunidad, estos pueblos escogieron neutralizar a las expresiones inmanentes de violencia, reduciendo, de esta manera, el peligro implicado en cualquier actividad productiva (véase Overing 1985, 1993 para los Piaroa). Por otro lado, la ideología cashinahua tampoco no introyecta totalmente la diferencia como si ella emanase del interior, como parece suceder con la complementariedad del dualismo oposicional del sistema de las mitades jé y de su vida social y ceremonial.

La ontología cashinahua considera la alteridad como una dificultad y, en una última instancia fatal, como una inescapable e insoluble paradoja: el único modo de concebirla es volverse, uno mismo, "otro". Sin volverse otro, por lo menos temporalmente, el ser está limitado a permanecer entre iguales, y esta posibilidad permanece encerrada en los tiempos míticos de semejanza incestuosa y de separación

de seres en diferentes tipos. Es apoyándose en esta concepción, que los cashinahua encuentran modos de “mímesis” y de transformación, diferentes modos de “cambiar de piel”, actuando de esta manera, esta posibilidad de la alteridad que no es sino la preparación para la jornada final y la transformación después de la muerte en símbolo de semejanza y de extrema alteridad: el dios Inka.

La producción y reproducción de la alteridad por medio de la semejanza y de la semejanza por medio de la alteridad, un hecho observado por otros investigadores de las sociedades Pano (véase Erikson 986, 1992, Keifenheim 1990, 992, Calavia 1995, Townsley 1988), constituye una base para el argumento de este texto que percibe, por lo menos para los cashinahua, el artificio del dualismo como un medio para volverse uno en vez al inverso de dos, para volverse “mismo” y “otro”. Las divisiones ontológicas son posicionales y temporales en esta visión del mundo: son relativas y cambiables, no esenciales o sustanciales, nunca fijas. Las diferencias no son de tipo oposicional sino de un tipo gradual.

A modo de ejemplo, podemos regresar, una vez más, a la figura de lenguaje nawa; nawa significa, en una secuencia clasificadora, el mayor representante de una especie, como *nawan tete*, el águila arpía, el mayor de los pájaros de presa; y la mitad asociada con el exterior es dicha la mitad del mayor de los elementos que constituye un par. Por ejemplo, comparando los dos tipos de jaguares conocidos por los cashinahua, el menor, *txaxu inu* (jaguar rojo) es clasificado como *dua* (la mitad del brillo, mitad ligada al mundo del agua), mientras que el mayor, *inu keneya* (el jaguar pintado) es clasificado como *inu* (la mitad del jaguar, mitad relacionada al Inka/mundo del sol).

La duplicidad de la figura del *Inka* es otro ejemplo de semejanza en la diferencia, o dualismo, usado para concebir la unicidad de un ser. Al inicio de mi investigación de campo, los cashinahua respondieron mis preguntas sobre el *Inka* de un modo explícitamente dualista: uno era el *Inka pintsí*, *Inka* hambriento de carne, un pueblo del tiempo histórico/mítico que canibalizaba a los cashinahua; el otro, totalmente diferente, era presentado como *Inka Kuín*, nuestro *Inka*, o propio Inka, en cuya aldea el *yuxin* del ojo pasa a vivir después de la muerte.

Con el pasar del tiempo, sin embargo, me di cuenta se hizo claro que la dualidad de la figura del *Inka* no es relativa a una duplicidad de personajes nombrados por el mismo término *Inka*, sino debido a la posibilidad de una duplicidad de puntos de vista y de relaciones, visto que estos dos *Inka* son uno; no son más que lados diferentes de una misma moneda. *Inka* puede ser tanto el avaro caníbal como el cónyuge proveedor a depender de la relación que se establece: afinidad real o afinidad potencial. De esta manera, ambas definiciones, de *Nawa* e *Inka*, sugieren una lectura del dualismo cashinahua a partir de la noción de perspectiva, una versión cashinahua de lo que vino a ser llamado el “perspectivismo amerindio”.

El dualismo es más un valor englobante para el pensamiento cashinahua que una discusión sobre la identidad. Cuando el “perspectivismo” es introducido en esta discusión, el dualismo adquiere un aspecto contextual y un carácter dinámico. La ontología cashinahua postula lo intrínseco, el inherente dualismo de todos los seres. Los seres vivos y la propia vida en el mundo, dependen de la mezcla de fuerzas y calidades opuestas. Todos los seres y las cosas del mundo son el resultado del ritmo y del control de la mezcla y presentan la dualidad fenomenológica del contenido y del contenedor, esqueleto y piel, semilla y cobertor.

Cualquier separación absoluta de clases diferentes significa ausencia de vida, mientras que su mezcla induce el movimiento, lo que, a su vez, indica vida. El mito de origen del orden del mundo comienza con la creación del día y de la noche. Antes de que existiese el mundo, estas calidades estaban, como todas las calidades, latentes pero separadas, “durmiendo en sus respectivas cavernas”. Era el tiempo de antes del tiempo, cuando nada cambiaba porque nada era mezclado; no había interacción de ninguna especie entre las calidades de los seres de diferentes clases. La diferencia fue creada por medio del acto de su revelación, cuando los seres primordiales abrieron las cavernas del amanecer y del anochecer: la caverna donde el sol se escondía y la otra que guardaba el frío en su interior (Capistrano de Abreu 1941). La creación vuelve accesible a los sentidos las posibilidades del ser.

El primer principio organizacional del mundo fue la mezcla de la oscuridad con la luz a lo largo de una escala de tiempo que introduce el día y la noche, tiempo para trabajar y tiempo para dormir y soñar. El arco-iris es un símbolo clave de esta mezcla. Los colores de la vida, amarillo y verde/azul, así como el color rojo/amarillo más problemático (todos los colores están compuestos de estos colores primarios o derivados de las palabras que expresan estados de crecimiento), son el resultado de la revelación de la potencialidad de la forma y del ser escondida en la oscuridad por medio de la luz.

Las canciones rituales pueden ser leídas tanto en un registro social relacionado al parentesco y a la afinidad (los problemas en lidiar con la alteridad), como en un registro más abstracto relacionado a la ontología – la calidad y el estado del ser y de los seres – que presenta imágenes poéticas, de valor englobante, del intrínseco entrelazamiento de todos los cuerpos y materias en la tierra por medio de la creación y de la depredación, del contagio, de la mezcla de las calidades. “Lo que es comido come, en el mismo momento en que es comido”, “lo que come se transforma en lo que es comido” (o “usted es lo que come”) pero, también “usted come lo que usted es”.

Lo que distingue este proceso de vida no es la diferencia entre agencia y ausencia de agencia, sujeto y objeto, sino una diferencia de contexto y de poder relativo. Debido a que cada ser existe simultáneamente en ambos niveles de lo material y de lo inmaterial, cada ser es capaz de agencia, de percepción, de subjetividad. Para tener forma y consistencia, la materia necesita estar imbuida de

yuxin, ya que «sin *yuxin*, todas las cosas se vuelven polvo, solamente una cáscara vacía. Usted las toca y ellas se disuelven y entonces usted ve solamente cenizas, polvo» (Antonio Pinheiro, 1989). La definición de un ser como un verdadero *yuxin* o una mera “cosa” depende, nuevamente, de una escala gradual en la que A necesariamente implica B, al inverso de un par diametralmente opuesto en el que para ser A, A no puede ser B.

Lo que define la situación (y tiende a ser un principio que guía la clasificación de los seres a lo largo de una escala desde lo menos hasta lo más peligroso) es lo que inicia el proceso de intercambio y/o depredación, un proceso que transforma las partes involucradas. Toda acción de interrelación, intercambio de palabras y sustancias, desencadena un proceso que, a su vez, produce otros procesos, de esta manera el mundo se encuentra en permanente movimiento.

Podemos concluir que si bien según el dualismocashinahua A, necesariamente, implica B, las oposiciones en el pensamiento y en la acción existen solamente para ser disueltas. Esta disolución de la dualidad puede ser alcanzada siguiendo la lógica temporal (encontrada en la mitología cashinahua y en la escatología) o en la lógica de la depredación. En este sentido, el problema de la semejanza y de la diferencia en la ontología cashinahua parece resultar en una solución encontrada en la continuidad de los términos opuestos, al inverso de su mutua exclusión. Por esto, la diferencia no puede ser definida simplemente en términos de una complementariedad de categorías opuestas, sino en términos de un movimiento en dirección hacia la integración. El dualismo cashinahua es menos una clasificación de las cosas y de los seres que un problema, una cuestión a ser resuelta.

La perspectiva cashinahua

“El fenómeno humano es una idea única y coherente, organizada mental, física y culturalmente alrededor de la modalidad de percepción que llamamos ‘significado’”

ROY WAGNER

“El ojo que existe es el que ve”

CHICO CÉSAR

En los últimos veinte años, algunos autores llamaron la atención sobre el carácter no-esencialista de la visión del mundo amerindio. La inclinación filosófica amerindia podría ser “nominalista” contraria al “realista” (Overing 1990; Seeger, da Matta & Viveiros de Castro 1979). La introducción de la noción de perspectivismo da un paso más allá en el proceso de comprender el significado de las afirmaciones nativas. A grosso modo, el perspectivismo indígena significa que el mundo (la realidad) que se ve depende de quien la ve; de donde se ve, y con qué intención,

determinado ser mira a otro ser. En este sentido, el fenómeno de la perspectiva, bien conocido por los americanistas, puede ser colocado del siguiente modo: los animales se ven como humanos así como los humanos ven a los animales como presas de caza; los humanos se ven como humanos y son vistos por determinados espíritus como presas de caza. Este es el significado de una afirmación comúnmente escuchada que afirma que determinados animales “son gente” (Gow 1988). Los humanos pueden, frecuentemente, cambiar su punto de vista con relación a los animales cuando estos son perseguidos delante de sus ojos durante una expedición de cacería. Estas transformaciones están presentes en la mitología amazónica y son cruciales en la experiencia cotidiana (aún más durante la noche). Desde hace tiempo, los estudiosos del chamanismo amerindio (Baer & Langdon 1992; Chaumeil 1993; Overing 1990; Crocker 1985) notaron que esta capacidad de mudar esta percepción es una capacidad específica del chamán, pero ahora podemos fácilmente reconocer esta característica como un principio estructurante que no se aplica solamente al chamanismo como un campo aislado del pensamiento y de especialización, sino a la ontología amerindia como un todo.

Esta referencia básica, que presupone la transformabilidad del mundo, puede ser encontrada en todos los campos de pensamiento y de acción cashinahua. Con la muerte, la persona transforma su cuerpo (un proceso expresado en términos de un cambio de ropas, de una transmutación de calidad), transformándose en un *Inka*, el símbolo arquetípico de la alteridad. En los rituales colectivos de ingestión de la bebida alucinógena ayahuasca (*cipó*, *nixi pae*, *nawa himi*), el bosque y sus animales se transforman en humanos y espíritus para los que tomaron la bebida. Los árboles y sus habitantes, por otro lado, se transforman en ciudades ante los ojos cerrados del que se transforma en la anaconda/ ancestro mítico *Yube* al beber su “sangre” - así como es llamada el ayahuasca. La lógica de transformación de una sustancia animada en otra está presente aún en los actos más simples, como comer: cuando alguien come maíz, por ejemplo, se transforma en maíz y el maíz se transforma en parte de la persona (de manera semejante a la descrita por Isacson para los Emberá y por Lima para los Juruna).

Parece posible relacionar mi propia percepción de la “calidad perspectiva” del pensamiento amerindio (en la aceptación de esta expresión utilizada primeramente por Arhem 1993), está relacionada a la discusión en curso entre antropólogos y otros investigadores sobre el significado y el uso correcto de la metáfora (Overing 1987; Crocker 1977; Goodman 1978; Ortony 1993; Ricoeur 1981). (Arhem, 1993, 1996) o ‘perspectivista’ (Viveiros de Castro, 1996) del pensamiento amerindio a la discusión en curso, llevada a cabo por antropólogos y otros científicos sociales, sobre el significado y el uso propio de la metáfora, realizada por antropólogos y otros científicos (Overing 1985^a, 1987; Crocker 1977; Goodman 1978; Ortony 1993; Ricoeur 1981).

En su formulación de una teoría sobre el perspectivismo amerindio, Viveiros de Castro (1996, 2002) observa que el pensamiento perspectivista opera con una lógica simétricamente inversa a la lógica utilizada por el relativismo cultural occidental, según el cual cada cultura tiene su propio punto de vista sobre una naturaleza fija. En el caso amerindio, se trataría de naturalezas múltiples y cuerpos percibidos por una sola consciencia, un solo punto de vista del humano en tanto que agente. Si se considerase a la metáfora como una figura de lenguaje figurativa, que sólo representa y no presenta este instrumento de lenguaje, esta pertenecería primeramente a la lógica relativista occidental antes que a la lógica transformacionista amerindia. En cambio, el acercamiento a la metáfora que propongo aquí toma en cuenta el valor agencial del punto de vista de la acción como del habla, el habla a través de metáforas, donde estas acciones sobre el mundo, o sobre los mundos interconectados de los diferentes seres y estados de ser ayudan a hacerlos en términos bien concretos, moldeándolos y transformándolos. De este modo, para los Cashinahua, el mundo se encuentra en un permanente estado de peligrosa fluidez de la forma, hasta que intervenciones decisivas, entre las cuales el habla y la voz, le den forma fija a los perceptos.

Una lógica simétricamente inversa utilizada en el relativismo cultural occidental, donde cada cultura tendría su propio punto de vista sobre una naturaleza determinada. En el caso amerindio se trataría de múltiples naturalezas y cuerpos percibidos por una sola consciencia, un solo punto de vista, el del humano en cuanto agente. Si se considerase la metáfora como una figura de lenguaje que solo representa y no presenta, este instrumento de lenguaje pertenecería antes a la lógica relativista occidental que a la lógica transformacionista amerindia. Entretanto, el abordaje a la metáfora que propongo aquí toma en cuenta el valor agencial tanto del punto de vista de la acción y del habla, el habla a través de metáforas, donde estas acciones sobre el mundo (los mundos interconectados de diferentes seres y estados de ser) ayudan a hacer en términos bien concretos, moldeando(los) y transformando(los). De este modo, para los cashinahua el mundo se encuentra en un estado permanente de peligrosa fluidez de la forma, hasta que intervenciones decisivas, entre las cuales el habla y la voz, dan forma fija a los preceptos.

La discusión en torno a la metáfora llama la atención hacia el papel cognitivo de la semejanza en la metáfora y en el pensamiento en general, en este sentido reevalúa, aunque de forma indirecta e implícita, algunas de las contribuciones de Lévi-Bruhl (Cardoso de Oliveira 1991; Goldman 1993) a propósito del animismo en el "pensamiento primitivo". (Cardoso de Oliveira 1991; Goldman 1993).

El uso estructuralista de la metáfora según la tradición Lévi-Straussiana, enfatiza solamente la capacidad diferencial de la metáfora como analogía, dejando de lado la lectura literal y polisémica de los complejos contenidos de las afirmaciones indígenas, que cobran sentido cuando se toma en cuenta el contexto específico de

referencia. Las declaraciones pueden comunicar más que equivalencias estructurales cuando, por ejemplo, un bororo dice “mi hermano el papagayo” (Crocker 1977) o un cashinahua afirma que “la anaconda es nuestra ibu (padre/madre)”.

“Lévi-Strauss revela un aspecto preeminente de la lógica clasificatoria tribal: la analogía, donde en sus palabras (1963:77): ‘no son las semejanzas, sino las diferencias las que se asemejan’ que importan, o sea, el cuervo es para el gavilán real lo que el clan A es para el clan B. El ‘primitivo’ no reivindica un lazo místico ni de sangre con su tótem y por lo tanto no cree en la semejanza en que se podría pensar que cree cuando llama a su vecino de papagayo o de cuervo. Una consecuencia de la comprensión Lévi-Straussiana de la metáfora es que evade el análisis de la semejanza (la relación entre mi vecino y un papagayo) la cual es a fin de cuentas, tan crucial para la comprensión de las afirmaciones metafóricas como las diferencias y analogías”. (Overing 1985:153. Traducción propia).

Los estudios recientes sobre la metáfora (Ricoeur 1981; Shanon 1993; Lakoff 1990) revelan que todo lenguaje es, a fin de cuentas, metafórico y polisémico en el proceso continuo de atribuir significado a la experiencia, conectando imágenes conocidas y conceptos previamente no relacionados, creando de esta manera nuevos campos. El proceso cognitivo necesita de estos instrumentos creativos para ser capaz de cruzar la fosa entre realidades conocidas y desconocidas, y de nombrar nuevas experiencias y percepciones. Nuevos mundo son imaginables por medio del lenguaje metafórico, y esto atestigua por qué la metáfora es indispensable tanto para el científico como para el antropólogo, así como para el artista, ya que su trabajo es metafórico y metonímico, asociativo y englobante.

Lo que une la ciencia al arte en el uso de la metáfora es el cambio de nuestra visión y conocimiento del mundo, una vez que nuestra visión cambia, el mundo nunca más será el mismo. Este es un el lazo preformativo que conecta el lenguaje y la percepción al mundo. El mundo exterior es un mundo imaginable, perceptible, experimentable, y por lo tanto, lleno de sentido para nosotros. Es nuestra perspectiva incorporada, contextualizada y, por esto, cambiante sobre el mundo que hace que el mundo sea lo que es. Y, de esta manera, existen múltiples mundos (Goodman 1978). Como veremos, esta percepción filosófica es llevada más lejos por el pensamiento amerindio que por nuestra tradición de pensamiento.

Si las metáforas representan nuestra “apertura al mundo”, utilizando una expresión gadameriana, entonces necesitamos ser lo más reflexivos posible sobre las metáforas que usamos. Las metáforas son usadas para conectar diferentes dominios, diferentes mundos, creando un nuevo mundo por medio de la “fusión de horizontes” (esta imagen implica mutualidad y no un movimiento unidireccional, por lo tanto, es algo inherentemente intersubjetivo). Las metáforas se vuelven una limitación para el entendimiento del “otro” cuando las reificamos, cuando se vuelven

un medio para reducir la ansiedad experiencial y cognitiva provocada por la confrontación con el sin sentido.

Cuando se está en territorio seguro, La pesadilla de enfrentarse a la inconmensurabilidad es necesaria para desvelar nuevas metáforas y conexiones, inimaginables cuando se está en territorio seguro. Las metáforas fracasan en su intento de producir comprensión cuando aniquilan diferencias, reduciendo la diferencia a la semejanza. Cuando son bien escogidas, las metáforas crean nuevos mundos, funcionando como “puentes” capaces de estar próximas de la experiencia del sujeto que tentamos evocar, y al mismo tiempo, próximas de la experiencia, a nivel imaginativo, de la comunidad de posibles lectores para quienes estamos escribiendo.

En su un artículo reciente, Viveiros de Castro (1996) sitúa su acercamiento al “perspectivismo amerindio” dentro de la paradoja clásica naturaleza/cultura heredada del americanismo de Lévi-Strauss. Viveiros de Castro intenta demostrar cómo es que categorías como “humano”, “animal”, “alma” son “categorías perspectivas” para los amerindios, y deben ser analizadas en términos de una teoría de los signos. El punto de vista define el lugar ocupado por el sujeto. Usando una reflexión de Deleuze (1988:27), Viveiros de Castro (1996:11) define el perspectivismo de la siguiente manera:

Tal es el fundamento del perspectivismo. No expresa una dependencia con respecto a un sujeto previamente definido, sino al contrario, será un sujeto aquel que acceda al punto de vista (Viveiros de Castro 1996:11).

Y del sujeto al “alma” no hay sino un paso: “Tiene alma quien es capaz de un punto de vista” (1996:1). Si lo que define la humanidad es la idea de un sujeto como un punto de vista, lo que une lo humano a lo animal no es su animalidad común sino su misma humanidad. Tener un cuerpo es algo inherente a la capacidad de un punto de vista, y este cuerpo situado e incorporado de agencia, define como el mundo es percibido. No es solamente la morfología del jaguar que define su identidad como un ser-jaguar, sino también su comportamiento, su intención y su manera de percibir el mundo a través de la perspectiva de la depredación. Esto es lo que hace que un ser humano se transforme en jaguar: cuando adquiere el “estado” de jaguar.

Lo que estoy llamando cuerpo, por lo tanto, no es un sinónimo de una fisiología distintiva ni de una morfología fija; es un conjunto de afecciones o de modos de ser que constituyen un hábito. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, hay un plano intermediario que es el cuerpo como un haz de afecciones y capacidades, y que es el origen de las perspectiva (1996:13.)

De la misma manera, el uso frecuente que hacen los amerindios de auto-designaciones, para ellos mismos y los pueblos emparentados como “verdaderos o

propriadamente humanos" (en el caso cashinahua) no tiene por intención denotar la humanidad como una especie natural, sino como una condición, la condición de persona, de sujeto y de ser social. En este sentido, los etnónimos deben ser entendidos como pronombres y no como sustantivos (Viveiros de Castro 1996:0).

La relación de depredación es una de las situaciones en que más se percibe la contextualidad y reversibilidad de la identidad en la pareja depredador / presa. Un ejemplo etnográfico, cercano al acercamiento del perspectivismo amerindio presentado más arriba, es el caso wari (Vilaça 1992), en que la depredación aparece como una metáfora clave para las relaciones y creaciones de identidades entre humanos y no humanos. Para los wari, ser humano significa estar en la posición del cazador, mientras que ser animal significa ocupar una posición de presa. Para los animales y los espíritus que depredan a los humanos, los humanos son percibidos como animales. En este sentido, la identidad humana es identificada a la agencia, y es más, la agencia es identificada al acto de la depredación.

De esta manera, la oposición ontológica fundacional en la designación de los diferentes seres está constituida por la oposición entre cazador y presa, una oposición que define las calidades contrastantes del sujeto y del objeto dentro de una continua actividad depredativa. Esta actividad es considerada omnipresente en cualquier tiempo e implica, por su propia dinámica de ataque y represalia, la inherente posibilidad de inversión de las perspectivas y de los papeles, según los cuales el cazador se vuelve la presa.

Esta misma lógica fue observada con respecto a la guerra entre algunos pueblos amazónicos (Fernández 1970; Viveiros de Castro 1986, 1992). Pienso que esta lógica refleja una ideología igualitaria implicando la conciencia de la semejanza esencial de calidad, capacidad y valor del enemigo (presa). Tarde o temprano, lo que es cazado irá a cazar. Lo que es comida irá a querer comer al que se lo comió (por medio de la enfermedad, por ejemplo). Los cashinahua comparten esta visión perspectiva de ser cazador, para algunos, y ser presa, para otros, o cazador y presa para los mismos seres en diferentes momentos y contextos. También extienden esta relación para las plantas y los árboles (como lo hace la mujer achuar, de manera más radical, con las "plantas caníbales", Descola 1987).

Todos los seres están implicados en esta red de acciones y contra-acciones de la depredación, alimentación y transformación de los seres vivos en materias para la producción de vida. La idea abstracta, de que para crear vida es necesario destruir algo o alguien, es concreta y vivida en los estilos de vida de las sociedades de cazadores-recolectores, en las cuales es necesario constantemente domar las fuerzas "salvajes y ocultas" del bosque, conquistando de esta manera pequeños espacios controlados por los humanos.

Pienso, sin embargo, que estas fuerzas interdependientes de lucha no deben de ser entendidas en términos del par naturaleza/cultura. Mi entendimiento deriva de una exégesis cashinahua del mundo, que lo considera imbuido de todas las calidades posibles o imaginables de agencia, intencionalidad y perspectiva. La siguiente declaración por Agostinho Manduca ilustra, literalmente, esta visión: “La tierra está viva, usted sabe; una cosa está transformándose en otra”. Complementando esta declaración, Augusto Feitosa nos dice: “El bosque tiene sus *ibu* (progenitor, creador, dueño, guardián, sembrador), todo tiene su *ibu*”.

Para los cashinahua, la alteridad no significa la falta de humanidad, subjetividad o agencia sino la inteligibilidad y diferentes modos de percibir y mirar las cosas, implicando lo relacional y nunca lo esencial o substancial. Los dioses caníbales *Inka*, los “blancos” y los enemigos no son vistos como intrínsecamente caníbales incontrolables o bestias-fieras. Se comportan de esta manera no en función de una calidad inherente, sino en virtud de un determinado tipo de relación, una relación de exceso de alteridad, más de la que un “yo” puede aguantar. Una vez más, para ser capaz de lidiar con la alteridad se debe aprender a volverse en otro, o imitar el ser otro, en el sentido de captar su punto de vista sobre el mundo, y de esta manera, adquirir poder sobre la situación interactiva.

A pesar de expresar posiciones reversibles entre presa y depredador de manera semejante a los wari, la oposición ontológicamente fundadora para los cashinahua divide el mundo de un modo diferente. El tema central es la relación entre el “yo” y el “otro”, *huni* (nosotros, propiamente humanos) y *nawa* (otro, enemigo potencial). Esta relación no denota una reversibilidad de posiciones en que el sujeto significa agencia y el objeto pasividad, sino una intersubjetividad en que ambas posiciones presentan la calidad de agencia y de subjetividad. Esto parece explicar por qué el término *nawa* puede ser presentado, al mismo tiempo como el depredador más poderoso y como la víctima humanizada de una expedición de cacería: es un enemigo que significa, al mismo tiempo, víctima y agresor. Como resultado de este proceso, se percibe una ontología en que los seres asumen una posición subjetiva; la diferencia está entre lo conocido, la agencia propiamente humana (social) y lo desconocido, la agencia impropia y anti-social. A un nivel sociológico el problema es, una vez más, el de la afinidad.

Otro elemento presente en todas las relaciones, y en este punto regresamos a Lévi-Strauss (1991) y Dumont (1980), es que en relaciones antagónicas entre diferentes seres (y todos los seres son diferentes) siempre hay un desequilibrio de poder, a pesar de que este ser es hipotéticamente reversible. Esta visión es expresada por el lugar que ocupan los mellizos en el pensamiento amerindio. En la mitología amerindia, los mellizos nunca son pensados como idénticos, como gemelos propiamente dichos, sino como mellizos diferentes. Su diferencia es colocada desde el inicio, considerándose un hecho incontestable, un hecho lleno de consecuencias,

o sea, uno de los mellizos nace primero. De este hecho derivan todos los tipos de diferencias, no posicionales sino graduales. Entre los mellizos hay uno más grande y otro más pequeño, uno más fuerte y otro más débil, y un aspecto que todos mis informantes subrayaban, hay uno con suerte y otro con mala suerte. Esta lógica de la diferencia gradual, del más viejo y el más joven, reposa sobre la base del dualismo de las mitades y sobre toda la concepción de la complementariedad en las relaciones y el mundo.

En el pensamiento amerindio, la idea de doble implica, por lo tanto, la diferencia. La duplicidad en la singularidad es posible. Lo que no es posible es la igualdad en la duplicidad. La idea es la creación de seres de una misma clase, significando semejanzas suficientes para garantizar el entendimiento entre ellos, no clones ni réplicas. Una simetría perfecta no será nunca encontrada en el mundo. Esta idea se encuentra en el arte cashinahua. La simetría en el arte es rectificada por un pequeño detalle asimétrico que conlleva la idea de identidad distinta. Es el detalle, la disonancia, que da vida al trabajo artístico, así como a la vida misma. De esta manera, el estilo gráfico cashinahua puede ser visto como la visualización del valor social de la autonomía personal que se manifiesta en sutiles detalles idiosincráticos, escondidos en el patrón global de simetría e igualdad. El efecto *studium-punctum*: descrito por Roland Barthes (1980) se aplica a este estilo gráfico.

El *studium* o su discurso dominante, sería en este caso la repetición de elementos iguales en un ritmo simétrico y el alto valor dado a la ejecución delicada de finas líneas paralelas. El estilo gráfico cashinahua es caracterizado por el horror al vacío: toda la superficie de los cuerpos pintados debe ser cubierta con los diseños y ninguna línea puede quedar abierta. El padrón puede ser cortado donde la superficie pintada termina, sugiriendo una continuación del mismo padrón más allá de ese soporte. Esto demuestra la función del diseño como algo que une más de lo que separa. El diseño visualiza la calidad *yuxin* (fuerza animadora) que está infundida en el mundo cashinahua, separándolo de los pueblos sin (una mirada hacia el) diseño.

El *punctum* es la disonancia cercana del detalle invisible, la sorpresa necesaria para la dinámica visual, lo que da vitalidad estética al todo, que se manifiesta como una pequeña diferencia en el padrón repetitivo, un punto asimétrico al interior de una simetría. Debe de existir cierta homogeneidad entre los elementos visuales para que la pequeña diferencia sea capaz de tocar nuestros ojos. El arte cashinahua explora elegantemente el entrelazamiento del *studium* y del *punctum*. De esta forma, la primera impresión que dan para un tejido o un rostropintado, es la primera impresión que darán de una superficie cubierta por un padrón geométrico por medio de la infinita repetición de unidades iguales. Una mirada más fina percibirá que uno de los rombos del padrón colmena tiene un ángulo más que los otros. Este es el *punctum* y su presencia en el arte cashinahua es sistemática (Dawson 1975, nota la ocurrencia de detalles asimétricos en los tejidos cashinahua). Otro ejemplo de este fenómeno se

encuentra en los collares. Si un collar de cuentas, por ejemplo, está compuesto de la alternancia de seis cuentas rojas y seis azules, en algún lugar en el medio del collar se encontrará una cuenta blanca perturbando, a propósito, la perfecta simetría de la repetición del padrón.

Esta marca sutil de la personalidad del artista en las piezas fuertemente marcadas por un estilo, parece congruente con la manera en que los cashinahua experimentan la vida: crear comunidades es el fruto del fuerte deseo de vivir tranquilamente con parientes cercanos, volviendo la sociabilidad posible por medio de la autonomía personal y el respeto por la autonomía ajena.

El estilo de pensamiento perspectivo implica una constante conciencia de la posibilidad de cambiar de puntos de vista, consecuentemente, cambiando la mirada sobre el mundo. Como es de esperar, esta misma actitud perspectivista puede ser encontrada en los sistemas de los diseños amazónicos. La calidad cinética de cambiar de perspectiva entre el fondo y la figura, cuando se observan los padrones laberínticos típicos de los tejidos y la cestería de muchas sociedades amazónicas, fue resaltada por Roe y Guss en sus análisis del “arte abstracto” amerindio.

Peter Roe llamó la atención sobre la correspondencia entre estilo artístico y estilo de pensamiento. El autor también dice que la “ambigüedad visual” de los diseños shipibo corresponde, en su sistema de pensamiento, a un “énfasis sobre la ambigüedad mental” (Roe 1987:5-6). La “ambigüedad mental” es una expresión problemática pero puede ser fácilmente sustituida por la del perspectivismo, no obstante, transforma el significado primordial de esta analogía. Para Roe, la significación de la ambigüedad perspectiva en el arte indígena “abstracto” reposa sobre el hecho que este arte revela la actitud cognitiva del artista y del público. Para los amerindios el universo es transformativo. Esto significa que la visión puede repentinamente cambiar delante de nuestros ojos. El mundo está compuesto por muchas capas de mundos, y los diversos mundos son concebidos como simultáneos, presentes y en contacto, aunque no siempre perceptibles. El papel del arte es el de comunicar una percepción sintética de esta simultaneidad de las diferentes realidades.

Al analizar los diseños indígenas, Roe llama la atención sobre el padrón estilístico y no sobre las unidades aisladas constitutivas del padrón. Mi investigación sobre el significado de los diseños entre los cashinahua confirma las percepciones de Roe. Cuando una lectura iconográfica de las unidades aisladas parece confusa y contradictoria, es necesario introducir una lectura más estructural de los padrones como un todo, lo cual, en el caso cashinahua, proporciona una mejor comprensión de sus usos y significados. Las analogías entre este código visual y los otros códigos verbales, y no verbales, que juntos forman el tejido de fondo para la significación cognitiva y emocional del estilo artístico, son esenciales. En este sentido, estoy convencida que un acercamiento al arte especializado es improductivo. La estética

debe ser englobada dentro de la hermenéutica en el estudio del arte indígena así como en el arte occidental.

Otra ilustración de la presencia del perspectivismo en el arte amazónico puede ser encontrada en el estudio sobre los mitos, la cestería y las canciones yekuana (grupo karib de Venezuela) realizado por David Guss (1989). Después de abandonar la búsqueda de los grandes mitos de origen yekuana (que sabía existían por haberlos visto en textos antiguos), el autor decidió, desesperadamente, sentarse con los ancianos para aprender el arte de trenzar cestos. Lo que descubrió de esta manera fue que la vida para los yekuana es como un trenzado, o en otras palabras, que el trenzar es una metáfora clave de la vida, y que fragmentos y partes del mito de origen eran trenzados, proferidos y cantados por los viejos todos los días durante el crepúsculo, cuando se sentaban juntos en círculo.

El conocimiento no puede ser adquirido fuera del contexto, ya que el conocimiento en estas sociedades es una parte constitutiva de la persona: conocimiento y memoria son incorporados y actualizados en la medida en que dan sentido a la creación de la vida cotidiana (véase Gow 1991). En este sentido, nuestros valiosos descubrimientos durante el trabajo de campo no suceden de una manera tan accidental como solemos pensar. Surgen cuando nuestros profesores nos consideran maduros para entenderlas, o simplemente, cuando se presenta el contexto cierto, un contexto capaz de revelar no solamente el contenido, sino también la significación y el sentido práctico, moral y emocional de un determinado conocimiento.

El resultado de la iniciación de Guss a las técnicas del trenzado yekuana resultó en un profundo entendimiento de la ontología yekuana:

Con los diseños abstractos este retrato simultáneo de una realidad dual se vuelve mucho más complejo (que en el caso del diseño figurativo). Aquí también se muestra la imagen y la contra-imagen. Sin embargo, lo que es realmente representado es la relación dinámica entre los dos. A diferencia de las imágenes estáticas de los diseños figurativos, la estructura cinética de estas formas crea un movimiento sin fin entre los elementos diferentes, jalando al espectador hacia dentro de ellas. La percepción entonces se vuelve un desafío, con el espectador siendo forzado a decidir cual imagen es real y cual es una ilusión. La dualidad significada por la conquista de los cestos es perceptualmente incorporada en la estructura de sus diseños. Aquí todas las oposiciones en la cultura (femenino y masculino, visible y oculto, creativo y depredador, veneno y comida) son visualmente resueltas. No obstante, esta no es una resolución estática. Es como la vida cotidiana de todo yekuana, una interacción constante entre las formas físicas y las invisibles que las impulsaron (Guss 1989:122).

El estilo general del diseño cashinahua, llamado *kene kuin* (diseño real), usado en la pintura corporal, la cestería, la cerámica y el tejido es similar al estilo del trenzado

de los yekuana. El juego entre imagen y contra-imagen expresa la idea de la duplicidad y la co-presencia de las imágenes reveladas y no-reveladas en el mundo. En este sentido, la ontología cashinahua, que define las condiciones del ser y no-ser, es totalmente dependiente y asociada al proceso perceptivo real en el que un agente particular está involucrado. Una de las razones por las que mis primeras tentativas de asociar nombres particulares a unidades específicas de diseño no tuvieron éxito, se debe al hecho de la alternancia cinética entre fondo y figura de las imágenes. Otra razón fue que los cashinahua no le dan nombre solamente a las unidades, sino también a los padrones globales, a relaciones entre unidades y a la atribución del diseño en un soporte. Así como no existe una piel que no cubra un cuerpo, el diseño sin un soporte no tiene sentido en la estética amerindia. Observamos, de esta manera, que lo que le sucede con los diseños también sucede con el conocimiento en general: así como los diseños, el conocimiento necesita un cuerpo y un contexto propio como soporte y razón de ser. Es el soporte, así como el grafismo en sí, que transporta la propiedad del diseño. Para que un diseño sea propiamente un diseño (*kuin*) depende no solamente de sus calidades inherentes, sino sobre todo, del contexto: depende de quién pinta, qué y cuándo.

Otra consecuencia del perspectivismo en el arte y en la percepción en general es que la tradicional oposición entre apariencia y esencia, o entre realidad e ilusión, no tiene más sentido. Toda percepción tiene algún tipo de existencia específica propia. Esto no significa que las imágenes y los cuerpos ocupen la misma posición en la ontología cashinahua. La diferencia entre tipos de percepciones es producida al interior de un marco de referencia que toma en cuenta los distintos estados del ser. Uso “estados del ser” y no “estados de conciencia” porque de este modo evitamos el peligro de inadvertidamente oponer mente a cuerpo.

El estado del ser relaciona el estado del cuerpo y el estado de la mente. Por eso, entre los cashinahua cuando alguien ve fantasmas, o *yuxin*, u otras apariciones que no pertenecen a la esfera de la percepción cotidiana, nadie cuestiona el hecho de que esté realmente viendo alguna cosa: si la percepción es o no una ilusión, es decir una “alucinación”, no será objeto de discusión. Etimológicamente, tener alucinaciones significa percibir (por medio de uno o más sentidos) lo que no existe en la “realidad”. El concepto de “alucinación” no existe en la lengua cashinahua porque la concepción y percepción de “realidad” es radicalmente diferente.

El concepto cashinahua más cercano de nuestra noción de “ilusión” y “alucinación” podría ser “mentira” (*txaniki*), y según la seriedad de la experiencia, “broma -juego” (*beyuski*). Cuando se dice que una persona o un espíritu del bosque estaba solamente “bromeando” no se espera ninguna consecuencia peligrosa. Mentir, por otro lado, puede ser más peligroso. Son los extranjeros, engañadores y los espíritus, los que mienten y engañan. Engañar es un método común usado para distraer y guiar a las personas que andan solitas, inadvertidamente, por caminos en

que se extraviarán, haciendo que pierdan la orientación y la capacidad de volver al mundo conocido.

Es importante resaltar que el que “miente” sobre las percepciones que no se encajan en el mundo cotidiano de los cuerpos sólidos es, por lo general, no una persona que vio algo o contó lo que vio a uno de sus compañeros, sino un agente que produjo el fenómeno percibido. Estos agentes, llamados *yuxin*, son seres indefinidos y cambiables, sin un cuerpo sólido pero con la capacidad de producir imágenes, apariciones que asustan y confunden a los humanos.

Algunos de estos seres, los más poderosos llamados *yuxibu* (-*bu* es el pluralizador de *yuxin*, indican la multiplicidad y magnitud, concebida en términos de poder), tienen tanta potencia que son capaces de producir imágenes hasta transformarlas en lo que desean. Estos seres tienen la cualidad de aplicar golpes y engañar a los humanos, capturándolos y transfiriéndolos a otro mundo: un mundo percibido y vivido diferentemente. Una imagen usada para expresar el sobrepaso de esta frontera es la del *yuxin* “que exprime la savia de una planta medicinal en los ojos de una persona y la transporta a su propia aldea”.

De esta concepción resulta que lo que debe ser determinado para comprender un caso extraordinario de percepción es un estado específico del ser (tanto del cuerpo como del “alma”) perceptor, así como la calidad del ser percibido y del contexto de la percepción. La persona puede estar enferma o melancólica, o puede estar en proceso de volverse un chamán. Puede también estar en un estado perfectamente normal, pero el contexto puede ser propicio para que los fenómenos normalmente invisibles se manifiesten al caer la noche, o durante una tempestad con relámpagos. Otro contexto en el que se puede percibir las imágenes invisibles es durante el ritual de ingestión de ayahuasca.

Estos ejemplos señalan que las diferentes posibilidades de percepción están relacionadas a estados particulares del ser. Algunos de estos estados del ser implican tal alto grado de imitación y entrada en contacto con la alteridad, incluyendo el cambio de acción y de la forma corporal, de tal manera que poco sobra de lo que podríamos llamar el “yo real”, inmerso en la actividad corporal, en la interacción social y en las rutinas diarias. El llamado del bosque, con sus animales/*yuxin*: queriendo transformar a su víctima seducida en uno de ellos, es de igual peligro que el llamado de la ciudad con su bebida, su aguardiente, y su fascinante variedad de habitantes (*nawa*).

En este sentido, no es por casualidad que hoy en día los espíritus del bosque, que surgen en los viajes visionarios, son desafiados por las excitantes y peligrosas visitas, y las visiones de visitas a las ciudades de Sao Paulo, Lima, o a las más distantes ciudades de los *huxu nawa*, los “blancos extranjeros” (europeos y americanos).

Por lo tanto, la vida y el ser de una persona son vistos como un proceso dinámico, con caminos e identidades posibles de ser seguidos y asumidos. De acuerdo con estas múltiples posibilidades de existencia, y peligros de transformación en alteridades incontroladas, la tarea de la comunidad como un todo, y de los adultos en particular, es encargarse de la producción de la vida en la comunidad, buscando transformar a los jóvenes en *huni kuin*, seres humanos propiamente dichos, guiándolos a través de la multiplicidad de percepciones, emociones y actividades posibles y presentes en el mundo envolvente, modelando sus propias criaturas en seres de una clase, *nukun yuda*, “nuestro cuerpo”.

De esta manera, los adultos cashinahua trabajan para educar a sus hijos con “cuerpos pensantes”, siempre “pensando en sus cuerpos (*yuda*)” (sus propios cuerpos y la comunidad como un “cuerpo social”). Esto significa que sus cuerpos cargan pensamiento y sentimientos de pertenencia en función de la comida, de los cuidados corporales, las memorias y los valores compartidos durante la vida. Cuando están lejos de casa, los viajeros sienten falta de la comida, de la comensalidad, las historias y los cuidados de las personas con quienes compartieron y vivieron la infancia.

Los cashinahua admiten, al compararse con los “blancos” que su educación es permisiva ya que el uso de la fuerza y la agresividad es evitada a toda costa. La autonomía y el libre arbitrio son respetados, aun cuando se trata de niños. Entre adultos, las peleas, o el hablar alto y el dar órdenes, no son toleradas. Los conflictos son resueltos por medio de la evitación, y el castigo más severo es el ostracismo (Kensinger 1986b). Un arma eficiente para imponer los valores del compartir y de la reciprocidad es el chisme. Las decisiones son tomadas solamente cuando las partes involucradas concuerdan, y cuando el acuerdo parece imposible el grupo disidente decide irse para dejar las cosas “enfriar”, o intentar vivir en otra parte. Esta moral social explícitamente pacifista e igualitaria es común en muchas sociedades amazónicas, y es un factor importante del modo cómo estos pueblos se definen como diferentes de otros pueblos, especialmente de los *natwa* (no indios).

De esta manera, el proceso de creación y de invención permanente de una comunidad específica y de un estilo de vida, es realizado por medio de una continua negociación entre lo nuevo y lo viejo para hacer frente a los cambios de contexto de las nuevas oportunidades que surgen, y de las antiguas que desaparecen en un mundo en permanente transformación.

Esta constante reinención de la identidad frente a la alteridad envolvente es otra manifestación de la concepción específica que los Cashinahua tienen de la noción de identidad y de diferencia. Si la identidad implica la alteridad, el perspectivismo se vuelve el elemento de relación entre estas nociones, volviéndolas interdependientes e intercambiables.

Bibliografia

Århem, K.

1993 Cosmic food web: Human-nature Relatedness in the Northwest Amazon. (Draft version, ms)

Baer, G. ; Langdon, E.J. (eds.)

1992 *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Barthes, R.

1980 *La Chambre Claire*. Paris: Seuil.

Becker, A.

1995 *Body, Self and Society. The view from Fiji*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Belaunde, L. E.

1992 *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan speaking)*. Tesis de doctorado, London School of Economics.

Calavia, O. S.

1995 *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do Rio Açu*. Tesis de doctorado, São Paulo: USP.

Capistrano de Abreu, J.

1914 (1941) (2 ed.). *Rã-txa hu-ni-kui~: A Língua dos Caxinauás do Rio Ibaçu*.

Cardoso de Oliveira, R.

1991 *Razão e afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Campinas: Unicamp (Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência)

Carneiro da Cunha, M.

1978 *Os mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.

Chaumeil, J-P.

1983 *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nordeste Péruvien*. Paris: PUF

Clastres, P.

1974 *La société contre l'État*. Paris: Les Éditions de Minuit.

1982 *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Brasiliense.

Crocker, J. C.

1977 My brother the parrot. *The social use of metaphor: essays on the anthropology of rhetoric*, ed. J. D. Sapir & J. D. Crocker, 164-92. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

Da Matta, R.

1976 *Apinayé. Um mundo dividido*. Petropolis: Editora Vozes.

Dawson, A.

1975 Graphic Art and Design of the Cashinahua. En: Dwyer, J.P.(ed.). *The Cashinahua of Eastern Peru*. Haffenreffer Museum of Anthropology.

Deleuze, G.

1988 *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit.

Descola, Ph.

1987 *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison de Sciences de L'Homme.

Deshayes, P. ; Keifenheim, B.

1982 *La conception de l'Autre chez les Kashinawa*. Tese de doutorado, Université de Paris VII (publicado en 1994. *Penser L'autre. Chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: L'Harmattan.)

Dumont, L.

1980 *Homo Hierarchicus*. Paris: Plon.

Erikson, Ph.

1986 Altérité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi.

1992 Uma singular pluralidade: a etnohistória pano. *História dos Índios do Brasil*.

1995 Reseña de libro de Deshayes y Keifenheim. ms.

Fernandes, F.

1970 A função social da guerra na sociedade Tupi-Tupinamba. São Paulo: Pioneira - EDUSP.

Goldman, I.

1963 (1979). *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press.

Goldman, M.

1994 *Razão e Diferença. Sobre Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Gonçalves, M. A.

1995 Um mundo Inacabado. Cosmologia e sociedade Pirahã. *PhD Thesis*. PPGAS. Museu Nacional, UFRJ. RJ.

Goodman, N.

1978 *Ways of Worldmaking*. Indianápolis: Hackett Publishing Company

Gow, P.

1988 Visual Compulsion; Design and Image in Western Amazonian Art. *Revindi*. 19-32.

1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Oxford University Press.

Guss, D.

1989 *To Weave and Sing. Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Ingold, T. (ed.)

1996 *Aesthetics is a cross-cultural category*. En: *Key Debates in Anthropology*:249-293.

Isacsson, S. E.

1993 *Transformations of Eternity*. PhD. Thesis. Göteborg: University of Göteborg.

Jackson, M.

1989 *Paths toward a Clearing, Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana: Indiana University Press.

Keifenheim, B.

1990 Nawa: Un concept clé de l'altérité chez les Pano. *L'Homme*, 76: 79-94. Paris

1992 Identité et Altérité chez les Pano. En: *L'Homme*, 78(2): 79-93. Paris

Kensinger, K.

1977 Cashinahua Notions of Social Space Time and Social Space. Kaplan, J. (ed.). *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies*. Actes do 42 Congresso Internacional de Americanistas. Paris.

1986 (1988). *Invisible People: Ostracism in Cashinahua Society*. Randolph et al. Ed. *Dialectics and Gender, Anthropological Approaches*. London: Westview Press. Boulder and London.

Lakoff, G.

1990 *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories reveal about the Mind*.

Lagrou, E. M.

- 1991 *Uma Etnografia da Cultura Kaxinawá: entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de mestrado. PPGAS. UFSC.
- 1993 Resenha do artigo de Peter Gow: «Visual compulsion: Design and Image in Western Amazonian Cultures». *Antropologia em Primeira mão*. Florianópolis, UFSC/PPGAS.
- 1995 Hermenêutica e etnografia- uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para «ler» e «inscrever» culturas ágrafas. *Revista de Antropologia*, 37: 35-55, São Paulo, USP.
- 1998 *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem Perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de doutorado, São Paulo: USP. (Traducido da Versão inglesa: *Cashinahua Cosmovision. A perspectival Approach to Identity and Alterity*. PhD., University of St. Andrews).

Lévi-Strauss, C.

- 1955 (1973). *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- 1958 (1974). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- 1991 *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

Lima, Tânia Stolze

- 1996 O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi-Tupí. *Mana*, 2 : 21-47.

Marriott, McKim.

- 1976 Hindu transactions: diversity without dualism. B. Kapferer, ed. *Transaction and Meaning*. Philadelphia: ISHI Publications (ASA Essays in Anthropology, 1).

Maybury-Lewis, D.

- 1979 *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

McCallum, C.

- 1989 *Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. PhD. Thesis, London School of Economics. University of London.

Ortony, A. ed.

- 1979 (1993). *Metaphor and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Overing, J.

- 1975 *The Piaroa. A people of the Orinocobasin. A study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- 1984 «Dualisms as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela». Kensinger, K. (ed.) *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press

- 1985 There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god. ed. Parkin: 244-78. Blackwell Publications.
- 1986 Images of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII:133-56.
- 1987 Translation as a creative process: the power of the name, Holy, L., ed. *Comparative Anthropology*: 70-87. Oxford: Basic Blackwell.
- 1988 Personal autonomy and the domestication of self in Piaroa society, Jahoda, G. & Lewis, I. M.:169-192. *Acquiring Cultures: cross-cultural studies in child development*. London, Croom Helm.
- 1989 The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology* 14:159-75.
- 1990 The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man* (N.S.) 25: 601-19.
- 1993 Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. *L'Homme* 126-128. Paris.

Ricoeur, P.

- 1981 *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.

Roe, P.

- 1987 Impossible Marriages: Cashi Yoshiman Ainbu Piqui (The Vampire Spirit Who Ate a Woman) and Other Animal Seduction Tales among the Shipibo Indians of the Peruvian Jungle. Paper apresentado no *Fifth Internatinonal Symposium on Latin American Indian Literatures* (LAILA), Ithaca, New York.

Seeger, A.; Da Matta R. ; Viveiros de Castro, E.

- 1979 A construção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.

Shanon, B.

- 1993 *The Representational and the Presentational. An Essay on Cognition and the Study of Mind*. London, Harvester Wheatsheaf.

Strathern, M.

The Gender of the Gift.

Taussig, M.

- 1993 *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*. New York/London, Routledge.

Thomas, D.

1982 *Order without government: The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Urbana: University of Illinois Press.

Townsley, G.

1988 *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*. Tesis de Doctorado. Cambridge University.

Vilaça, A.

1992 *Comendo como gente. Formas do Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, E.

1986 *Os Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar& Anpocs.

1992 *From the Enemy's Point of View*. Chicago, Chicago University Press.

1993 «Alguns aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico». Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (eds.). *Amazonia. Etnologia e História Indígena*. NHII/USP/FAPESP.

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2: 115-144.

Wagner, R.

1986 *Symbols that stand for themselves*. Chicago/London, University of Chicago Press.

FUERZA DE RECUERDO, HEDOR DE OLVIDO: HEMATOLOGÍA AMAZÓNICA, VENGANZA Y GÉNERO*

Luisa Elvira Belaunde

Este artículo coloca los cimientos de una hematología amazónica comparativa con la finalidad de comprender el significado del flujo de la sangre y del sangrado en relación al género, el conocimiento y la cosmología. Sostiene que el flujo de la sangre transporta espíritus, recuerdos y fuerzas a todas las partes del cuerpo, uniendo y al mismo tiempo diferenciando a los hombres y las mujeres. El derrame de la sangre pone en marcha a la fertilidad pero también a procesos de transformación cosmológica incontrolada, que deben ser manejados por medio de rituales de dieta y reclusión para evitar que conduzcan a la pérdida de la memoria humana, a la enfermedad y la muerte. Sangrar es una posición femenina, derivada de la venganza primordial de Luna, que sin embargo ambos géneros pueden ocupar, y que establece el tránsito entre diferentes espacio-tiempos cosmológicos, gentes, plantas, animales y espíritus.

This paper lays the grounds for an Amazonian haematology aiming to unlock the significance of blood flow and bleeding with relation to gender, knowledge, and cosmology. It sustains that blood transports spirits, memories and strength to all body parts, both uniting and differentiating men and women. Bleeding sets in motion fertility, but also processes of uncontrolled cosmological transformation, which must be managed by the means of ritual diet and confinement lest they conduce to loss of human memory, illness and death. Bleeding is a feminine position, derived from the primordial vengeance of Moon, although it can be occupied by both genders, and establishes a transit between different cosmological time-spaces, peoples, plants, animals, and spirits.

* *Publicación original : The Strength of Thoughts, the Stench of Blood: Amazonian Haematology, Vengeance and Gender. Tipiti (Volomen especial en homenaje a Joanna Overing).*

En 1986¹ Joanna Overing advirtió que si queríamos evitar que el estudio de las prácticas menstruales amazónicas cayese en un impasse de tipo “o bien pierdes o bien pierdes” (un *catch 22*), sentenciando a las mujeres a la banca de los perdedores en el juego del prestigio contra los hombres, era necesario apartarnos de las teorías del patriarcado y tomar inspiración directa de la fuente de los conceptos amerindios sobre personas autónomas y pensamientos hechos cuerpos. Su estudio sobre los collares piaroa de “cuentas de conocimiento de la menstruación”, traídos de las celestiales cajas de cristal de los dioses, y usados por las mujeres sobre y “dentro” de sus cuerpos, se convirtió en un clásico de la literatura amazónica, marcando un hito en el estudio de las teorías indígenas de la corporalidad y el pensamiento. La autora sostiene que la belleza, las habilidades, la fertilidad, los productos y los hijos, de los hombres y las mujeres, son pensamientos: son el producto de las capacidades de conocimiento de los dioses cuidadosamente incorporadas por las personas de ambos géneros, y puestas en acción autónomamente en sus trabajos.

“Para los piaroa toda capacidad cultural es magia, incluyendo la menstruación, que es considerada junto con la cacería, la pesca y la brujería como un conocimiento transcendental adquirido por medio de maripa teau, o lecciones de magia” (Overing 1986:147).

“Según la clasificación piaroa, toda creación para la cual una persona es responsable, es llamada ‘a kwa’, o ‘pensamiento’, de esta persona. Por lo tanto, los productos del trabajo de una persona, los hijos de una persona, y una transformación de brujería, tal como la transformación del mago en un jaguar o en una anaconda, todas esas cosas se llaman ‘pensamientos’ de una persona (Overing 1986:148. Traducción propia).

Veinte años más tarde, nuevas etnografías nos permiten armar una imagen comparativa más completa sobre qué es la sangre para los pueblos amazónicos, y explorar por qué el manejo del flujo de la sangre es tan importante para las personas de ambos géneros. En este artículo, coloco los cimientos de una hematología amazónica con el propósito de comprender el significado de la sangre con relación al género, el conocimiento y la cosmología. Enfoco las siguientes cuestiones: la distinción por género de la sangre y la encarnación en la sangre de los espíritus, el pensamiento y la fuerza de las personas; las técnicas de manejo del flujo de la sangre por medio de prácticas de dieta y reclusión para ambos géneros; y los procesos de “cambio de piel” puestos en movimiento por personas de ambos géneros por medio del sangrado y del hedor de la sangre derramada.

A pesar de las inspiradoras sugerencias de Overing, el estudio de la menstruación no logró entrar a la arena principal de los debates teóricos sobre la Amazonía. Por cierto, lo mismo puede decirse de los estudios de género, un concepto analítico poco popular entre los amazonistas (Descola 2001). Espero que los

¹ Me refiero al artículo de la autora “Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis.”

argumentos reunidos en este artículo ayuden a revertir esta situación y a dirigir los estudios de género hacia su interacción con la cosmología y chamanismo. La mayoría de las etnografías recientes sobre el chamanismo y la cosmología perspectivista amazónica subrayan la multiplicidad transformacional del cuerpo concebido como una “piel” o una “ropa” (Viveiros de Castro 1996) que puede ser cambiada por otra en estados especiales, como los sueños, el trance chamánico, o bajo la influencia de sonidos u olores, perfumados o apestosos. Por otro lado, varias etnografías, recientes y no tan recientes, también contienen estudios sobre las concepciones indígenas de las sustancias del cuerpo, y en particular, de la sangre con respecto a la constitución de la persona (C. Hugh-Jones 1979; Albert 1985; Brown 1985; Crocker 1985; Lima 1995; Reichel-Dolmatoff 1997; Karadimas 1997; Goulard 1998, Surrallés 1999; Guzmán 1997; Conklin 2001a; Gonçalves 2001; Belaunde 2001; Rodgers 2002; Garnelo 2003; Colpron 2004). Es necesario articular estas nociones amazónicas sobre la sangre a las teorías perspectivistas sobre el cuerpo como “piel” cambiable, para poder posicionar las concepciones amazónicas sobre el género dentro de los debates teóricos sobre el conocimiento y la cosmología. Es más, a mi parecer, nuestros acercamientos a las cosmologías amazónicas no darán en el blanco si es que no colocamos en nuestra mira la cuestión de la sangre. En este artículo mostramos que hay evidencias etnográficas sustanciosas que indican que, para una diversidad de grupos culturales, la sangre es concebida como un fluido que encarna a los espíritus personales, el pensamiento y la fuerza, haciéndolos cuerpo de manera diferenciada por género, y transportando conocimientos a todas las partes del cuerpo. Según esta concepción, la sangre circula tanto dentro como fuera del cuerpo de la gente, generando campos de interacción de espíritus, pensamiento y fuerza entre las personas. En particular, la sangre derramada tiene un efecto transformacional sobre la experiencia vivida por las personas, y abre las cortinas de comunicación y percepción que usualmente separan la experiencia diaria de los otros ámbitos, o espacios-tiempos, del cosmos. El entrelazamiento del sangrado con el chamanismo es, por lo tanto, fundamental. En toda la Amazonía, el sangrado es el “cambio de piel / cuerpo” *par excellence*, y son las mujeres quienes lo llevan a cabo de la más sobresaliente manera durante la menstruación y el post-parto.

Para abordar qué es la sangre para los pueblos amazónicos regreso a la inspiración del trabajo de Overing. En el artículo mencionado arriba, la autora (1986:140) sugiere que las relaciones de género, como todas las otras relaciones sociales, se articulan alrededor de una “noción filosófica sobre qué significa ser diferente e igual”, un principio pan-amazónico que mantiene la mezcla apropiada de cosas diferentes e iguales para la creación de la existencia social. Este principio sustenta la concepción amazónica de la reciprocidad entendida a la vez como “una relación de igualdad y de diferencia” presente en todas las dimensiones, desde la vida diaria hasta la cosmología (Overing 1981). La mezcla de diferencia e igualdad sustenta todas las relaciones de reciprocidad, incluyendo las relaciones entre parejas de mismo género y de género cruzado. Los hombres y las mujeres están unidos por

lazos y transacciones recíprocos en la hermandad, la seducción, el matrimonio, y otros aspectos rituales. Por lo tanto, sus relaciones también responden a una dinámica de igualdad dentro de la diferencia, y de diferencia dentro de la igualdad.

Antropólogos pertenecientes a una diversidad de escuelas teóricas han adoptado la sugerencia de Overing, pero lo han hecho principalmente con respecto a las relaciones de envergadura política y cosmológica entre hombres afines. Con respecto a las relaciones entre hombres y mujeres, la investigación se ha limitado en gran parte a los alumnos de la autora. Por ejemplo Gow (1991), McCallum (2001), Lagrou (1998), y Londoño (2001) han demostrado consistentemente que las relaciones de género están entretnejadas por medio de procesos entrecruzados de diferencia e igualdad. Mi estudio entre los airo-pai (Belaunde 2001) es probablemente el más extremo puesto que mantengo que los hombres y las mujeres son, según desde donde uno se encuentre, ya sea una misma especie o dos especies diferentes. No dos especies de humanos, sino dos especies de pájaros. El género atraviesa la cosmología perspectivista airo-pai.

Desde el punto de vista de los dioses airo-pai, los hombres son oropéndolas (*Icteribus sp.*), pájaros cantores carnívoros y tejedores de nidos que cuelgan como grandes bolsas de paja del alto de las ramas de los árboles. Las mujeres son habladores loros verdes (*Amazona sp.*), que se nutren de semillas y anidan en los huecos en lo alto de los troncos. Por lo tanto, cada género, o más bien cada especie de pájaro, tiene su propio nido donde cría a sus pequeños, así como sus propias tecnologías materiales, su comida, sus estrategias defensivas y sus concepciones sobre las relaciones de poder y de género dentro de su propia especie. Como son dos especies que se reproducen separadamente, los hombres son los hijos de sus padres y las mujeres son las hijas de sus madres. Sin embargo, aunque parezca contradictorio, esta diferenciación radical por especie de los hombres y las mujeres saca a relucir la igualdad entre los géneros, puesto que tanto los hombres como las mujeres tienen las mismas responsabilidades hacia la crianza de sus pequeños. Es decir, los hombres y las mujeres son igualmente agentes “criadores”, aunque de manera diferente.

Inversamente, desde el punto de vista de los vivos, los hombres y las mujeres son una misma *pai* “gente”, y su diferenciación es culturalmente construida a partir de su igualdad. A los pocos días después del parto, los genitales de las niñas recién nacidas son operados, y el borde oscuro de la *canihüé neanco* «piel/cuerpo» de sus labios menores es cortado, causando el primer episodio de sangrado. La vagina de las niñas es abierta – al igual de un nido de loro – porque se considera que de no ser así la niña permanecería *ëmëje paiye*, “parece hombre”, es decir, incapaz de sangrar. La habilidad de sangrar, culturalmente construida por medio de la manipulación física y ritual de la piel/cuerpo de los genitales femeninos, establece la distinción culturalmente significativa entre los géneros, pero no lo hace de una manera rígida ni definitiva. La atribución femenina varía según los estados del sangrar. Se dice

que las mujeres “parecen hombres” cuando no llevan ningún rastro de sangrado, es decir ningún rastro visible pero tampoco ningún rastro del hedor de la sangre. Se dice que los hombres “parecen mujeres” cuando tienen algún rastro, o el mal olor, de su propia sangre o de la sangre de otros. Aunque el sangrado es concebido como un atributo femenino, por definición, ambos géneros son susceptibles de sangrar, y para ambos el derrame de sangre está inextricablemente unido a procesos de cambio de *canihuë* “piel/cuerpo”. Esta muda de piel=sangrado es necesaria para obtener fertilidad y renovación, pero también vuelve a los hombres y a las mujeres vulnerables al ataque de espíritus sedientos de sangre. El respeto de periodos de dieta y de reclusión es la técnica cultural elaborada para manejar el flujo de sangre de ambos géneros y regular la dinámica transformacional puesta en marcha por el sangrado y el hedor de la sangre.

Partiendo de la etnografía airo-pai con la finalidad de colocar los cimientos de una hematología amazónica en general, sostengo que la sangre constituye el vehículo principal, tanto de la igualdad como de la diferencia, entre los géneros. La sangre es una relación que une y que divide a los seres humanos en hombres y en mujeres. En efecto, una variedad de etnografías muestra que la sangre es concebida como una relación porque circula por el cuerpo, poniendo a todas sus partes en comunicación y llenándolas de pensamiento y fuerza para llevar a cabo acciones con propósitos socialmente significativos. Nadie expresa mejor esta idea que Brown (1985) en su introducción al estudio de la magia awajun (aguaruna), cuando le hace a Shajián Wajai una pregunta aparentemente trivial: “La gente piensa con la cabeza o con el corazón?”

Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: La gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equivocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. ¿El cerebro solo está conectado a la espina dorsal, no es así? ¿Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano!’ (Brown 1985:19. Traducción propia)

Con característico sentido del humor amazónico, Shajián Wajai deja claro que la sangre no es algo que debe ser constantemente derramado, sino que debe ser transportado por las venas llevando pensamientos a todas las partes del cuerpo. El corazón es el centro que propulsa los pensamientos para que alcancen a todos los órganos, y permitan que la persona actúe en el mundo en interacción con los demás. La comida, los objetos, las palabras, la música, los olores, los hijos, son la manifestación de la buena circulación de los pensamientos de una persona, los cuales se exteriorizan en la realidad física por medio del trabajo hábil y esforzado. En awajun, así como en muchos idiomas amazónicos, “pensar” implica la noción de recordar con compasión a los que uno ama y hacer algo para aliviar o evitar que pasen

necesidades y pesares². Por lo tanto, los pensamientos que circulan en la sangre se traducen en actos productivos para prodigar cuidados a los parientes.

Nociones similares se encuentran en la mayoría de los otros grupos culturales. En yine (Piro), *giglenshinikanuta* significa “memoria, amor, pensamiento, y pensar en alguien”. El recuerdo de los cuidados recibidos de los demás sustenta los verdaderos lazos de parentesco y el sentido de la experiencia vivida y la historia. En cambio, la falta de generosidad acarrea la ruptura del parentesco (Gow 1991:150). En cadoshi, la expresión característica *magochino* “mi corazón piensa” significa más explícitamente “mi corazón piensa en alguien o en algo con respecto a alguien”, puesto que los pensamientos siempre están dirigidos hacia el beneficio efectivo de alguien que uno lleva en mente, o más bien, en el corazón (Surrallés 1999:128). Entre los wari y los airo-pai, se dice que los perezosos, tacaños y envidiosos, incapaces de prodigar cuidados a los demás, “no tienen corazón” porque “no saben pensar” (Conklin 200a1:143; Belaunde 2001:107). Esta falta de corazón implica una falta de cuerpo, dado que las personas sin pensamientos no realizan ningún tipo de actividad corporal productiva hábil. Sus cuerpos “no valen”, según el decir airo-pai. La falta de pensamiento, la falta de cuerpo y la falta de parientes están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, un punto que es a menudo explícito en las semánticas de las lenguas amazónicas, como, por ejemplo, en el idioma sharanahua en el que la expresión “mis parientes” significa literalmente “mi carne” (Siskind 1973:22).

Aunque el corazón es el centro de pensamiento de una persona, esto no significa que monopolice todos los procesos de pensamiento. Los pensamientos también pueden residir en otras partes del cuerpo, pero el corazón los junta todos bajo un mismo latido y flujo de sangre. Pensar con el corazón significa pensar como un todo fluido, y no como pedazos desconectados. Es más, el centro del pensamiento no está necesariamente confinado a un órgano definido fisiológicamente. Entre los cashinahua, por ejemplo, se dice que todas las partes del cuerpo tienen pensamiento puesto que todas tienen espíritus *yuxin* llevados en el flujo de sangre y el aliento, y moldeados en el cuerpo humano. Un cuerpo viviente se sustenta de sus capacidades espirituales de conocimiento y acción, y está continuamente aprendiendo en interacción con los demás en la medida en que se exterioriza en sus productos de trabajo. Por esta razón, una persona plenamente conocedora, *una haida haiyaki*, es alguien cuyo cuerpo entero es conocedor y que es trabajador y generoso con los productos de su trabajo (Kensinger 1995:246; Lagrou 1998:78; McCallum 2001:5; Deshayes & Keifenheim 2003:105).

² Para comparar, en iquito, una lengua Zápara del Perú, el concepto indígena de pensamiento es expresado por *saminijuni* “preocuparse por alguien” y *tar++ni* “extrañar a alguien”. Es de anotar que “brindar comida” es *saminiini*, evidenciando el lazo profundo entre pensamiento y cuidados alimenticios (Beier and Michael 2003, 2004, 2004; Sullón 2005: 9).

Entre los muinane, el centro del pensamiento se ubica en el “canasto de conocimiento” de una persona, correspondiente a la caja torácica, y se alimenta de la escucha de las palabras de consejo de los antiguos y del consumo de alimentos espirituales, tales como el tabaco y la coca para los hombres, y la yuca, la pimienta y las plantas perfumadas para las mujeres (Londoño 2004:28). Entre los macuna, *iisi*, un espíritu vital unido al aliento reside en el corazón donde se combina al *tioiare*, una capacidad de aprendizaje basada en el oído y la imitación. Los pensamientos son grabados en los “algodones de los oídos” y guardados en varios “bancos de pensamiento”, uno de los cuales, en el caso de las mujeres, se encuentra en el útero, y en el caso de los hombres, es una extensión del cuerpo masculino – un banco ceremonial usado para sentarse en las noches de mambadero, hablando y tomando coca y tabaco (Mahecha 2004:160). Entre los wari, la fisiología del corazón está inextricablemente unida al afecto, a la digestión y al aliento. El corazón transforma la comida en sangre por medio de la respiración. Cuando una persona hace un esfuerzo físico, sus latidos se aceleran, lo cual facilita la transformación de comida en sangre y una buena circulación, lo cual a su vez, lleva a la acumulación de grasa corporal y de fuerza para poder continuar a trabajar produciendo comida para uno mismo y los parientes. Las personas con pensamientos son trabajadoras, robustas y saludables, mientras que los perezosos, tacaños y envidiosos, son flacos y enfermizos. La tristeza también contrae el corazón, impidiendo la buena circulación y conduciendo a la pérdida de grasa y, finalmente, a la muerte (Conklin 2001a:143).

El corazón y el flujo de la sangre son, por lo tanto, el eje de la existencia de la persona constantemente en transformación a lo largo de su ciclo de vida. Esta idea también es prominente en el trabajo pionero de Crocker (1985:45) sobre la “hidráulica” bororo del *raka*. La sangre y sus derivados, el semen y la leche, son *raka*, el sitio de unión de los *bope*, principios de transformación orgánica, con los *aroe*, las almas-nombres eternas que son recicladas por las generaciones y que sustentan a todos los seres vivientes con su vitalidad espiritual. La sangre carga en su flujo a las inmortales almas-nombres, llevándolas por el curso irreversible de la vida e historial social de una persona, y permitiendo que la persona pueda aprender, trabajar y moverse según sus apetitos depredatorios específicos a ser, género y subjetividad. Como explica el autor, debido a sus sangres, los hombres cazan, las mujeres recolectan, los pájaros vuelan y los jaguares matan (Crocker 1985:36).

El estudio de Crocker sobre los bororo proporciona elementos claves para una hematología amazónica, que también son encontrados en las etnografías de otros pueblos, y que presento en lo siguiente de manera muy resumida. Los bebés nacen con poca sangre. Por esta razón sus espíritus están débilmente conectados a sus cuerpos, tienen poco conocimiento, y pueden enfermarse y morir fácilmente. La conexión de sus espíritus aumenta a medida que adquieren más sangre, al comer y al incorporar nombres y otras capacidades de fuentes espirituales. Durante la infancia, el aprendizaje por imitación y la escucha de palabras de consejo sigue líneas

definidas por género, y culmina en la pubertad, cuando los muchachos y las muchachas alcanzan el mayor potencial de sus sangres. A partir de ese momento, ambos géneros deben de ejercitar sus capacidades “copulando, llevando a cabo trabajo físico, bailando y cantando” (Crocker 1985:42). En su juventud, los hombres y las mujeres tienen diferentes sangres, conocimiento, fuerza y apetitos, y la sangre menstrual y de post-parto derramada por las mujeres es peligrosa para los hombres, ya que perturba el flujo interno de la sangre masculina. Por lo general, las enfermedades son asociadas a un desequilibrio que afecta el volumen, la velocidad, la temperatura, el color, el olor, y/o la textura de la sangre. Los estados emocionales también son estados de la sangre y pueden terminar en enfermedad. La rabia, en particular, implica una aceleración y un calentamiento de la sangre, y debe de ser manejada con cuidado. El respeto de periodos de dieta y reclusión, incluyendo abstinencia sexual, es una técnica clave de regulación del flujo de la sangre. Los períodos de dieta y reclusión son observados por hombres y mujeres individualmente, y en menor medida, colectivamente por todas las personas relacionadas a ellos³. La sangre corre de generación en generación, y por medio de sus sangres y sus derivados, semen y leche, los hombres y las mujeres transmiten a sus hijos de ambos géneros sus características personales “físicas, morales y espirituales” (Crocker 1985:109). La sangre también une a los que comparten residencia en círculos de apoyo y de venganza en caso de prejuicio y/o muerte de un ser querido. A medida que pasa el tiempo, los que viven juntos comparten sus fluidos y se van volviendo semejantes. Pero con la edad, la sangre de ambos géneros se debilita y la conexión de sus espíritus se atenúa. Los hombres y las mujeres pierden su pulsión depredatoria, lo cual se manifiesta en la pérdida de los dientes. Finalmente, los ancestros nunca pelean, nunca se enferman porque no tienen sangre (Crocker 1985:117).

Varias etnografías más recientes establecen nuevos y más detallados lazos entre la sangre, el género y el conocimiento, que nos permiten continuar avanzando en nuestro intento de plasmar una hematología amazónica. En su estudio sobre la constitución de la persona cashinahua, McCallum sostiene (2001:5) que el cuerpo y el género son inseparables porque no hay un cuerpo pre-existente al género. Más bien, el “género es conocimiento hecho cuerpo”. Siguiendo la línea de este argumento, propongo que la encarnación del conocimiento en el cuerpo de personas diferenciadas por género va de la mano con la diferenciación de la sangre por género. Por ejemplo, Guzmán (1997:57) menciona el caso de un hombre quichua canelo que tuvo una transfusión sanguínea después de un accidente. Cuando se despertó, preguntó preocupado si había recibido la sangre de una mujer o de un hombre, porque si hubiese recibido la sangre de una mujer habría incorporado aspectos de

³ Respetar un periodo de dieta y reclusión juntos es una afirmación de los lazos de parentesco (De Matta 1976). Durante la gestación, el parto y el post-parto, la dieta y reclusión son instrumentales en la construcción de la paternidad responsable de los hombres, usualmente llamada covada, que asegura el bienestar del feto y la madre (Ladeira 1997; Rival 1998; Belaunde 2005:271).

esta mujer. Lo que diferencia la sangre de una mujer de la sangre de un hombre no es una esencia de género inmutable, sino más bien las experiencias de vida de tal hombre y tal mujer: lo que aprendieron, comieron, hicieron, y con quien; los poderes espirituales y los nombres que recibieron, y de quien; la compañía que compartieron la mayor parte del día y en sueños. Todas esas experiencias vividas se hacen cuerpo en la sangre, diferenciando a los hombres de las mujeres y diferenciando a una persona de la otra de una manera única. Las diferencias entre hombres, por un lado, y entre mujeres, por el otro, son altamente significativas y no pueden ser reducidas a identidades de género *en bloc* pre-definidas ni estáticas. Cada persona encarna en su cuerpo ser hombre o ser mujer de manera propia y única a su experiencia vivida.

Las etnografías también muestran que, por lo general, la sangre masculina es considerada más espesa, oscura, caliente, y lleva pensamientos más fuertes que la sangre femenina, debido a que usualmente el trabajo de los hombres requiere más concentración de esfuerzo físico y valor para enfrentar el peligro. Pero esto depende del trabajo efectivamente llevado a cabo por cada hombre. La vista de las venas de un hombre latiendo de manera protuberante bajo su piel es una prueba de sus pensamientos masculinos. Esto no significa que la sangre masculina sea mejor que la sangre femenina. Más bien, quiere decir que cada persona tiene el tipo de sangre correspondiente a sus propios espíritus, pensamientos y trabajos personales. Es más, las mujeres trabajadoras tienen más fuerza en la sangre que muchos hombres. Por cierto, mucha más fuerza que los moradores urbanos que se la pasan sentados detrás de un escritorio el día entero (Colpron 2004:202; Goulard 1998:119; Surrallés 1999:103). Se podría argumentar que el término “vitalidad” es más apropiado para describir el concepto amazónico. Sugiero, sin embargo, que la vitalidad y la fuerza se refieren a dos nociones diferentes aunque íntimamente relacionadas. La vitalidad se refiere a los espíritus, las almas y/o nombres, que infunden vida, conocimiento y fuerza en la sangre (ver Rosengren 2006 y Santos-Granero 2006); mientras que la fuerza es más específicamente la habilidad de llevar a cabo un trabajo hábil que requiere concentración, disciplina y sudor, es decir, “aguante” y “sufrimiento”, como a menudo dicen los pobladores amazónicos cuando hablan en castellano. La fuerza es, por lo tanto, una demostración crucial de vitalidad espiritual. Esta idea está claramente presente, por ejemplo, en las palabras uitoto de conocimiento, llamadas *rafue*. El *rafue* de los hombres, infundido con la vitalidad espiritual de la coca y el tabaco no es sino puro *bakaki* “cuento” si es que los hombres no “hacen amanecer la realidad” con el sufrimiento y el sudor de su trabajo (Candre & Echeverri 1993:162; Echeverri 2000:43). El sudor es “el camino del nacimiento”, tanto del nacimiento de los productos como del nacimiento de los hijos. Como explican las mujeres yine, “hacer fuerza”, sudar y aguantar el dolor solitas son los medios por los cuales las mujeres hacen amanecer a los hijos en este mundo (Belaunde 1993:134)⁴.

⁴ En iquito *m+ra* «hijos» y *m+r++ni* “engendrar, tener hijos”, están semánticamente relacionados a *m+r+taani* “aguantar, resistir”; *cut++ni* es “nacer”, *cut++t++ni* “cuidar a una mujer que está dando a luz”, and *.cut+t++ni* “amanecer” (Sullón 2005:7; Huamancayo 2005:8).

Sin embargo, es justamente la demostración de fuerza y pensamiento de las mujeres durante el parto lo que más significativamente separa la sangre de las mujeres de la de los hombres. En toda la Amazonía, se considera que la sangre del post-parto es la forma de sangrado que acarrea los mayores peligros para el padre, el recién nacido y la madre, así como para las personas que comparten su existencia. La menstruación ocupa el segundo lugar, y las etnografías indican que la sangre menstrual es considerada como una forma de sangre de parto en la medida en que a menudo es atribuida a una interrupción del embarazo y/o a la purga de un exceso de sangre excesiva y/o sucia necesaria para iniciar un nuevo embarazo. Por cierto, la menstruación no es concebida como un proceso orgánico “natural”. Es producida por otros, por medio de intervenciones rituales y manipulaciones físicas de los genitales femeninos, incluyendo relaciones sexuales. Además, las ideas que las relaciones sexuales causan la menstruación, que las mujeres sexualmente inactivas se “secan”, y que se requiere acumular grandes cantidades de semen - de uno o más padres - en el útero para que se lleve a cabo el embarazo, son comunes entre los pueblos amazónicos (Reichel-Dolmatoff 1997:62; Albert 1985:580; McCallum 2001:17; Conklin 2001b:53; Rodgers 2002:107). También se suele atribuir la menstruación al carácter reptil de las mujeres, por el que mudan de “piel/cuerpo”, y a la sincronización entre la menstruación y los ciclos de la luna.

Es de anotar que entre los diferentes grupos culturales, así como dentro de un mismo grupo cultural, es común que los hombres y las mujeres tengan varias concepciones, no necesariamente consistentes e integradas, sobre la menstruación. Desafortunadamente, hay pocos estudios etnográficos sobre este tema específico. Sin embargo, las evidencias de las que disponemos indican que, por lo general, según las visiones amazónicas, la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la contracepción, y el aborto espontáneo o provocado, forman etapas entrelazadas de la fertilidad femenina, concebida como un proceso amplio en que el sangrado tiene un papel principal⁵. Metodológicamente, esto implica que toda etapa del proceso de la fertilidad debe de ser comprendida con respecto a las otras (Belaunde 1997). Para captar el significado del sangrado menstrual y de post-parto debemos, por lo tanto, situar el sangrado dentro del proceso de la fertilidad. A partir de las etnografías sugiero que este proceso puede caracterizarse de la manera siguiente: La menstruación marca la posibilidad del embarazo, por lo que podemos decir que el embarazo se inicia como una posibilidad con la menstruación. A partir de esa posibilidad, el embarazo es efectivamente llevado a cabo con la acumulación de semen en el útero de la mujer, y llega se completa después del parto con el sangrado del post-parto. Es decir, el sangrado marca tanto el principio como el término de un proceso de desdoblamiento y generación de un nuevo ser. Por cierto, a través de la

⁵ El sangrado de las mujeres ocupa una posición central en las cosmologías y la concepción de la persona aún entre los pueblos que consideran que el feto es formado únicamente de semen, como es el caso de los pueblo tupi. (ver Lima 2006 para los Yudjá)

Amazonía, el sangrado menstrual y de post-parto de las mujeres es concebido como un peligroso proceso de desdoblamiento efectuado a través de un “cambio de piel/cuerpo”⁶.

Para adentrarnos en el estudio del sangrado, por lo tanto, debemos dirigir la atención hacia esos grandes maestros del desdoblamiento que son las serpientes y la luna. En toda la Amazonía, el sangrado de las mujeres es atribuido a la íntima relación entre las mujeres y la anaconda. La anaconda es, en efecto, un maestro de desdoblamiento porque tiene una lengua y un pene con dos puntas, vive tanto en el agua como en la tierra y los árboles (Lagrou 1998:241), y encarna en su cuerpo a la serpiente cósmica, tanto subacuática como celestial arco iris, que es la “madre” o “dueña” de todas las serpientes. Así como las serpientes, las mujeres mudan de piel/cuerpo y producen sustancias venenosas. Su veneno es, según Guss (1990:67) sostiene para los yekuana, “el más tóxico y salvaje de toda la cultura”. Pero para un pueblo de los bosques tropicales acostumbrado a derivar su mantenimiento del uso de los venenos, la menstruación es un precioso don. Más que cualquier otro veneno utilizado por los Yekuana en el día a día - *curare* veneno de cacería, *barbasco* veneno de pesca, yuca amarga, sustancias sicoactivas de origen animal y vegetal, etc - el sangrado de las mujeres acarrea las transformaciones más dramáticas y requiere de procesamientos cuidadosos. También tiene el poder de volver ineficiente a los demás venenos, una idea que es compartida por varios otros grupos culturales. El *curare* y el *barbasco*, y hasta el veneno de las serpientes, son malogrados por la menstruación (Brown 1985:65). El masato se vuelve hediondo y peligroso. Los instrumentos materiales, las cerbatanas, las canastas, las trampas de pesca y caza, se vuelven inútiles. Los cazadores fallan sus tiros y se vuelven irritables (Lima 1995:203; Rivas 2004:15). Los chamanes también son afectados. Sufren dolores de cabeza, hemorragias nasales e hinchazones del bazo, y se vuelven incapaces de contactar a las divinidades. Durante las sesiones chamánicas atraen a espíritus sedientos de sangre y tienen enloquecedores “malos viajes” (Arévalo 1986:155; Fausto 2001:342; Langdon 2004; Belaunde 2001:53). Por lo general, la contaminación con la sangre de las mujeres es considerada como una de las principales causas de enfermedad (Garnelo 2003). Según los macuna, el hedor de la sangre de las mujeres “mata los pensamientos de la gente”, ensuciando sus “algodones de los oídos” con calor y volviendo a la gente rabiosa (Mahecha 2004:06; Árhem *et al* 2002:207). En otras palabras, la sangre derramada del cuerpo de las mujeres afecta a la sangre que circula dentro del cuerpo de hombres y mujeres, destruyendo su capacidad de transportar espíritus, pensamientos y fuerza a todas las partes del cuerpo. Retomando la expresión macuna, se podría argumentar que la sangre derramada por las mujeres es un “matador de pensamientos” y de agencia hábil, y es, por lo tanto, altamente negativa. Al mismo tiempo, el respeto de

⁶ En iquito, *Qu+raqui*, “menstruación” es la forma radical de la que deriva *qu+raani*, “pelar, sacar la piel”. *Qu+racama* es una choza utilizada por las mujeres durante sus periodos que es considerado un lugar peligroso, y *qu+rana* significa “peligro”. (Sullón 2005:5).

periodos de dieta y reclusión limpia y restaura el flujo de la sangre de las mujeres, haciéndolo más fuerte y lleno de pensamientos. También confiere a las mujeres una vida más larga que la de los hombres (C. Hugh-Jones 1979).

El buen desarrollo de la transformación de las mujeres cuando están sangrando depende del respeto de estrictas restricciones, por ellas mismas, principalmente, y también en menor medida por sus parejas. Por lo general, las mujeres sangrantes interrumpen casi todas, o por lo menos algunas, de sus actividades diarias, y observan un periodo de abstinencia sexual, alimentándose solamente de comida considerada “blanda”, como vegetales y carne de animales y pescado caracterizados por tener “poca sangre”. Su dieta excluye la carne de animales caracterizados por tener “mucho sangre”, como el tapir. Las mujeres también evitan ir al río o al bosque, tocar cualquier pieza de cultura material, y acercarse a los hombres, o andar por los caminos por los que ellos andan. Las restricciones son respetadas con particular rigor durante la menarquia y el post-parto, pero también son respetadas de menor manera en cada periodo de sangrado menstrual. Actualmente, entre muchos grupos culturales, existe una tendencia a abandonar estas prácticas, así como otras prácticas reproductivas indígenas tales como la contracepción y el espaciamento del nacimiento de los hijos (Belaunde 2005:141; Mahecha 2004:162). En el pasado reciente, sin embargo, en una gran variedad de grupos, la pubertad femenina era investida de la mayor significación social, y era celebrada en extraordinarias festividades en las que se reunían extensas redes de parientes para beber y danzar (Gow 1999:235; Valenzuela & Valera 2005:60, Guss 1990:165).

Los hombres participaban plenamente de la organización de la festividad de la menarquia y también eran ritualmente responsables por el cuidado de las mujeres cada vez que estas se encontraban en reclusión. Entre los macuna, hasta el día de hoy, los hombres curadores tienen por responsabilidad cantar y suministrar a las mujeres pintura corporal roja *carayurú* (*Bigmonia chica*), para cubrir el mal olor de su piel/cuerpo cambiante con un halo de imperceptibilidad espiritual, protegiéndolas contra el ataque de espíritus sedientos de sangre⁷. Las muchachas escolares que estudian lejos de casa, reciben regularmente paquetes de *carayurú* cantado por sus parientes curadores en la comunidad. A menudo, los hombres cocinan y cuidan a los niños mientras sus esposas se encuentran recluidas (Mahecha 2004:170; Árnheim et al 2004:210). Por lo tanto, el sangrado de las mujeres establece una arena en la que los conflictos y el equilibrio de las relaciones de poder y la interdependencia entre los géneros son puestos en evidencia.

De todos los aspectos relativos al sangrado de las mujeres, el único tema que ha generado una profusión de escritos antropológicos es la supuesta subordinación ritual de las mujeres a los hombres. La existencia de una variedad de rituales

⁷ Ideas semejantes sobre la pintura corporal roja (*carayurú* *Bigmonia chica* y/o *achiote* *Bixa orellana*) se encuentran en toda la Amazonía (ver Vilaça 1992:67 sobre los wari).

amazónicos en los que el origen de la menstruación se remonta a la pérdida del poder femenino, expresado, por ejemplo, en las historias que cuentan que anteriormente eran los hombres, no las mujeres, los que sangraban, ha servido de material a muchos antropólogos para sustentar la idea que las mujeres tienen universalmente un estatus social subordinado al hombre. No obstante, algunos autores han argumentado que esta subordinación ritual de las mujeres no se transpone a la vida diaria (Murphy y Murphy 1974; Ladeira 1997; Garnelo 2003; Franchetto 1999; Lasmar 2002; Jackson 1992; Coimbra y Garnelo 2003). Sea cual sea la posición que uno tome, que estas narraciones míticas sean, o no sean, consideradas índices de una jerarquía masculina, es innegable que categóricamente asignan el sangrado a las mujeres, sancionando la imposición de restricciones severas sobre ellas. Pero es igualmente innegable que estos relatos asignan a los hombres la difícil responsabilidad de “curar al mundo” y de cuidar a las mujeres sangrantes en un cosmos lleno de peligro y de venganza⁸.

Por lo tanto, en vez de leer estos mitos como meros índices de subordinación femenina, sugiero, siguiendo las huellas de Overing (1986), leerlos como relatos sobre el proceso de diferenciación de género de los cuerpos y de las responsabilidades rituales. En el repertorio mítico de cada grupo cultural, los relatos sobre la menstruación no existen aislados del resto, sino que pertenecen a ciclos míticos más amplios que cuentan la adquisición de las agencias propiamente femeninas y masculinas. Algunos relatos cuentan la adquisición de la menstruación o del sangrado del post-parto, otros de los genitales, otros de la lactancia, otros cuentan cómo las mujeres aprendieron a dar a luz por la vagina, y así sucesivamente. A lo largo del proceso de diferenciación por género, lo masculino y lo femenino se enfrentan el uno al otro llevados por sus apetitos de comida y sexo, moldeando sus cuerpos, y adquiriendo conocimientos y responsabilidades.

El mito de origen de la menstruación piaroa, (Overing 1986) es un buen ejemplo. *Buok'a* tenía un pene tan largo, que solía cargarlo enroscado alrededor de los hombros. Las mujeres lo adoraban, pero en lugar de satisfacer su deseo, las volvía insaciables de sexo. Lleno de celos, *Wahari*, esposo de las mujeres y hermano menor de *Buok'a*, rebanó el pene *Buok'a'* hasta que quedó de un tamaño más pequeño. Cómo las mujeres copularon con *Buok'a* sangrante, adquirieron la menstruación. Cuando menstruaron, las mujeres pararon todas sus labores y *Wahari* “se quedó con todo el trabajo por hacer”. Entonces *Wahari* decretó: “Los hombres no deben menstruar, las

⁸ Según los macuna, la menstruación apareció cuando los cuatro *Ayabara* “Seres Vivientes” masculinos robaron las flautas del *yuruparí* a *Römi Kumu*, la “Mujer Curadora del Mundo”. Entonces ella los maldijo de la siguiente manera: “Ya que me quitaron esa ‘cosa’, aunque ustedes sean buenos curadores y tengan mucho conocimiento, ustedes van a vivir en problemas con otras tribus, hasta el fin del mundo” (Mahecha 2004:158). Durante los rituales de la pubertad masculina, los muchachos son sujetos a restricciones semejantes a las de las mujeres sangrantes y los hombres homicidas. Se considera que si rompen su dieta y reclusión los muchachos podrían quedar embarazados del *yuruparí*, enloquecerse y/o morir (Århem et al 2004:224).

mujeres deben hacerlo”. El mito airo-pai sobre la *vagina dentada* (Belaunde 2001:63) proporciona un relato complementario. Las esposas de Luna tenían un par de mandíbulas titiritantes en la vagina que amenazaban con castrar a cualquiera que se acercara. Luna utilizó el mordisco de las vaginas de sus esposas para hacerse palmas en las manos y los pies. Después, con sus nuevas manos, torció un pedazo de fibra de chambira (*Astrocaryum tucume*) e hizo un hilo, con el que arrancó sus mandíbulas de las vaginas de sus esposas, causándoles sangrado. Estos dos relatos, que algunos antropólogos atribuirían a una versión amazónica de la ansiedad de castración (Gregor 1985), son, más precisamente, historias sobre el moldeado mutuo de cuerpos y apetitos moderados y diferenciados por género. Mientras que las mujeres piroa tenían un apetito insaciable de sexo, las mujeres airo-pai lo rechazaban ferozmente. Al final, *Buok'a* no es castrado, sino que adquiere un pene de tamaño normal, y Luna usa la amenaza de castración de sus esposas para obtener manos y pies hábiles, y para desarmar a las feroces vaginas. Al mismo tiempo, ambos relatos colocan con claridad que la adquisición de cuerpos conocedores e diferenciados por género va de la mano con la instauración de la rivalidad y la venganza: la venganza de la sangre.

El significado de la venganza con relación a las transformaciones acarreadas por el sangrado se entiende mejor cuando tomamos en consideración el hecho que el ciclo de las mujeres también está íntimamente asociado a la luna. La luna gobierna las mareas, las crecientes y menguantes de todos los líquidos, incluyendo la sangre, que corren por serpenteantes ríos, venas y nervios, respectivamente, en el paisaje, en los cuerpos y en las plantas. Luna es un personaje principal de la cosmología y mitología amazónicas, a menudo emparejado a la serpiente anaconda, así como en la figura cashinahua de *Yube* “Luna/Serpiente” (Lagrou 1998:240). Sin embargo, esta figura ha sido dejada de lado por la mayoría de los debates teóricos. En particular, existe un gran vacío con respecto a un tema mítico presente en toda la Amazonía, y que podríamos llamar “la historia del incesto de Luna”. En otro texto (Belaunde 2005), emprendo la tarea de comenzar a llenar este vacío llevando a cabo un análisis comparativo de este tema. Con característico sentido del humor amazónico, numerosos relatos – ya sea relatos cortos separados o secciones de relatos más largos – cuentan como el origen del sangrado de las mujeres se remonta a la relación incestuosa entre Luna y su hermana⁹. Típicamente, la historia cuenta lo siguiente. Luna visita a su hermana de noche, escondiendo su identidad en la oscuridad. Deseosa de saber quien es su amante, su hermana le marca la cara con huito (*Genipa americana*). Las andanzas incestuosas de Luna, son reveladas cuando ella reconoce la huella de su palma en la cara de su mano. Entonces Luna es avergonzado y/o

⁹ Entre los desana, la mujer incestuosa es la hija de Luna (Reichel-Dolmatoff 1997:165). Entre los iquito, es la suegra de Luna (Huamancayo 2005:3). Entre los uitoto (Belaunde en imprenta) el deseo de la muchacha de conocer la identidad de su amante es instigado por su madre, y entre los shipaia, (Lévi-Strauss 1964:318), es instigado por su hermano no-incestuoso. El análisis comparativo del significado social de estas variaciones aún debe ser llevado a cabo.

puesto a muerte, a menudo por decapitación, literalmente perdiendo la faz y dejando su cabeza decapitada suspendida en el cielo en recuerdo de sus hazañas. La versión sharanahua documentada por Siskind es un buen ejemplo.

“Escucha, te voy a contar”, me dijo Basta:

En la oscuridad, Luna le hizo el amor a su hermana.

Era de tarde y siguió haciéndole el amor.

Ella se preguntó quién era su amante. Entonces, en la oscuridad, le pintó la mitad de la cara con huito negro. Al día siguiente, fue a mirar a los hombres por el camino. De pronto, vio al hombre.

- No, no puede ser, es mi hermano mayor el que está con huito en una mitad del rostro!

- Qué te mueras!, le dijo. Que un extranjero (nawa) te mate!

Èl se escapó corriendo de su rabiosa hermana, llorando ...

Como nuestro en otro escrito (Belaunde 2005:261-80), las numerosas variaciones del relato del incesto y la puesta a muerte de Luna encontradas a través de la Amazonía tienen como tema común una búsqueda de conocimiento: el deseo de saber quién es el amante, un deseo satisfecho por medio del primer acto de escritura de una mujer, el cual acarreó la muerte de Luna y su retirada de este mundo. Pero, antes de partir para el cielo, Luna deja la sangre de su muerte en recuerdo a las mujeres, en venganza por el hecho que una mujer marcó su cara con la palma de la mano. Varias versiones del mito en diversos grupos culturales, cuentan también que después de sangrar la barriga de las mujeres crecieron embarazadas, estableciendo una relación directa entre la menstruación y el comienzo de la gestación. Luna, brillante en el cielo con la escritura del incesto en el rostro, es el padre muerto primordial que rompe la oscuridad de la noche y de la ignorancia, y que impone su venganza sobre los vivos por medio de la sangre derramada por las mujeres durante la menstruación y el post-parto. Su vergüenza y muerte generan la condición *sine qua non* para la existencia y permanencia del parentesco a lo largo del tiempo: la memoria del incesto y la matanza primordial del hermano incestuoso, que es reactualizada en la sangre por la que nacen los hijos.

De estos relatos míticos sale a relucir la idea que las diferencias entre las sangres de los hombres y de las mujeres reflejan sus diferentes conocimientos sobre Luna y el incesto. Por cierto, entre varios grupos culturales, cuando las mujeres sangran se dice que “ven a Luna”, reactualizando en el flujo de su sangre los eventos míticos del incesto y la matanza de Luna¹⁰. Sin embargo, la gran mayoría de los estudios antropológicos siguen el paradigma del incesto dominante de la teoría de la alianza,

¹⁰ El escuchar la narración de la historia del incesto de Luna tiene un efecto preformativo sobre las mujeres y puede efectivamente causarles un sangrado, tal como señala Siskind (1973:57) para los sharanahua. Kensingler (1995:35) también menciona que a cada menstruación “los hombres y las mujeres recuerdan las consecuencias del incesto”.

y excluyen a la menstruación de su análisis. Este es el caso en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss' (1964:318) y en la etnografía sharanahua de Siskind (1973). En ambos casos, la menstruación sólo aparece brevemente como un dato etnográfico sin mayores implicaciones teóricas. A excepción de los estudios sobre los barasana (C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979), el énfasis es casi unilateralmente colocado sobre la instauración del intercambio de mujeres entre hombres afines: un intercambio que es indirectamente implicado por los antropólogos, ya que rara vez es mencionada en los relatos, a partir del rechazo hacia el hermano incestuoso. Mi propia lectura de la historia del incesto de Luna sigue las explicaciones de Tomás Román, un líder uitoto de Colombia. En una charla dada en noviembre de 2004 en la Universidad de Colombia con Sede en Leticia, explicó claramente en castellano que aunque los animales, refiriéndose a los mamíferos terrestres, especialmente las huanganas, eran gente en los tiempos míticos y aún eran muy similares a los uitoto en la medida en que cuando andaban por la selva vivían organizados en grupo siguiendo a un líder, también eran muy diferentes de los Uitoto porque: "No recuerdan a sus padres. Cuando están crecidos no reconocen a sus padres. Por eso cometen incesto" (Belaunde 2005:255).

Seguendo las explicaciones de Tomás Román, sugiero que la historia del incesto de Luna es un relato de cómo la memoria hace posible que las mujeres diferencien a sus hermanos de sus esposos. Al sangrar, las mujeres afirman de manera hecha cuerpo, su conocimiento del incesto y su habilidad de reconocer a sus parientes. Por lo tanto, el mito coloca la diferenciación entre el hermano y el esposo desde la posición femenina, y no la posición masculina tal como lo hace la teoría de la alianza. Sangrar es una capacidad de conocimiento que implica consecuencias con el mayor significado social, y por esto, puede ser vista como una forma de poder femenino y no como un índice de subordinación femenina. Al mismo tiempo, el conocimiento del sangrado no está restringido solamente a las mujeres, puesto que los hombres también nacen de la sangre derramada por las mujeres y también pueden sangrar o causar sangrado en sí mismos y los demás. Aunque es prohibido entre los humanos vivientes, el incesto primordial de Luna es la instancia fundadora del parentesco humano porque impone el dominio de la memoria. Es decir, impone el dominio de un conocimiento duradero. O más bien, de un conocimiento que regresa – que no se pierde – como la luna encuentra su camino de vuelta en el cielo, como la gente regresa a la conciencia, recuerda y reconoce a sus parientes y su entorno al despertar de mañana. Es de anotar que en varios idiomas amazónicos, la palabra para "luna" es polisémica y, entre otros significados, se traduce como "tiempo/estación" (Reichel-Dolmatoff 1997:65). El incesto y la matanza de Luna, por lo tanto, establecen los tiempos de la memoria humana.

Esta idea es crucial para las concepciones amazónicas del conocimiento, ya que, como hemos visto en este artículo, en las lenguas amazónicas "pensar" significa acordarse de sus parientes, sentir falta de ellos y actuar de manera a prodigarles alimentos y cuidados. La habilidad de reconocer a los parientes, inscrita en la sangre

gobernada por Luna es determinante del pensamiento humano y de su ejercicio en las actividades productivas diarias. Es más, el incesto y la matanza de Luna permanecen presentes en la vida diaria y engendran a los hijos. Periódicamente, la sangre derramada por las mujeres durante la menstruación y el post-parto reactualiza el episodio de la venganza de Luna. Por lo tanto, las relaciones incestuosas y las no-incestuosas coexisten, de igual manera como también coexisten las realidades míticas y diarias. Los hijos nacen de las relaciones sexuales que las mujeres tienen con los hombres – es decir, con los padres no-incestuosos de sus hijos – y con Luna – es decir, con el padre primordial incestuoso, y muerto, de sus hijos¹¹.

Aunque el sangrado de las mujeres es la forma de “cambio de piel/cuerpo” más sobresaliente entre los pueblos amazónicos, los hombres también atraviesan transformaciones similares. En el área del Xingu, por ejemplo, cuando llegan a la pubertad los muchachos sangran de las orejas que les son perforadas con la finalidad ritual de abrir sus capacidades de escucha y comprensión moral. Tanto la retención como el derrame excesivo de la sangre, el calor y el frío, son considerados dañinos, por lo que el sangrado es utilizado como una técnica de manejo de la salud masculina a lo largo de la vida. En particular, la escarificación, es frecuentemente utilizada por los luchadores para volverse fuertes y para expulsar el exceso de sangre acumulado en el estómago, causando pereza (Seeger *et al* 1979). La acumulación de sangre en la barriga también es una condición que afecta a los hombres homicidas, quienes, se considera, “ingieren” la sangre de sus víctimas en el acto de herir y matar. Se dice que la sangre del enemigo penetra la barriga de su matador “en venganza” por la herida hecha (Århem *et al* 2004:224; Lima 1995:132; Albert 1985:375; Conklin 2001b:161; Fausto 2001:467; Viveiros de Castro 2003:47). Las etnografías de varias regiones, muestran que los pueblos amazónicos establecen un paralelo explícito entre la reclusión de los hombres homicidas y la reclusión de las mujeres durante la menstruación y el post-parto. Como señala Viveiros de Castro (2003), la reclusión de los homicidas revela la feminización del hombre matador, en la medida en que el matador que sufre la venganza de la sangre de su enemigo es, de cierto modo, impregnado por esta sangre y espiritualmente unido al cadáver y el destino *post-mortem* de su víctima. Después de observar un periodo de dieta y reclusión, el matador emerge de su reclusión con un nuevo cuerpo, nuevos espíritus y conocimientos, listo para reiniciar una alimentación normal, el trabajo, y las

¹¹ La paternidad múltiple (Beckerman and Valentine 2002) puede involucrar a varios padres vivos, cuyo semen se acumula en el útero de una mujer, y también a varios padres muertos o espíritus. Luna no es el único padre espiritual encontrado entre los pueblos amazónicos. Entre los shipibo, los hijos pueden ser engendrados conjuntamente por padres vivos y por espíritus celestiales *cháiconibo* (Colpron 2002:267). Entre los grupos culturales que practican rituales de reclusión homicida, los espíritus de los enemigos muertos contribuyen a engendrar a los hijos de sus matadores (Viveiros de Castro 2003:47; Fausto 2001:467). Entre los pirahã, la gestación comienza con un “susto” sufrido por una mujer menstruante debido a la venganza de los animales de caza con mucha sangre (Gonçalves 2001:227).

relaciones sexuales, y engendrar de esta manera un hijo nacido de la transformación ritual conjunta de su sangre y la sangre de su enemigo.

Dicha feminización del matador, hay que decir, no implica que los hombres homicidas corran el riesgo de volverse mujeres en sanción por no haber seguido las restricciones debidas durante su reclusión (Belaunde 2005:187). Más bien, la feminización hace recalcar el hecho que los hombres homicidas están en un estado en el que “parecen mujeres”, utilizando la expresión Airo-Pai también común entre muchos otros grupos culturales, porque el sangrado opera un desdoblamiento similar al de las mujeres cuando están «cambiando de piel/cuerpo» durante la menstruación y el post-parto. La asociación inextricable entre el sangrado y el ser mujer no es sorprendente ya que es categóricamente formulada por las mitologías amazónicas de numerosas maneras. Sangrar implica ocupar la posición femenina y sufrir venganza, lo cual es necesario para ser fértil y renovarse. Algunos dirán que el sangrado de los hombres homicidas no es de su propia sangre. Es la sangre de sus enemigos. Pero, las mujeres tampoco sangran de su propia sangre. Sangran sangre de Luna. Tanto los hombres homicidas como las mujeres sangrantes se encuentran bajo la venganza de la sangre de su enemigo y son vulnerables a peligros semejantes. Para protegerse de estos peligros, y procesar adecuadamente la sangre de sus enemigos para obtener fertilidad y renovación, ambos géneros deben respetar rituales semejantes de dieta y reclusión.

La lista de los peligros que asechan a los hombres homicidas y las mujeres sangrantes que rompen su dieta y reclusión varía de grupo cultural en grupo cultural, pero existen algunas líneas comunes. Algunos peligros son más severos que otros, incluyendo catástrofes meteorológicas, tales como diluvios, inundaciones, vientos y oscuridad, y peligros personales, tales como mala postura, pereza, gula, envejecimiento precoz, enfermedad, locura, seducción y rapto por espíritus, embarazo por espíritus, y muerte (Århem *et al* 2004; Lima 1995; Albert 1985; Conklin 2001b; Fausto 2001; Viveiros de Castro 2003, Reagan 2003). Una idea común recorre todos estos peligros. Cuando están “cambiando de piel/cuerpo”, los hombres y las mujeres son susceptibles de sufrir una transformación incontrolable que los podría transformar en seres “otros”, alienándolos de sus parientes, ya sea parcialmente o completamente. En el peor de los casos, esta alienación los mataría o los volvería totalmente incapaces de reconocer a sus parientes: Perdiéndose (Belaunde 2005:187).

*La mujer está cambiando de piel con la menstruación; por eso, no puede salir al monte o al sol o al río (...). Si sale al monte, la ven toda clase de animales y la atacan, hasta los palos (yukii masã) y las hojas (...). Si anda por el río, se desata un viento muy brusco, en los árboles hay una especie de pencas llamadas butuasenas que bajan a la tierra y toman la forma de cualquier animal. Éstas se bajan de los árboles para atacar a la mujer que está con la menstruación y se la pueden llevar a su casa; en ese momento la mujer se vuelve local al ver cómo salen por todas partes unos animales que van por ella para raptarla (palabras de curadores Macuna. Århem *et al.* 2004:211-213).*

De manera pan-amazónica los hombres y las mujeres consideran que la sangre derramada, y especialmente su hedor, tienen un efecto transformacional sobre la experiencia vivida, semejante a las sustancias psicoactivas, y abren las cortinas de la percepción y la comunicación que generalmente separan la experiencia diaria de los otros ámbitos de espacios-tiempos cósmicos. Pero, a diferencia de las sustancias psicoactivas vegetales, se considera que el hedor de la sangre no permite establecer la comunicación con los espacio-tiempos divinos para llevar a cabo curaciones. El hedor de la sangre solamente acarrea la apertura a ámbitos de espacios-tiempos de una multiplicidad transformacional incontrolable, en los que los animales-plantas-espíritus toman forma humana – semejante a la forma primordial que tenían en los espacio-tiempos míticos – y toman venganza de los humanos, seduciendo y robando a los que tienen hedor de sangre, y haciéndolos semejantes a ellos mismos, pero ajenos, enfermos o muertos, es decir, perdidos, para sus parientes humanos.

El lazo entre los efectos alienantes del hedor de la sangre y la separación de los animales-plantas-espíritus de los humanos de la actualidad narrada en las mitologías amazónicas, se comprende mejor si es que tomamos en consideración lo que perderse significa en las vidas diarias de los pueblos amazónicos. Como Varese (1973) indica para los asháninka, perderse, y perder todo el conocimiento, son posibilidades muy reales.

La misma expresión usada en los mitos para indicar la transformación de la gente en animales es usada en el lenguaje diario para indicar la posibilidad de perderse en el bosque, una muy frecuente eventualidad (...)

El conocimiento salva, la ignorancia pierde (Varese 1973:82).

La aproximación asháninka entre tener conocimientos y poder reconocer el camino de vuelta a los parientes en casa, sugiere que, como Tomás Román explicó para los uitoto, una de las diferencias claves entre los animales y los asháninkas es que, cuando crecidos, los primeros son incapaces de reconocer a sus padres, y que, por lo tanto, existen en un espacio-tiempo incestuoso fuera de la memoria humana, así como Luna copulando con su hermana. Los animales están “perdidos”. Esta también es la suerte de los hombres y las mujeres que no respetan debidamente la reclusión del sangrado.

Los rituales de homicidio asháninka ilustran bien la alienación que amenaza a los hombres bajo el efecto del hedor de la sangre (Regan 2003). Para el *míronti*, un espíritu con la forma de un tapir que tiene una visión invertida de los géneros, los hombres homicidas son atractivas mujeres, a las cuales seduce en sueños. Por esta razón, es crucial que los matadores se mantengan en vigilia durante su reclusión. Se considera que si el matador se duerme, cae bajo el conjuro del *míronti* y adopta su percepción del mundo, embarazándose del *míronti* y dando a luz a monos y lagartijas. Locamente enamorado, el matador pierde la memoria de sus parientes, huyendo de ellos, llorando por el amor de *míronti*. La única manera de deshacerse del *míronti*

que asecha a un pariente, es que una mujer los chisguetee con la leche de sus senos, ya que en su visión invertida de los géneros, para el *míronti* los senos son dos enormes testículos que le causan horror. Sin embargo, es probable que el matador enamorado del *míronti* nunca recobre la memoria de quién era, y quiénes eran sus parientes, antes de caer bajo el hechizo. Algunos dirán que esta concepción ritual enfatiza la extrema feminización del matador. Pero es importante subrayar que el matador seducido por el *míronti* no se vuelve una mujer asháninka, madre de niños asháninka. Se vuelve un ser alienado, incapaz de reconocer a sus parientes y madre de monstruos.

Un semejante peligro de fertilidad descontrolada y alienante amenaza a las mujeres sangrantes que rompen su reclusión, entre los asháninka así como entre muchos otros grupos culturales. Historias de mujeres sangrantes que se fueron al río y cayeron bajo el hechizo de un bufeo, quedando embarazadas y dando a luz a un hijo de bufeo, proliferan entre los pobladores indígenas y mestizos. Se dice que algunas mujeres seducidas por el bufeo se enloquecen e irreversiblemente perdiendo la memoria de sus parientes, y llegan a ahogarse por el amor de un bufeo. En varias partes de la Amazonía, tanto rurales como urbanas, los hijos de padres desconocidos – un estado social en crecimiento en la actualidad pero prácticamente inexistente en el pasado reciente – son llamados “hijos del bufeo”, y si son de tez clara, son llamados “hijos del bufeo colorado”, ya que este animal-espíritu es considerado como la manifestación de los muertos blancos. La figura del bufeo ha sido reacomodada para interpretar desde la cosmología amazónica los cambios demográficos que atraviesan los pueblos indígenas en la actualidad, sobre todo el abandono de las responsabilidades rituales paternas, el mestizaje y la seducción ejercida por los “blancos”, sus estilos de vida y su dinero, y la desilusión que a menudo acarrea las relaciones con estos «otros» evasivos y llenos de trucos (Cárdenas 2005:6; Gonçalves 2001:371; Slater 1994:202; Valenzuela y Valera 2005:43; Lasmar 2002:28; Regan 1983:80).

Los aspectos de la hematología amazónica que hemos abordado en este artículo revelan lo que podríamos llamar una “teoría reptil de la sangre”, articulada alrededor de la noción de “cambio de piel/cuerpo” central al chamanismo y a las cosmologías perspectivistas amazónicas. Si, como mantiene Viveiros de Castro (1996:128), el cuerpo es el origen de las perspectivas, entonces sugiero que la sangre es un operador de perspectivas. En la Amazonía la sangre es una sustancia sicoactiva, probablemente, la más poderosa de todas. Lleva pensamientos y fuerza, y encarna los espíritus y los conocimientos en el cuerpo de las personas, dándoles la memoria de quiénes son y quiénes son sus parientes. La sangre, a la vez, une y divide a los seres humanos en hombres y mujeres. Primero, porque la sangre transporta conocimientos hechos cuerpo diferenciando a las personas por género, y segundo, porque sangrar es explícitamente una posición femenina, aunque no es ocupada solamente por las mujeres. El sangrado de las mujeres es el recuerdo del incesto

matanza de Luna, y de su venganza sobre los seres humanos. El sangrado es la instancia primordial que funda la memoria humana, el parentesco y la fertilidad, las cuales, a su vez, derivan del adecuado manejo de la agencia transformadora de la venganza de Luna. Los hombres también pueden “parecer mujeres” cuando se encuentran bajo la venganza de la sangre de su enemigo, semejantes a las mujeres sangrantes bajo la venganza de Luna. Sangrar es, se puede decir, una prerrogativa femenina primordial compartida por ambos géneros, porque ambos géneros son fértiles y porque sangrar es “la posibilidad de dar surgimiento a otros seres” (Gonçalves 2001:233). Pero, es una posibilidad que debe de ser manejada con cuidado para obtener una fertilidad que otorgue continuidad a la memoria humana. El hedor de la sangre, que indica un sangrado aún cuando no puede ser visto o tocado, pone en movimiento la multiplicidad transformacional de la venganza de espacio-tiempos cosmológicos “otros”, acarreado el peligro de la pérdida de la memoria humana, semejante a la pérdida de humanidad narrada en los mitos sobre cómo la gente de antes fue convertida en animales-plantas-espíritus.

Dado el lugar sobresaliente que ocupa el sangrado en la cosmología, sugiero que el chamanismo amazónico debería de ser más correctamente caracterizado como un complejo chamánico-reproductivo. Estudiar el chamanismo como si existiese fuera de las prácticas de manejo de la sangre de los hombres y las mujeres es una amputación de su envergadura¹². Aún cuando las mujeres no asisten a las sesiones chamánicas, lo que es común debido a las restricciones acarreadas por su sangrado, ellas manejan el flujo de su sangre juntamente con sus parejas. Los hombres tampoco pueden asistir a las sesiones después de tener relaciones sexuales, cuando llevan el olor a semen, una sustancia derivada de la sangre, cuyo hedor también ahuyenta a los espíritus celestiales y atrae a los espíritus sedientos de sangre. El manejo llevado a cabo por la pareja de sus sangres en conjunto tiene grandes consecuencias sobre su vida reproductiva (Reichel-Dolmatoff 1997:65). Además, entre varios grupos culturales, las mujeres conocen técnicas para manipular el flujo de su sangre, adquirir conocimiento chamánico, asistir a, y hasta dirigir, sesiones chamánicas cuando “parecen hombres”, protegidas del riesgo de perder la memoria humana, acarreado por la multiplicidad transformacional del hedor de la sangre (Belaunde 2001; Colpron 2004; Perruchon 1997; Madder 1997). Ser un hombre, ser una mujer, no es una dicotomía rígidamente definida. Utilizando las palabras de Overing, es una cuestión de diferencia dentro de la igualdad, y de igualdad dentro de la diferencia.

¹² Las serpientes y la luna también ocupan un lugar central en el chamanismo amazónico. Entre los pueblos bebedores de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), como los cashinahua, se considera que el ayahuasca es la sangre de Yube “Luna/Serpiente”. También es llamada *nawa himi*, es decir “sangre del enemigo”. El ayahuasca embaraza a los que la toman de mundos de imágenes que emergen de sus barrigas (Lagrou 1998:98). Las semejanzas con los rituales de sangrado de las mujeres y de los hombres homicidas son claramente identificables.

Agradecimientos

La investigación para este artículo fue financiada por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES, Brasil) y el Instituto de Saúde Coletiva (ISC) de la Universidad Federal de Bahía, Brasil. Estoy muy agradecida a Fernando Santos-Granero y George Mentore por sus comentarios y por organizar la edición del volumen de *Tipiti* en homenaje a Joanna Overing.

Bibliografía

Albert, Bruce

1985 *Temps du sang. Temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud Est (Amazonie Brésilienne)*. Tesis de doctorado. Université Paris X.

Árhem, Kaj, Cayón, Luisa, Angulo Gladis,
y García, Maximiliano

2004 *Etnografía makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente del Agua*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Beckerman, Stephen and Valentine, Paul

2002 *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute

Belaunde, Luisa Elvira

En prensa

- Mujer. Cosmovisión Uitoto en la pintura de Rember Yahuarcani. *Boletín de la Maestría en Estudios Amazónicos*. Lima: UNMSM.
- 2005 *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2003 Yo solita haciendo fuerza: historias de parto entre los Yine (Piro). *Amazonía Peruana*. 28-29:125-147.
- 2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP.
- 1997 Looking After Your Woman. Contraception amongst the Airo-Pai (Secoya) of Western Amazonia. En *Anthropology and Medicine* 4(2): 131-144.
- Beier, Christine and Lev Michael
- 2003 *Estudios del idioma Iquito. Working Papers of the Iquito Language Documentation Project Manuscript*. Austin: University of Texas.
- 2004 *Estudios del idioma Iquito. Working Papers of the Iquito Language Documentation Project Manuscript*. Austin: University of Texas.
- 2005 *Estudios del idioma Iquito. Working Papers of the Iquito Language Documentation Project Manuscript*. Austin: University of Texas.
- Brown, Michael
- 1985 *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Candre, Hipólito and Echeverri, Juan Alvaro
- 1993 *Tabaco frío. Coca dulce. La palabra del anciano Kinerai de la tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcultura
- Cárdenas, Flor
- 2005 Sangre: connotación de vida, rituales y peligro entre los pueblos amazónicos». Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Crocker, Christopher
- 1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of California Press.
- Coimbra, Carlos E.A and Garnelo, Luiza
- 2003 *Questões de saúde reprodutiva da mulher indígena no Brasil*. Documento de trabalho 7. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.
- Colpron, Anne Marie
- 2004 *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes «chamanes» Shipibo-Conibo Amazonie Péruvienne*. Tesis de doctorado. University of Montréal.

Conklin, Beth

2001a *Women's Blood, Warrior's Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia. Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method*, T. Gregor and D. Tuzin, editors, pp. 141-174. Berkeley: University of California Press.

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

Deshayes, Patrick and Keifenheim, Barbara

2003 *Pensar el otro entre los Huni Kuin de la Amazonía Peruana*. Lima: IFEA/CAAAP.

Descola, Phillipe

2001 *The Genres of Gender: Local Models of Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method*. T. Gregor & D. Tuzin, editors, pp. 91-114. Berkeley: University of California Press.

Echeverri, Juan Álvaro

2000 *The First Love of a Young Man: Salt and Sexual Education Among the Uitoto Indians of Lowland Colombia. The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of Conviviality in Native Amazonia*. Joanna Overing and Alan Passes, editors, pp 33-45. Londres: Routledge.

Fausto, Carlos

2001 *Inimigos fieis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP

Franchetto, Bruna

1999 *Dossier mulheres indígenas. Estudos Feministas* 7(1):225-8

Garnelo, Luiza

2003 *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz

Gonçalves, Marco Antonio

2001 *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: UFRJ

Goulard, Jean Pierre

1998 *Le genre du corps*. Tesis de doctorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Gow, Peter

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

- 1999 Piro Designs as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(2):229-247.
- Gregor, Thomas
1985 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guss, David
1990 *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Guzmán Maria Antonieta
1997 *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad Quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Huamancayo, Edinson
2005 Las relaciones de género entre los antiguos iquito. Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Hugh-Jones, Christine
1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen
1979 *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Janet
1992 The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual». En *Anthropological Quarterly*, 65(1):1-18.
- Karadimas, Dimitri
1997 *Le corps sauvage: idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña de l'Amazonie Colombienne*. Tesis de doctorado. Universidad Paris X.
- Kensinger, Kenneth, M.
1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Ladeira, María Elisa
1997 Las mujeres Timbira: control del cuerpo y reproducción social. *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, S. Gonzales Monte, editor, pp.105-120. Mexico: Colegio de México.
- Lagrou, Elsje M.
1998 *Caminhos duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tesis de doctorado. Universidade de São Paulo.

Langdon, Jean

- 2004 A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Labate B. & Araújo W. (eds.), Capinas: FAPESP, pp. 69-96.

Lasmar, Cristiane

- 2002 *De volta ao Lago de Leite. A experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto Rio Negro)*. Tesis de doctorado. Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Lima, Tânia Stolze

- 1995 *A parte do caíum. Etnografia Juruna*. Ph.D. dissertation. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio e Janeiro.

- 2006 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. Rio de Janeiro: Unesp.

Londoño Carlos

- 2004 *Muinane: Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Madder, Elke

- 1997 Waimiakú: Las visiones y las relaciones de género en la cultura shuar. *Complementariedad entre hombre y mujer: las relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. M. Perrin and M. Perruchon, editors, pp. 23-46. Quito: Abya-yala.

Mahecha, Dany

- 2004 *La formación de Masa Goro, personas verdaderas: pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Master's dissertation. Universidad Nacional de Colombia.

McCallum, Cecilia

- 2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Murphy, Yolanda and Murphy, Robert

- 1974 *Women of the Forest*. New York and London: Columbia University Press.

Overing, Joanna

- 1986 Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2): 135-56.

Overing (Kaplan) Joanna

- 1981 Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies* 13(1):151-64.

Perruchon, Marie

- 1997 Llegar a ser una mujer-hombre. *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. M. Perrin and M. Perruchon, editors, pp. 47-108, Abya-Yala: Quito,.

Regan, Jaime

- 2003 Mironti y los guerreros embarazados: relaciones de género en dos ritos Asháninka. En *Amazonía Peruana* 28-29:73-86.
- 1983 *Hacia la Tierra sin Mal: Estudio sobre la religiosidad del pueblo de la Amazonía*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

- 1997 *Chamanes de la selva pluvial*. Londres: Themis Books.

Rival, Laura

- 1998 Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvades. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4): 619-42.

Rivas, Roxani

- 2004 *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los Cocama-Cocamilla de la Amazonía Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rodgers, David

- 2002 A soma anômala: A questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. En *Mana* 8(2):91-125.

Seeger, A., Da Matta, R. and E Viveiros de Castro

- 1979 A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Rio: *Boletim do Museo Nacional* XXXII:2-19.

Siskind, Janet

- 1973 *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

Sullón, Karina

- 2005 Relaciones de género en la comunidad Iquito. Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Surrallés, Alexandre

- 1999 *Au coeur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne*. Ph.D. dissertation. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Valenzuela, Pilar y Valera, Agustina

2005 *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer Shipibo.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Varese, Stefano

1973 *La Sal de los Cerros. Una Aproximación al Mundo Campa.* Lima: Retablo de Papel.

Vilaça, Aparecida

1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari.* Rio de Janeiro: UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo

2003 La inmanencia del enemigo. *Amazonía Peruana* 28-29:41-72.

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2:115-144.

MOVERSE PARA OLVIDAR: LA VIDA INQUIETA DE LOS NAHUA*

Conrad Feather

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

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

* Traducido del inglés por Luisa Elvira Belaunde.

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

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

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

Los Nahua

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

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

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

La gente inquieta

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

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

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

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

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

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

Moverse para olvidar

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

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

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

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

Olvidando

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

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

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

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

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

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

Viajando para producir relaciones sociales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quedarse en el lugar o moverse

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

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

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

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

Agradecimientos

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

Bibliografía

Belaunde, L.E.

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

Calavia, O.S.

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

Conklin, B.

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

Erikson, P,

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

Keifenheim, B

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

Kensinger, K.

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

Lagrou, E.

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

McCallum, C.

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

Macquarrie, K.

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

Shepard, G.

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

Shepard, G.

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

Taylor, A C.

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

Townsley, G.

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

Townsley, G.

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

Viveiros de Castro, E

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

Viveiros de Castro, E

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

LA ROPA COMO ACULTURACIÓN EN LA AMAZONÍA PERUANA*

Peter Gow

Este artículo examina el significado de la ropa para los yine, un pueblo arawak del Bajo Urubamba, y de los cambios de estilos de vestir ocurridos en su historia durante los últimos siglos de contacto con la colonización. Este acercamiento histórico tiene dos consecuencias. Primero, sugiere que los yine piensan sobre la ropa como algo que señala la alteridad. Los yine continuamente toman la ropa de otros seres, ya sea pueblos vecinos, gente blanca, o jaguares. Segundo, sugiere que lo que nosotros llamamos “aculturación” es mas bien una concepción indígena amazónica sobre los procesos históricos en marcha. Los pueblos amazónicos no están queriendo adquirir la “cultura” del otro, porque la “cultura” es ajena a sus cosmologías perspectivistas. La “aculturación” es, por lo tanto, una descripción literal superficial de las cosmologías perspectivistas en acción histórica.

This paper examines the meaning of clothing for the Yine, an Arawakan people of the Low Urubamba, and the changes in style occurred during the last centuries of contact with colonization. This historic approach has two main consequences. First, it suggests that the Yine think of clothing as something indicating alterity. They are continually borrowing clothing styles from other beings, including their neighbours, white people, or jaguars. Secondly, it suggests that what we call “acculturation” is in fact an indigenous Amazonian conception about ongoing historical processes. Indigenous Amazonians do not wish to acquire other people’s “culture”, because “culture” is alien to their perspectivistic cosmologies. Therefore, “acculturation” is a superficial literal description of perspectivistic cosmologies in historic action.

* Traducido del inglés por Luisa Elvira Belaunde.

En 1961, Peter Matthiessen, escritor de literatura de viaje americano, viajó río abajo por el Urubamba, en la Amazonía peruana. Sobre un gran poblado yine escribió lo siguiente:

Llegamos a Sepahua al principio de la tarde, y fuimos saludados desde la orilla por un bando mixto de piros, amahuacas y machiguengas. Pero, esta gente no llevaba puesta sus ropas tribales, y, por lo tanto, eran más o menos indistinguibles. El lugar parecía ser menos un pueblo indígena que una feria a campo abierto, lo que, en efecto, era. Al decir esto, no quisiera expresar ninguna desaprobación del padre Manuel Diez y de su alegre personal de hermanos y hermanas, ni tampoco de los otros bondadosos dominicos que mantuvieron en pie a nuestros cuerpos y almas por casi una semana. Todos son gente buena, haciendo un buen trabajo, a pesar de lo desagradable que los efectos de dicho trabajo pueda parecerle a gente como yo. Es muy triste ver que el carácter individual de estos indios está desapareciendo rápidamente bajo la acción del gran mezclador del hombre blanco, sagrado o no, no importa que tan beneficioso este pueda ser para la barriga, o la salvación, de los bravos. Los pobladores de Sepahua ya no son más indígenas, sino peruanos ignorantes e indigentes; y sus primos en el interior de las quebradas, con su cabello largo y su pintura, tienen una apariencia mejor. En Sudamérica, con unas cuantas excepciones, la tribu que entra en contacto completo con el hombre blanco, bajo los términos del hombre blanco, tiene, tal vez, medio siglo de existencia por delante (1962:211).

“Piro” es el apodo cariñoso con el que los konibo llaman a los yine, y que fue muy usado por otros pueblos y por ellos mismos, hasta que las federaciones políticas indígenas insistieron en usar la palabra “humano” como su verdadero nombre. El informe de Matthiessen, aunque parezca evidente o banal, pertenece a una larga y compleja tradición intelectual. Parafraseando a Gombrich con respecto a la pintura (1960), los libros de viaje le deben mucho más a otros libros de viaje que a los hechos ocurridos durante los viajes. En este caso, el informe de Matthiessen pertenece a una tradición del pensamiento sobre el progreso de la civilización y su relación con la naturaleza, tanto humana como otra, que se consolidó en los Estados Unidos en el siglo XIX, y se expandió hacia afuera. El sentimiento que el progreso, la expansión de la civilización, es necesariamente destructivo de la naturaleza y la diversidad cultural es central en esta tradición. Más cultura significa menos naturaleza, y más civilización equivale a menos diversidad cultural. La conexión con las teorías de la modernidad es obvia.

Con respecto a este punto, debo manifestar un interés propio. Estoy de acuerdo con Matthiessen, puesto que su reacción ante la apariencia visual de los pueblos indígenas del Urubamba era, y en cierta medida, sigue siendo igual a la mía. Esto se debe, seguramente, a que tanto Matthiessen como yo somos los productos de una historia similar, que considera a ciertos juicios estéticos como axiomáticos. Lo que nos diferencia es que yo he pasado 25 años involucrado con los pueblos indígenas

de esa parte de la Amazonía peruana, intentando conocer lo que piensan sobre las cosas. Matthiessen pasó un periodo de tiempo igual, y hasta mayor, pensando sobre otras cosas, igualmente importantes.

Me gustaría contrastar la cita de Matthiessen con otra, proveniente de un mito que me fue contado hace veinticinco años por Artemio Fasabi, líder del poblado de San Clara, que se encuentra río abajo de Sepahua, y que es la comunidad en donde conduje la mayor parte de mi trabajo de campo. El me contó:

Hace tiempo, la gente dice que había un hombre que era el único hijo de una mujer sin esposo. Para mantenerla, se iba al monte, se sacaba su cushma, y se convertía en un jaguar. Así, se paseaba por la selva matando mitayo. Cuando acaba, se ponía su cushma de vuelta y se convertía humano otra vez, y llevaba el mitayo a su madre. Le llevaba huangana, venado, majaz, de todo.

Cushma es la palabra del quechua regional que designa lo que los yine llaman *mkalu*, una túnica de algodón, tejida a mano y pintada. La mención en el texto de “huangana, venado, majaz, de todo” indica que las proezas de cacería del protagonista son muy deseadas por los yine. El mito continúa contando el origen de la brujería, que se debió a la incapacidad de la gente antigua de matar ese “hombre-jaguar”.

Claramente, para Artemio Fasabi, el narrador de este mito, la ropa tiene otro significado que el que tenía para Matthiessen. Fasabi, nacido en 1947, cursó la escuela secundaria en Sepahua y, muy probablemente, era uno de los que estaban en ese “bando mixto de piros, amahuacas y machiguengas” que le dio la bienvenida a Matthiessen. En este artículo, abordé la naturaleza de las diferencias de ideas y prácticas sobre la ropa entre gente como Artemio Fasabi y Peter Matthiessen.

La literatura de viaje

En la literatura de viaje sobre la Amazonía, la transformación de la ropa, y los estilos de arte corporal tradicionales, en ropa usada por “gente blanca” es presentada como un hecho inevitable, y como una evidencia de la “pérdida cultural” que acompaña el aumento del contacto con el mundo civilizado. Aunque los etnógrafos no concuerden con las primicias de estos argumentos, por lo general, no han intentado refutarlos. Por cierto, la mayoría de los etnógrafos sólo han escrito anotaciones sobre los cambios de vestimenta, sin desarrollar un análisis sobre sus observaciones (ver Hugh-Jones 1992; Veber 1996; Ewart & Conklin). El que los pueblos de la Amazonía estén rápidamente adoptando ropa occidental es, pues, una banalidad sin análisis de la literatura sobre la región. Y cuando este proceso es estudiado, lo es bajo el término de “aculturación”, concebido como una fragilidad de las culturas amazónicas ante la expansión occidental; a pesar de que un concepto como “aculturación” vuelve estas transformaciones social e históricamente opacas.

El concepto de “aculturación” cubre por lo menos tres niveles distintos de cambio: (a) un cambio de *términos* (entre modos tradicionales de decoración corporal, y modos nuevos y alienados); (b) un cambio de *relaciones entre términos* (entre los significados tradicionales y los sentidos modernos de la decoración corporal); y (c) un cambio de *sistemas de relaciones entre términos* (entre sistemas de producción de significado, cada cual concebido como global y auto-suficiente, pero también, como variaciones transformacionales de potencialidades humanas). Tal vez pueda ser que la vestimenta como aculturación sea un hecho en la Amazonía peruana, pero no es una teoría antropológica sobre este hecho.

Este ensayo intenta investigar este fenómeno valiéndose de una *teoría etnográfica*. Por este término, que le debo a Marcio Goldman del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (com. pers.), me refiero al desarrollo antropológico de las categorías usadas por mis informantes yine como instrumentos analíticos claves para comprender lo que están haciendo. Una teoría etnográfica, claramente, no es un “relato cultural”, porque usa categorías locales de maneras en que los pobladores locales no lo harían, o por lo menos, en que no lo hacen. Tampoco es, estrictamente, una teoría antropológica, porque, necesariamente, utiliza categorías ajenas al pensamiento antropológico. Las teorías etnográficas son particularmente apropiadas en situaciones como la presente, en donde los analistas pueden estar tan metidos en una sola versión de un fenómeno que pueden seriamente correr el riesgo de dejarse engañar por sus *propias* categorías locales, las cuales, al mismo tiempo, los fascinan y los desorientan.

Teorizando el cambio de ropa

Los estilos de vestir yine, así como sus estilos de arte corporal, de manera general, pueden ser examinados con relación a la *cosmología perspectivista* de Viveiros de Castro (1998) (véase también Rivière 1994, Lima 1999 y Gow 2001). Viveiros de Castro caracteriza a las cosmologías perspectivistas como multinaturalistas, contrastándolas con las cosmologías occidentales multiculturalistas. Las cosmologías multiculturalistas afirman la unidad de los cuerpos (todos construidos con las mismas cosas y de las mismas maneras) y la multiplicidad de las almas, las mentes y las culturas. En cambio, las cosmologías multinaturalistas, como las cosmológicas perspectivistas amazónicas, operan por medio de la unidad de la mente y el alma de todas las entidades, y la multiplicidad de sus cuerpos. El cuerpo, no la mente, es la fuente de la diferenciación entre tipos de entidades. El cuerpo es una serie de aparatos afectivos a través de los cuales la mente percibe el mundo. Viveiros de Castro sostiene que el cuerpo, en las cosmológicas perspectivistas, no es una *base natural*, como en las cosmologías multi-culturalistas, sino algo más próximo a una *máscara* o una *vestimenta*. Obviamente, el argumento de Viveiros de Castro juega sobre los significados que nosotros, multiculturalistas, le atribuimos a las mentes, los cuerpos, las máscaras y las ropas. No nos puede llevar directamente al significado que tienen las mentes, los cuerpos, las máscaras y las vestimentas para los multinaturalistas.

Por ejemplo, en una cosmología multi-culturalista, una máscara, o una pieza de vestir, tapa la visión de un cuerpo, haciéndolo ver como algo distinto de lo que realmente es - la máscara o la pieza de vestir expresa y se refiere a la multiplicidad de las mentes y las culturas de los usuarios. En una cosmología multinaturalista esto no puede suceder, porque todas las mentes y todas las culturas son la misma. La diversidad reside en el cuerpo. Viveiros de Castro sostiene que las máscaras, las piezas de vestir y los atributos corporales, deben de ser concebidos como más próximos de nuestra idea de una malla de buceo: es decir, un instrumento para moverse en un medio ajeno al normal. Una malla para bucear le permite a los humanos operar como criaturas acuáticas de manera propia. Una malla de buceo, literalmente, le da al cuerpo humano atributos de pescado o de cetáceo; y Viveiros de Castro sostiene que lo mismo sucede con las máscaras y las vestimentas en las cosmologías multinaturalistas.

El perspectivismo nos da un instrumento poderoso para comprender el vestir yine en términos de cómo se ven las cosas. Al narrar el mito de origen del tejido, Juan Sebastián, dice:

Antes de saber hilar, sólo golpeaban las bolitas de algodón y luego pintaban la plancha de algodón con achiote o con otros líquidos teñidores. Se dice que de una distancia, las personas vestidas así, tenían la apariencia de tener el cuerpo rojo (ser-powaa), pero de cerca parecía tela, cuando sólo era una plancha de algodón pintado (Pérez et al. 1974:119, 126-7).

La cuestión aquí no es simplemente “como se ven las cosas”, ni si es que la ropa es una máscara o un disfraz. La palabra *ser-powaa* traducida por “cuerpo rojo”, viene de la raíz *-powa*, que se refiere a algo que está envuelto en otra cosa (Matteson 1965:328). La misma raíz genera la palabra *popowalu* (o *popowlu*), que es definida por el *Diccionario Piro* como “una persona vestida; un animal antes de ser pelado o desplumado” (Nies 1986:176-7). Un animal pelado, o desplumado, no es, de ninguna manera, una expresión más pura de su especie que un animal antes de ser puesto a muerte. De igual manera, un humano vestido no es un humano disfrazado o enmascarado. Un humano vestido es un humano completo, enteramente especificado.

Un relato fenomenológico del vestir yine

El análisis de Viveiros de Castro no puede ser reducido a una oposición o una dialéctica entre una apariencia externa engañosa y un interior escondido, pero más genuino. En su Teoría GUT (2001), el autor señala que la relación entre la apariencia y lo que la apariencia cubre está marcada por un *desequilibrio perpetuo*, una frase tomada en préstamo de Lévi-Strauss (1995). Por ejemplo, se puede decir que, para los yine, la vestimenta, *mkalu*, cubre el cuerpo, *-mane*, pero, a su vez, este último término es concebido como lo que cubre un “alma” interior, generalmente escondida.

Es más, el alma es a su vez, la apariencia engañosa de *gipnachri*, “el cadáver, hueso, demonio”, que después de la muerte de alguien y de su podredumbre en la tumba, puede ser visto por los vivos como un esqueleto de ojos ardientes. Pero, los que toman el poderoso alucinógeno *gayapa* dicen que ven al *gipnachri*, de los muertos y de los vivos, como gente joven y bien vestida. Hasta aquí llega mi conocimiento, y tal vez también el de los yine, sobre el perpetuo desequilibrio entre la apariencia y lo que es cubierto por la apariencia; pero la regresión es potencialmente infinita¹. Hay que mantener estas ideas en mente durante la discusión a seguir.

Todos los yine que viven en el río Urubamba usan lo que ellos llaman *kajitu nkalu*, “ropa de blancos”, o *maklu potu*, “ropa legítima”. Esta ropa es específica para cada género: camisas, polos, pantalones y shorts para los hombres y los muchachos; y vestidos, blusas, polos y faldas o bermudas, para las mujeres. La mayoría de la ropa es comprada a los comerciantes de Atalaya y Sepahua. Algunas mujeres mayores hacen sus propios vestidos con tela comprada; y una pequeña cantidad de ropas de segunda mano, traídas de Estados Unidos y Europa, usada principalmente por los ancianos y los niños, es adquirida en las tiendas de los misioneros. Esta ropa es útil, pero no es particularmente deseable.

Los yine consideran que la ropa debe ser comprada. Puesto que la mayoría del dinero es ganado por los hombres, la ropa es comprada por los hombres y entregada a los demás, o comprada por las mujeres con el dinero dado por los hombres. El dinero es la propiedad exclusiva de su dueño: Las exigencias sobre el dinero de los demás se expresan en términos de “amor” y de “cuidados”, pero nunca en términos de una propiedad múltiple. Casi todas las prendas yine pueden ser especificadas en términos de quien las compró, quien dio el dinero, y quien se la entregó a quien. La ropa yine es comprada con el dinero ganado casi exclusivamente por los hombres, aunque no son necesariamente los hombres quienes la compran, y la dan de regalo directamente a personas específicas.

Los yine rara vez comparten ropa con los demás. Ni siquiera entre personas unidas por relaciones íntimas (entre hermanas, por ejemplo). Tampoco le dan su ropa a los demás cuando la han usado. Hasta los niños pequeños saben qué prenda en las pilas de ropa les pertenece, y se rehúsan a usar hasta la ropa de sus hermanos de mismo género. Esta negativa también es observada por los adultos. En efecto, conversando con niños y adultos queda claro que, para los yine, la ropa es la forma primaria del objeto de posesión. Es probable que la ropa sea el único tipo de objeto de propiedad de los niños pequeños; y la ropa es un tema clave de las historias contadas por los adultos sobre sus recuerdos de los cuidados que recibieron durante la infancia. Cuando el ciclo de vida de una persona llega a su fin, todas sus ropas

¹ El acercamiento de Viveiros de Castro sugiere una dinámica conceptual diferente entre las ideas amazónicas y melanesias sobre la apariencia engañosa y escondida de la realidad, tan bien descrita en la literatura etnográfica.

son destruidas después de la muerte. Y si por alguna razón, no se dispone del cadáver para velarlo (lo cual es común en caso de muerte por ahogamiento, un hecho, a su vez, bastante común), la ropa del difunto puede volverse un sustituto de su cuerpo.

Como he mencionado, este tipo de ropa es llamada *kajitu mkalu*, “ropa de blanco”, o *mkalu potu*, “ropa legítima”. La palabra *yine potu*, así como la palabra en castellano ucayalino “legítimo”, indica que un objeto es real. Algo “real” es el ejemplar mejor y más fuerte de una cierta categoría. Con una excepción importante, los objetos que los *yine* consideran “reales” están imbuidos de nociones sobre poder sobrenatural y seres ajenos.

Estas cosas “reales”, desafían la capacidad de los *yine* de imaginarse cómo pueden haber sido hechas. Al ver objetos cómo un reloj de pulsera, una radio o un avión, los *yine* no cuentan con elementos para entender como estas cosas fueron hechas. Una importante excepción son los “humanos”. Los *yine* se consideran a sí mismos *yine potu*, “humanos legítimos”, el mejor y más fuerte ejemplar de la categoría. El conocimiento de cómo hacer *yine potu*, “humanos legítimos”, es un conocimiento de la vida diaria *yine*.

La “ropa de la gente blanca”, o “ropa legítima”, se opone a las formas de vestir de las viejas generaciones muertas de la gente *yine*, llamadas *mkalu*, la larga túnica tejida usada por los hombres, y las faldas tejidas de algodón de las mujeres, *mkalnama*, “vestido de boca/vagina”. Estas vestimentas todavía se hacen, pero son raramente usadas: la mayoría es hecha para ser usada en las (actualmente) pocas celebraciones de los rituales de iniciación de las muchachas, o para ser intercambiadas con gente blanca². También pueden ser utilizadas en la vida diaria para calentarse cuando el clima está más frío de lo habitual, o como ropa de cama; pero de ser usadas para el día a día suscitaría comentarios desfavorables, o ridículos³.

Cambio

¿Qué significa para los *yine* llevar “ropa de blancos”? ¿Significa que se están volviendo blancos? ¿Consideran ellos que se están volviendo blancos? ¿Acaso esperan que al usar esta ropa se van a volver blancos? Este es el tipo de preguntas colocadas por el informe de Matthiessen, y también por mi reacción inicial y por la reacción estética aún vigente entre muchos hacia la apariencia de los *yine*.

Primero, los *yine* no usan ropa de blancos para convertirse en blancos. La palabra *yine kajitutachri*, “el que acostumbra actuar como un hombre blanco”, es un insulto grave. Los *yine* temen y desprecian a la gente blanca debido a su rabia, su

² Las mujeres *yine* expresan su desilusión con la escasa demanda de sus productos entre los blancos, y sin duda, producirían mucha más ropa tejida si su trabajo fuese más económicamente rentable.

³ Cabe anotar que la mayoría de la gente *yine* mantiene contacto bastante regular con gente *asháninka* que usa túnicas de algodón como ropa de diario.

violencia y su mezquindad. No tienen ningún interés en convertirse en gente blanca, o en absorber su “cultura” o sus “maneras de ser”.

El valor central de la gente yine es *gwashta*, “viviendo bien”, viviendo en comunidades íntimas y apacibles, llenas de parientes que generosamente comparten comida y ayuda. “Vivir bien” es la manifestación colectiva del *nshinikanchi*, “memoria, amor, mente, pensar”, de cada miembro de la co-residencia. El *nshinikanchi* de una persona se desarrolla en reciprocidad a los actos de cuidado recibidos durante la infancia: el pensamiento de un niño hacia los demás es generado por medio de la comida y la atención que le es prodigada, y por la interacción buen-humorada. *Nshinikanchi* es una disposición específica, y no generalizada: los cuidados dados por otra persona son dados de vuelta recíprocamente a esa persona específica. Los yine no sienten obligación ninguna de ayudar a gente con las que no están relacionados, y dicen que los yine son las personas más pensantes e inteligentes del mundo porque, de costumbre, quienes los tratan de la manera más gentil son justamente otros yine. La gente blanca, en cambio, es descrita como *mshinikatu*, “olvidadiza, sin amor, sin mente, sin pensamiento”. *Kajitutchri*, “el que acostumbra actuar como un hombre blanco”, es un insulto, justamente porque lleva esta carga desagradable.

Cabe anotar que, en el pasado, los yine capturaban y compraban a los niños de los pueblos vecinos, y, hasta el día de hoy, siguen capturando y criando a las crías de los animales salvajes. Si reciben buenos cuidados, al crecer estos niños extranjeros y estas mascotas demuestran adquirir buenos pensamientos y capacidades, al igual que la gente yine. En cuanto a los antropólogos extranjeros que los visitan, mi propia experiencia de cambio personal, les permitió cerciorarse que también es posible criarnos de igual manera.

Mgenoklu, jaguares

Dadas las asociaciones extremadamente negativas atribuidas a la gente blanca, y el hecho que los yine consideran que la gente blanca invierte sus valores y formas de ser fundamentales, ¿a qué se debe que quieran usar la ropa de la gente blanca? Una respuesta reside en su relación con lo que podríamos llamar su “ropa tradicional”, pero que según los yine debería ser llamada “ropa de los antiguos”. Por cierto, los yine le tienen temor a su “ropa tradicional” porque, a su parecer, esta ropa los hace ver como jaguares. Como he mostrado en otro artículo, la asociación entre la “ropa tradicional” y los jaguares es, al mismo tiempo, abierta y omnipresente en el pensamiento yine.

Los yine temen a los jaguares por tres principales razones: por el peligro mortal que implican para la gente; por su espantosa belleza; y por su soledad. Los jaguares son depredadores de los grandes mamíferos terrestres, incluso de humanos, sumamente adaptados al medio, por lo que, en efecto, son sumamente peligrosos.

Su peligrosidad es encapsulada en su belleza hipnótica: los relatos de encuentros con jaguares nunca dejan de mencionar el asombro estético causado por su apariencia. Y finalmente, los jaguares son, por lo general, solitarios. Son particularmente asustadores cuando uno se encuentra inesperadamente con uno de ellos a solas, por ejemplo, cuando uno está desyerbando la chacra en silencio. Y mitológicamente, la soledad de los jaguares es una precondition de la sociedad humana. La socialidad humana surgió de la destrucción de la sociedad jaguar, cuando el héroe creador Tsla y sus hermanos mataron a todos los “jaguares que vivían en grupo”, a excepción de una vieja hembra preñada.

El estilo de “la ropa de los antiguos”, las túnicas de algodón y faldas pintadas con diseños *yonchi*, hacía que la gente se viese como jaguares (*mgenklu pixkalutu*). En su expresión más fuerte, recién tejida y pintada, con los diseños negros relucientes sobre el fondo blanco del algodón nuevo, “la ropa de los antiguos” era utilizada solamente para lidiar con relaciones potencialmente conflictivas. La más importante de estas era el *kigimatwlo*, el ritual de iniciación de las muchachas púberes, cuando todos los yine se reunían a celebrar la entrada de la niña a la condición de mujer. Esta congregación de “todos los yine a lo largo del río” acarreaba el encuentro de mucha gente con historias pasadas de malas relaciones; gente unida no tanto por sus “buenos pensamientos” de los unos hacia los otros, sino por su “olvido”. Estas malas relaciones incluían desde sentimientos de abandonado por sus parientes cercanos, hasta recuerdos de peleas graves, y sospechas o acusaciones abiertas de brujería. En dichas circunstancias, los yine procuraban mostrarse a los demás bajo la forma de jaguares.

Se puede considerar que la “ropa de los antiguos” recién estrenada es un uso de un “afecto jaguar”, siguiendo el concepto propuesto por Viveiros de Castro. Es decir, un aspecto de lo que hace que un jaguar sea jaguar, su forma visual, es retomado por un no-jaguar como un instrumento de intimidación. Anfitriones e invitados se ven los unos a los otros como jaguares, y experimentan el temor que los jaguares le causan a los humanos. Esta apariencia temible es, entonces, subvertida durante el proceso ritual a la medida en que los anfitriones le sirven “comida legítima”, *nika potu*, a sus invitados, es decir carne cocida, vegetales y masato, y no *mgenoklu nika*, “comida de jaguar”, que es carne cruda. Siguiendo la secuencia del ritual, al comenzar la festividad, la carne cocida y los vegetales servidos por los anfitriones afirman que estos “jaguares” son en realidad parientes; después, el masato subvierte esta identificación al emborrachar a todos y, por lo tanto, volverlos afines potenciales entre sí. El ritual termina cuando la afinidad potencial es transformada en una afinidad real, diaria, al establecerse el matrimonio de la muchacha iniciada con uno de los invitados.

Como acontecimientos, los rituales yine están marcados por lo “nuevo” (*gerotu*). El ritual de iniciación se concentra en el surgimiento de una “nueva mujer”, y toda la

parafernalia ritual, especialmente la ropa de los participantes, es nueva. Esta novedad es, con respecto a la apariencia de la iniciada así como con respecto a la ropa de los participantes, marcada por un fuerte contraste de colores: la intensidad jaguar de magnífica belleza. En cambio, la transición entre este acontecimiento ritual y la vida diaria que le sigue está marcada por un proceso de *gitlika*, “desgaste, madurez”. Esto se manifiesta, en particular, en el desgaste y el desvanecimiento progresivo del *iso*, de la pintura facial y corporal de huito (*Genipa americana*), durante el transcurso del ritual. Este “desgaste, madurez” sucede en paralelo a la transformación de las relaciones entre anfitriones e invitados, desde la extrema hostilidad inicial, hasta la afinidad diaria, intensamente respetuosa después del matrimonio. De igual manera, las ropas hechas especialmente para el ritual “se desgastan y maduran” con el pasar del tiempo, con los lavados vigorosos y las vueltas a pintar, hasta convertirse en ropas “viejas y feas”, usadas en el día a día.

La vida diaria es el producto de la exitosa negociación de la diferencia social extrema y temible, y de su transformación en *gwashita*, “viviendo bien”. Las calidades diarias de “viviendo bien” están caracterizadas por complejas calidades estéticas, pero no por las amplificaciones estéticas extremas de “verse como jaguares”. Un afecto-jaguar, el uso de partes del cuerpo del jaguar para fines instrumentales, es apropiado para los rituales, pero no lo es para la vida diaria. Esta es, a mi parecer, la fuerza del mito que Artemio me contó sobre un “hombre-jaguar”. El problema del “hombre-jaguar” no era que utilizaba un afecto-jaguar, sino que lo utilizaba en la vida diaria, suscitando los celos de sus vecinos de comunidad, y por lo tanto, subvirtiendo el “viviendo bien”. Estos celos hicieron que los demás buscasen descubrir la naturaleza de su éxito, y lo expusiesen como jaguar. En efecto, el “hombre-jaguar” trataba a la vida diaria de la manera como los yine tratan a los acontecimientos rituales: el “hombre-jaguar” usaba ropa yine, un afecto-humano, para establecer sus relaciones diarias con su madre de la manera como los yine usan afectos-jaguar para establecer relaciones rituales entre ellos.

La historia de Artemio era una “historia de los antiguos”, un mito. En la conclusión de su exposición sobre la cosmología perspectivista, Viveiros de Castro señala que:

... el perspectivismo amerindio tiene un punto de desvanecimiento, por así decir, en donde las diferencias entre los puntos de vista son a la vez anuladas y exacerbadas. El mito, que de esta manera adquiere el carácter de un discurso absoluto. En el mito, cada especie de ser aparece a las demás como se aparece a sí misma (como humana) y al mismo tiempo, continúa mostrando su naturaleza distintiva y definitiva (como animal, planta o espíritu). En cierto sentido, todos los seres que pueblan la mitología son chamanes, lo cual, en efecto, es explícitamente afirmado por algunas culturas amazónicas ... El mito habla de un estado de ser en donde los cuerpos y los nombres, las almas y los afectos, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo

medio pre-subjetivo y pre-objetivo – un medio cuya finalidad es precisamente lo que la mitología se propone contar (1998:483-4).

Pienso que Viveiros de Castro tiene razón de abordar el pensamiento mítico por medio de una metáfora espacial en vez de una, más habitual, metáfora temporal. Aunque es verdad que los relatos míticos amazónicos, insistentemente, se distancian de la vida diaria en términos temporales, los mitos son contados y escuchados durante la vida diaria yine, y por lo tanto, el significado del mito es operativo durante dichas vidas diarias (ver Gow 2001).

En el relato mítico de Artemio, el personaje central se quita la ropa y se convierte en un jaguar. Esto sucede porque la especificación primaria de su cuerpo es como jaguar, el cual es secundariamente especificado como humano, por medio del uso de ropa humana. Como dice Artemio, este mito es el mito de origen de la brujería. A diferencia de la gente “de antes”, la gente de “hoy en día” ya no comparte su vida diaria con exitosos muchachos que resultan ser jaguares vestidos de humanos. Pero, si comparten su día a día con hombres mayores que se han convertido en jaguares a través de una re-especificación radical de sus cuerpos. Estos hombres son poderosos chamanes.

Mencioné arriba que, en la actualidad, el uso de “ropa de los antiguos” suscitaba comentarios contrarios, o ridículos. Ahora podemos ver más fácilmente por qué es así. La “ropa de los antiguos”, especialmente en su forma fuerte de “ropa nueva de los antiguos”, suscita temor, y es de presumir que siempre lo hizo. Por ejemplo, durante un ritual de iniciación femenino al que tuve la oportunidad de asistir, cuando las muchachas aparecieron completamente adornadas, un muchacho se burló diciendo,

¡Parecen mujeres yaminahua!

Los yaminahua son la ejemplificación local de “indios salvajes”, ignorantes, atrasados e indómitos.

En ese momento, cuando lo escuché, pensé que la reacción del joven era un tipo de racismo contra sí mismo, y que estaba imitando el desprecio con el que la gente blanca, según él, hubiera reaccionado de haber visto esta escena, patética y atrasada. Después, ya pensándolo bien, comprendí que no podía ser así porque casi siempre la gente blanca se queda estática de admiración ante el poder estético y erótico del momento de la presentación del ritual yine. Ahora creo que el muchacho se burló del temor de su propia reacción ante lo que vio – su, muy probable, futuro como un joven hombre yine, lo llevaría a adentrarse en el bosque para trabajar de maderero, pudiendo verse forzado a entrar en contacto cercano y solitario con verdaderas mujeres yaminahua, y por consecuencia, con sus hombres, gente tan violenta e impredecible como los jaguares.

Kajine, Gente Blanca

Ahora que hemos visto que los yine tienen, y presumiblemente siempre han tenido, una relación ambivalente con lo que nosotros vemos como su ropa tradicional, estamos más cerca de una explicación de por qué los yine usan “ropa de gente blanca”. Los yine cuentan su propia historia reciente como la historia del decaimiento de lo que los hacía mutuamente temibles. Esta es la fuerza de la historia de Artemio, y es un tema que se encuentra en todos los relatos yine del pasado. A continuación, Juan Sebastián Pérez, un importante líder yine, hace unos comentarios sobre la “vida presente de los yine” al dirigirse a los niños de escuela yine.

En esos tiempos pasados, los piro no nos vestíamos con ropas como las que usan los blancos, sino con ropas hechas a mano. Los hombres usaban cushma y las mujeres una pampanilla dibujada del mismo modo lo era la cushma de los hombres. Siempre se cazaban animales, aves y peces con flechas. En esos tiempos habían hombres cazadores por naturaleza y otros adquirían esa habilidad al tratarse con ciertas hierbas. Ahora en 1968, estamos olvidando cazar con flechas. Nos hemos acostumbrado solo a los implementos de los blancos: la tarrafa y la escopeta. Ya se ha perdido la puntería de la flecha. La vida espiritual de los piro también ha cambiado. Antes, eran a brujos a quienes se temían y a los niños se les decía: “cuidado no vayáis a hablar ni reírse. No os riáis del brujo o él va a maldeciros y vais a morir”. Pero ahora, no es al brujo, sino a Dios a quien se teme y se adora. Ahora, sólo hay unos pocos que temen a los brujos. (Pérez et al. 1974: 179-85).

Para Sebastián, estos tres cambios están íntimamente entrelazados, y todos implican la pérdida de una forma poderosa de conocimiento (tejer y pintar, buen uso del arco, y brujería) y su reemplazo por “cosas de la gente blanca” (ropa de gente blanca, instrumentos de gente blanca, y el verdadero conocimiento de dios de la gente blanca). Cabe anotar que todas estas manifestaciones de “conocimientos de la gente blanca” son abierta y colectivamente disponibles para los yine. Este no es el caso para el conocimiento del tejido y del buen uso del arco, que, como Sebastián indica en el mismo texto, son conocimientos difíciles de adquirir y distribuidos de manera desigual entre los yine. El conocimiento de la brujería, sobre el que Sebastián se mantiene silencioso, sigue la misma lógica.

A finales del siglo XX, la idea que los yine tenían sobre la transformación de sus relaciones con la gente blanca ocupaba un lugar central en el sentido que le atribuían a la “ropa de gente blanca”. Me contaron que, hace tiempo, los yine no vivían en poblados sino en grupos mutuamente hostiles y endógamos, dispersos en el bosque, llamados *neru*. “Vivían peleando y odiándose los unos a los otros”, me dijeron. Después, fueron esclavizados por los patrones caucheros y fueron a vivir en los poblados de la gente blanca. Ahí, los *neru* se casaron entre ellos y se creó la parentela. Las relaciones con los patrones eran violentas y explotadoras, pero con el paso del tiempo los yine fueron adquiriendo más y más conocimiento para poder

lidar de manera más igualitaria con la gente blanca, hasta el punto en que, como dicen, se “libraron de la esclavitud”, y establecieron sus propios poblados independientes, y comenzaron a vivir los tipos de vida descritos por Sebastián.

Un tema clave de la historia de la transformación de las relaciones de los yine con la gente blanca, es el acceso a la “ropa de la gente blanca”. Un tema constante en los relatos de las antiguas relaciones de explotación es cuánto los yine sufrieron para adquirir dicha ropa. A seguir, Morán Zumaeta, describe en 1948, a su antiguo pariente Sangama:

Entonces dijo, “Miren. Así es como queremos ser. Yo soy así ahora. No uso pantalones, ni camisa. Nunca lo hago. Nunca me has visto usando pantalones, los pantalones y las camisas de los blancos. Pero soy muy rico, porque tengo hijos sanos. Siempre me comporto como una persona pobre aquí, usando estos vestidos, esta cushma, esta ropa”, dijo (Matteson 1965:222-3)

Y a continuación, en 1988, Jorge Manchinari, contando el comienzo de su vida en la hacienda de Sepa

Vargas nos trataba muy mal, trabajábamos para él todo el tiempo y no nos daba nunca nada. Cuando era joven, mi padre se ha muerto y Vargas ha dicho que debía pagar las deudas de mi padre. ¿Pero, qué deuda era esa, si nunca nos ha dado nada? Yo me he escapado de ahí, y me he ido río abajo al Bajo Ucayali. Ahí abajo, recién he conocido ropa por primera vez. Trabajando ahí, me he acostumbrado a los pantalones y las camisas. ¡Cuando hemos vivido con Vargas, él nunca nos ha dado nada!

Los problemas encontrados al principio para adquirir ropa de gente blanca, causados por la mezquindad de los patrones blancos, contrastan con la abundancia actual de dicha ropa. Las tiendas de Sepahua y Atalaya están llenas de ropa, y el único problema hoy en día es encontrar el dinero para comprarla.

¿Pero por qué era tan importante para los yine adquirir la ropa de la gente blanca? A mi parecer, hay dos razones interconectadas. Primero, la adquisición de la ropa de gente blanca era una manifestación muy visible del estado de las relaciones entre los yine y la gente blanca. Como hemos visto, la ropa es importante para los yine, y es, en efecto, su prototipo del objeto poseído. Por lo tanto, no es sorprendente que ellos enfocaran la transformación de su relación con la gente blanca sobre la adquisición de su objeto poseído prototípico: su ropa.

La segunda razón reside en la semejanza subyacente entre la “ropa de los antiguos” y la “ropa de la gente blanca”. La “ropa de los antiguos”, así como la “ropa de gente blanca”, es la adquisición de un afecto-jaguar, y un instrumento de intimidación. Así como los jaguares, la gente blanca también es violenta, peligrosa y temible, de tal manera que un afecto-gente blanca puede realizar las mismas funciones que el afecto-jaguar de la “ropa de los antiguos” solía realizar en el pasado:

en la actualidad, las formas más elaboradas de “actuar como gente blanca”, y la mayor cercanía a la gente blanca (*kajitu pixkalutu*), se da durante los rituales yine contemporáneos. Hoy en día, en las fiestas hombres y mujeres llevan puesta su mejor ropa nueva, mientras que en la vida diaria, así como antes, usan una versión desgastada de su vestido ritual. En las fiestas de hoy, los yine se ven y actúan como gente blanca, pero es crucial subrayar que solamente hacen esto durante los rituales. Ellos no son *kajitutachrine*, “gente que acostumbra actuar como gente blanca”: durante la vida diaria, se ven y actúan como yine.

Este punto me lleva a otro. Cuando vemos a los yine atareados en sus vidas diarias, los vemos con la forma desgastada de su cuerpo ritual amplificado. Virtualmente, toda la ropa que usan diariamente fue originalmente comprada para ser un adorno ritual, y después fue transformada en vestimenta diaria por el uso y el lavado repetidos. Llegados a este punto, podemos regresar a la observación de Matthiessen. Cuando visitó Sepahua en 1961, él vio a gente yine que “no llevan puestas sus ropas tribales”. Ahora vemos de manera importante, Matthiessen estaba equivocado: ellos si estaban con vestido tribal, porque esa ropa diaria que llevaban puesta era la transformación en marcha de la ropa usada durante sus acontecimientos rituales en esa época. Entonces, sugerimos que las observaciones de Matthiessen documentan, más correctamente, no la pérdida del vestido tribal, sino la transformación de la vida ritual yine, partiendo del uso de un afecto-jaguar en los contextos rituales antiguos hasta llegar al uso de un afecto-gente blanca en los contextos rituales de las últimas décadas. El hecho que Matthiessen vio a los yine como gente que “no llevaba puesta sus ropas tribales”, es simplemente un registro de las relaciones en las últimas décadas de los yine para con sus vidas rituales y para con sus transformaciones en marcha.

Un abordaje histórico del problema

El acercamiento esbozado arriba no es un estudio histórico en el sentido convencional. Es, más bien, un estudio de lo que los yine me contaron sobre su pasado, lo cual, como sostengo en otro artículo, no es igual a lo que una investigación propiamente histórica, usando fuentes escritas y otros registros del pasado, podría sacar a relucir sobre el pasado yine (Gow 1991, 2001). Si que es que abordamos el estudio de los cambios en el vestir yine desde el punto de vista de las fuentes propiamente históricas disponibles, entonces podríamos preguntarnos cómo es que los cambios establecidos por este análisis histórico propiamente dicho, pueden ser relacionados a los cambios establecidos por el análisis de lo que los yine me contaron sobre su pasado que he desarrollado arriba. Es lo que paso a hacer a continuación.

Aunque los yine hablan sin más sobre la “ropa de la gente blanca” y la “ropa de los yine”, los dos estilos son históricamente complejos. Podemos trazar las transformaciones de los estilos de vestir yine a lo largo de los siglos XIX y XX con cierta

precisión, utilizando las descripciones y los dibujos o fotografías de los yine hechos por misioneros, viajeros y antropólogos. Hago un resumen de esta evidencia aquí.

Hasta la mitad del siglo XX, los hombres y las mujeres yine solían usar la ropa que llamaban *mkalu*, “túnica de algodón” y *mkalnama*, “túnica de vagina” (ver Marcoy 1875). Al final del siglo XIX, empezaron a adoptar el estilo que llamaré de *cristiano*, debido a la designación de la gente que lo usaba originalmente. Estos eran indígenas del norte de la amazonía peruana que habían permanecido bajo la influencia de las misiones jesuitas y franciscanas durante largo tiempo, gente como los jebero, los cocama-cocamilla y los quichua lamista. A lo largo del siglo XIX, los yine del Urubamba tuvieron cada vez mayor contacto con estos *cristianos*, adoptando su estilo de vestir. Samanez y Ocampo informan sobre la situación del vestir yine en 1883-4:

Visten pantalón y camisa, o camiseta de punto; y usan sombrero de paja, o gorra, que les traen los comerciantes. Usan también el saco, su traje primitivo, que les acomoda más cuando trabajan como bogas, por la facilidad de desnudarse, ya para halar las canoas en las corrientes o para bañarse, lo que hacen cuatro o cinco veces al día.

Las mujeres no tienen más vestido que la pampanilla, especie de tonelete que les cubre por delante, desde debajo del ombligo hasta media pierna y por detrás de la cintura a las corbas. En lugar de la mantita que acostumbraban antes para cubrirse la espalda y los costados, llevan ahora un saquito o camisa, que apenas les llega a la cintura y encima del ombligo. Un gran cinturón de innumerables hilos de chaquira blanca y collares de granates, o avalorios de diversos colores, combinados con gusto, completan su sencillo vestido.

También los hombres llevan por corbata, sayuelos de chaquira fina de diversos colores, muy bien tejidos, trabajo que hacen las mujeres. La costumbre de pintarse la cara, manos y piernas, es universal, desplegando en ello rara habilidad: dibujan a pulso adornos del mejor gusto y admirable simetría. El tinte de que se sirven es del fruto del huito, que da un color negro azulado. Sólo en caso de guerra se pintan de rojo, usando para ello achiote (Samanez y Ocampo 1980:66-7).

Farabee también publicó fotografías de gente yine vestida en este estilo, tomadas en 1907 (1922). Cabe subrayar, sin embargo, que el estilo de vestir *cristiano* no es, obviamente, “ropa de gente blanca” en el sentido de Matthiessen. Es una combinación transformacional del estilo de vestir antiguo con elementos del nuevo estilo *cristiano*. Lo que es cierto, es que no es como se vestía la gente blanca con la que los yine estaban en contacto en ese momento (es decir, la gente que interactuaba con los yine y que se identificaba como “gente blanca”). La gente blanca rica de la época, vestía principalmente ropa de estilo brasileiro, es decir, ropa comprada en Europa.

Como lo indican claramente la nota de Samanez y Ocampo y los registros visuales de la época, los yine adoptaron su estilo de vestir *cristiano* a partir de una

combinación transformada de su antiguo estilo de vestir y del estilo de los *cristianos*. Las antiguas túnicas y faldas tejidas de algodón continuaron siendo usadas de manera diaria, pero en combinación con pantalones y camisas para hombres, y blusas para mujeres. La adopción del estilo *cristiano* tuvo por consecuencia que los yine tuvieran que emprender relaciones de intercambio para conseguir su nueva ropa. Al contrario del antiguo estilo, hecho de tela de algodón, los nuevos pantalones y camisas de los hombres, y las blusas de las mujeres, sólo podían ser hechos de tela de tocuyo comercial. Mientras los elementos necesarios para el antiguo estilo de vestir podían ser hechos por uno mismo o conseguidos por medio del intercambiado, o del robo, con personas tejedoras, el nuevo estilo hacía obligatoria la adquisición de tocuyo comercial.

En la década de 1940, el estilo *cristiano* fue abandonado virtualmente *en masse*, y reemplazado por un otro nuevo estilo (ver Matteson 1954). Lo llamo de estilo mozo. Los que crearon este estilo eran básicamente los descendientes de los cristianos, quienes durante el periodo de una generación transformaron su auto-identificación y su estilo de ropa. El rasgo principal de este estilo es el casi abandono de la ropa tejida a mano a favor de la ropa hecha con tela producida y adquirida comercialmente. Para los hombres, esto implicó el abandono de la túnica de algodón. Para las mujeres, la transformación fue más dramática, porque abandonaron tanto la falda tejida como la blusa calico, para adoptar vestidos estampados de algodón.

Este estilo mozo permaneció hasta las décadas de 1970 y 1980, cuando los yine lo abandonaron a su vez para adoptar lo que llamo de estilo mestizo. Los mestizos son, una vez más, básicamente los cristiano – mozos nuevamente transformados. El estilo de vestir mestizo se basa en la compra de ropa lista para usar en las tiendas de Atalaya y Sepahua. Esencialmente, consiste en camisas y polos con pantalones y shorts para los hombres, y blusas y polos con faldas y bermudas, y el decaimiento del uso de vestidos, para las mujeres. Aunque la ropa es producida en masa en la costa del Perú, este estilo mestizo es muy distintivo de la amazonía peruana, y no se encuentra en otros lugares del Perú⁴. Y, a pesar de la llegada de muchos inmigrantes de los andes al lugar, no ha habido ningún movimiento de adopción del estilo de vestir andino por parte de los yine. Al contrario, actualmente cada vez más, los inmigrantes andinos están utilizando el estilo mestizo.

Hay que hacer dos aclaraciones sobre estos datos históricos. Primero, los vecinos inmediatos al norte de los yine, los konibo, han seguido un camino de cambios muy diferente. Desde 1940, las mujeres konibo han mantenido la dirección hacia una intensificación dramática del estilo cristiano. Las faldas tejidas a mano han sido abandonadas, pero han sido reemplazadas por faldas hechas con máquinas de coser a pedales. Al mismo tiempo, ha habido una explosión en la complejidad del diseño y la construcción de las blusas. Dada las semejanzas generales entre las condiciones

⁴ El estilo de vestir de la Amazonía brasilera es una de las mayores influencias estilísticas sobre los estilos de vestir en la Amazonía peruana.

de los yine y los konibo, a mi parecer, no hay ninguna razón obvia por la que deberían de haber seguido caminos tan diferentes.

Segundo, los cambios de estilo yine muestran de manera consistente las transformaciones de vestir de un grupo de gente, los cristianos – mozos, como parte del proceso de transformación de sus auto-identificaciones a lo largo del tiempo. Por esta razón, a pesar de lo que Matthiesen (y yo mismo, a este respecto) pensemos que pasó, y a pesar de lo que los propio yine dicen que pasó, los yine no usan “ropa de blancos” propiamente dicha, en la medida en que no utilizan la ropa que la gente local que se auto-identifica como “gente blanca” utiliza. Ellos se visten con el estilo de ropa de los cristianos – mozos – mestizos, y hacen esto sea cual sea el medio por el que adquieren sus ropas.

En ciertas circunstancias, los yine definen a los cristianos – mozos – mestizos, como *kajine*, “gente blanca”, en oposición a ellos mismos, yine, “humanos”. En este sentido, los yine afirman correctamente que visten *kajitu mkalu*, “ropa de gente blanca”. Pero, aunque llamen a los cristianos - mozos – mestizos de *kajine*, no los consideran ser el mejor, o el más fuerte, ejemplar de la categoría *kajine potu*. Para los yine, la “gente blanca legítima” no son los cristianos – mozos – mestizos sino los patrones blancos y ricos, es decir, unas personas que niegan tener cualquier tipo de lazo de descendencia con los pueblos indígenas amazónicos y que, en cambio, asegura descender de los inmigrantes en la región. Cuando los yine hablan sobre la *kajitu mkalu*, la “ropa de gente blanca” que aspiran a poseer, queda claro que se refieren a la ropa de esa “gente blanca legítima”, y no la de los cristianos-mozos-mestizos. Es decir, aunque históricamente los estilos de vestir yine se originaron de estos últimos, los yine identifican sus estilos de vestir con la “gente blanca legítima”.

Los esquemas de transformación de estilos de vestir descritos aquí son probablemente muy antiguos. A pesar de que los yine han vivido en el bajo Urubamba por lo menos desde el tiempo de las primeras crónicas históricas, es casi seguro que vinieron del este y que adquirieron el vestir cuando llegaron a la cuenca del Ucayali. En particular, es muy probable que adquirieron su estilo “tradicional” cuando entraron en contacto con las redes de intercambio del sudeste peruano, muy probablemente de los konibo o cocama. Esta hipótesis recibe evidencias en confirmación de dos líneas de argumentación. Primero, los parientes lingüísticos más cercanos de los yine, los apurinã del Brasil occidental, de quienes los yine probablemente se separaron hace unos ocho siglos, no utilizaban esta ropa. Segundo, en las lenguas emparentadas al yine, la raíz de la palabra ropa, *-mka*, es la raíz de “dormir” y de “hamaca”. En otro artículo he mostrado que los ancestros de los yine migraron del este hacia lo que hoy en día es el Perú, abandonando el uso de hamacas y adoptando el estilo de vestir de la gente local, de tal manera que durante este proceso la palabra que significaba “hamaca” migró semánticamente hasta denotar el nuevo ámbito de “vestir” (Gow 2002).

Esta perspectiva histórica tiene dos consecuencias importantes. Primero, sugiero que la manera en que los yine piensan sobre la ropa, como algo que señala la alteridad (ya sea la de los jaguares o la de la gente blanca), es históricamente operativa. Los yine continuamente toman la ropa de otros seres, hasta cuando estos seres no son los jaguares ni la gente blanca de sus categorías concientes, sino sus vecinos del norte, los konibo, cocama y otros pueblos. En efecto, se podría decir que la transformación de los estilos yine de vestir es la evidencia de un largo proceso de emulación de los cocama, quienes, históricamente, constituyen el componente de población más importante de los cristianos-mozos-mestizos en la región.

Segundo, y tal vez de mayor importancia teórica, este análisis sugiere que la “aculturación”, un fenómeno de significado tan directo y obvio para observadores occidentales como Matthiessen y yo mismo, puede que sea un fenómeno real, pero de un orden muy diferente al usualmente supuesto. Sugiero que la “aculturación” es una concepción indígena amazónica sobre los procesos históricos en marcha. Hace tiempo, Lévi-Strauss señaló que, para los pueblos amazónicos, la guerra y el intercambio eran los dos lados de una misma relación para con el otro, sus caras violenta y pacífica, podríamos decir (1976 (1942)). Por lo tanto, no es de sorprender que la apacibilidad para con el otro esté marcada por un ávido deseo de obtener los objetos y los conocimientos del otro, puesto que lo que está por ganarse, o por perderse, es una relación social (Hugh-jones 1992). Pero, lo que los pueblos amazónicos no están queriendo adquirir es la “cultura” del otro, porque la “cultura”, según Viveiros de Castro, es ajena a sus cosmologías perspectivistas. La “aculturación” es, por lo tanto, una descripción literal superficial de las cosmologías perspectivistas en acción histórica.

La modernidad como una perspectiva amazónica

En este artículo, no he intentado colocar a los yine dentro de la modernidad, ni etnográfica ni históricamente. En cambio, he tratado de situar una respuesta estética modernista hacia los estilos de vestir yine, la de Matthiessen y mía, dentro de un contexto etnográfico e histórico específico. Esto es, por su puesto, lo que se espera que hagan los antropólogos, pero, inevitablemente, siempre parece ser totalmente inadecuado. La modernidad como fenómeno no se encuentra solamente en Sepahua en 1961, o en el bajo Urubamba en la década de 1980, sino en *todas partes*. Sus expresiones locales se ven ocultas por su ubicuidad. En conclusión, quisiera regresar brevemente a la localidad etnográfica e histórica de la “modernidad”, en la especificidad local de las reacciones estéticas de gente como Matthiessen y mi persona.

La modernidad como concepto implica necesariamente una tradición a la cual oponerse, una tradición que es necesariamente concebida como tradicional. Es decir, la tradición es figurada como algo que debería ser transmitido de generación en generación sin cambiar. Es más, estas tradiciones son vistas como siendo muchas,

mientras la modernidad es concebida como si fuese una sola. Cuando Matthiessen describe a los pobladores indígenas de Sepahua, ese “bando mixto de piros, amahuacas y machiguengas”, no necesita decirnos lo que sus ropas tradicionales podrían haber sido. Basta que Matthiessen, y sus lectores, hablen de esta diversidad de pueblos para que sea evidente que debían tener, o haber tenido, diversas tradiciones, y por lo tanto formas tradicionales de vestir. Igualmente, los pueblos indígenas que viven en áreas más remotas, con “su cabello largo y pintado”, no plantean ningún problema histórico significativo porque mantienen su tradición y su diversidad. Estas ideas son auto-evidentes en la medida en que se dan dentro de la estética modernista.

Dicha auto-evidencia, sin embargo, comienza a resquebrajarse precisamente cuando comenzamos a preguntarnos qué es lo que esta ropa podría significar para los propios pueblos indígenas. Como he mostrado en otro artículo, los yine no conciben a su ropa en términos de una diversidad tradicional opuesta a una modernidad singular. Las cosmologías perspectivistas no piensan en la “tradición” de esta manera. Lo que les interesa es la diversidad de las perspectivas, pero las perspectivas no son tradicionales porque transmitir una perspectiva de padre a hijo no significa nada. Las cosmologías perspectivistas no pueden, por lo tanto, encarar a la modernidad como si ésta fuese un desafío a la tradición, sino solamente como *una otra* perspectiva. Por esto, lo que les interesa a los yine no es la modernidad como tal, sino el hecho que la modernidad le interese a los que ellos llaman *kajine*, “gente blanca”. Los yine se ven “modernos” ante nuestros ojos porque ellos quieren verse como *kajine*, no porque valoren a la modernidad ni porque la opongan a una tradición a la que supuestamente hubieran dejado atrás. En efecto, aunque hubiésemos comenzado por aceptar la idea de que existe una “cultura tradicional yine”, nos hubiéramos vistos forzados a llegar a la misma conclusión, porque hubiéramos rápidamente descubierto que esta supuesta “cultura tradicional yine” está hecha de todas las ideas sobre perspectivas que he expuesto arriba.

Finalmente, regreso a la reacción estética con la que comencé: ¿por qué es que, uno tras otro, y con una regularidad deprimente, los pueblos amazónicos abandonan sus artes corporales tradicionales para adoptar la ropa occidental? Esta aparente uniformidad, sugiero, no es una demostración de la uniforme fragilidad de las sociedades indígenas amazónicas ante la presencia de la modernidad. En cambio, es un registro del hecho histórico contingente que las sociedades indígenas amazónicas están lidiando con una perspectiva que, como ninguna otra, se imagina a sí misma como si fuese una perspectiva unificada y transferible, pudiendo ser tomada por cualquiera. Esta perspectiva se llama a sí misma “modernidad”. Significativamente, sin embargo, este mismo fenómeno banal presente en toda la Amazonía revela un rasgo inesperado de dicha modernidad: los pueblos indígenas amazónicos pueden, y de hecho lo hacen, usar la modernidad para explorar las implicancias y los potenciales inesperados del perspectivismo.

Agradecimientos

Mi trabajo de campo en el Bajo Urubamba y en Acre entre 1980 y 2001 fue financiado por el Social Science Research Council, el British Museum, la Nuffield Foundation, la British Academy y la London School of Economics. Le agradezco a Michael O'Hanlon y a Elizabeth Ewart por su invitación a la conferencia, y a todos los participantes por sus comentarios sobre la versión original. También quiero agradecer a Ben Campbell, Jeanette Edwards, Marcio Goldman, Tânia Stolze Lima, Maire Mayne, Christina Toren y Eduardo Viveiros de Castro por sus preguntas, comentarios y sugerencias.

Bibliografía

Farabee, William Curtis

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

Gombrich, Ernst H.

1960 *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Oxford: Phaidon.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Oxford University Press.

2001 *An Amazonian Myth and its History*, Oxford University Press.

2002 Piro, Apurinã and Campa: Social Dissimilation and Assimilation in Southwestern Amazonia. Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero (eds) *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, pp.147-170, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Hugh-Jones, Stephen

- 1992 Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities; business and barter in northwest Amazonia. Caroline Humphrey and Stephen Hugh-Jones (eds.) *Barter, Exchange and Value: An anthropological approach*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude

- 1976 Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. Egon Schaden (ed.) *Leituras de Etnologia Brasileira*, Sao Paulo [original, 1942].
 1995 *The Story of Lynx*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Lima, Tânia Stolze

- 1999 The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*, 64(1):107-131.

Marcocoy, Paul

- 1875 *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*, (2 Vols.) London: Blackie.

Matteson, Esther

- 1954 The Piro of the Urubamba. *Kroeber Anthropological Society Papers* 10: 25-99.
 1965 *The Piro (Arawakan) Language*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Matthiessen, Peter

- 1962 *The Cloud Forest: a chronicle of the South American Wilderness*, London: André Deutsh.

Nies, Joyce, (comp.)

- 1986 *Diccionario Piro (Tokanchi gikshijikowaka-steno)*, Serie Lingüística Peruana 22. Yarinacocha: Ministerio de Educación and Instituto Lingüístico de Verano.

Rivière, Peter

- 1994 WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 25(3):255-62.

Samanez y Ocampo, José B.

- 1980 *Exploración de los Ríos Peruanos, Apurímac, Eni, Ucayali y Urubamba, hecho por Samanez y Ocampo en 1883 y 1884*, Lima: impresión privada.

Sebastián Pérez E., Juan; Morán Zumaeta B.; and Joyce Nies

- 1974 *Yine pirana 12: Gwacha ginkakle (Cartilla de lectura 12: Historia de los piros)*. Lima: Ministerio de Educación.

Veber, Hanne

1996 External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. En *The Journal of Material Culture*, 1(2):155-182

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 4:469-88.

2001 Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. Laura Rival and Neil Whitehead (eds) *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the work of Peter Rivière*, pp. 19-43 Oxford: Oxford University Press.

¿QUIÉNES ERAN LOS MAYORUNA (MORÍKE) DE TESSMANN?*

David W. Fleck

El propósito principal de este artículo es la aclaración de la identidad de una etnia llamada "mayoruna" por el etnólogo alemán Günter Tessmann por medio de la evaluación del léxico de esta etnia publicada por este autor (1930). La primera observación que hacemos en este trabajo es que los mayoruna de Tessmann (autodenominados "moríke") no son iguales lingüísticamente a ninguna de las etnias pano que actualmente son llamadas mayoruna (los matsés, matis, y otros), o a etnias llamadas mayoruna en siglos pasados. Efectivamente, el idioma documentado por Tessmann ni siquiera era miembro de la familia lingüística pano. El segundo objetivo de este trabajo es ver si es posible clasificar el idioma de los mayoruna/moríke de Tessmann dentro de alguna familia lingüística amazónica. Los resultados no permiten llegar a una conclusión cierta: este idioma parece ser o un miembro divergente de la familia arahuac (arawak), pero los datos disponibles son muy escasos para poder excluir la posibilidad que se trata aquí de una familia independiente con mucha influencia de una o más lenguas arahuacas. El tercer objetivo de este artículo es la evaluación lingüística de datos recopilados de hijos de mujeres capturadas por los matsés de un grupo desaparecido llamado "mayú." Los resultados sugieren que los idiomas moríke y mayú son muy cercanos, y posiblemente hasta se trate de la misma etnia.

The main purpose of this article is to shed some light on the identity of a group called "mayoruna" by the German ethnologist Günter Tessmann (1930) by evaluating his word list for this group. The first observation made here is that Tessmann's mayoruna (autodenominated "moríke") do not match linguistically any of the panoan groups currently called mayoruna (matsés, matis, et al.) or groups called mayoruna in earlier centuries. In fact, the language recorded by Tessmann is clearly not panoan. The second goal of this paper is to see if it is possible to classify Tessmann's mayoruna/moríke into any described amazonian linguistic families. The results are suggestive but inconclusive: the language appears to be a divergent member of the arawak family, but the data are too scanty to allow us to exclude the possibility that we are dealing with an independent family with considerable arawak influence. The third goal of this paper is to evaluate linguistic data collected from the sons of women who were captured from a now extinct neighboring tribe called "mayú" by the matsés. The findings suggest that mayú is closely related to Tessmann's mayoruna/moríke, and possibly even the same group/language.

* Traducido del inglés por Luisa Elvira Belaunde.

Introducción

En 1930, Günter Tessmann publicó su monografía, *Die Indianer Nordost-Perus Grundlegende Forschungen Für Eine Systematische Kulturkunde*,¹ que proveía las descripciones etnográficas más detalladas de su tiempo para muchos grupos indígenas de la region amazónica peruana, junto con listas de palabras originales de tamaños variados. Aunque este libro ha sido y sigue siendo una valiosa referencia etnográfica y lingüística, también ha sido fuente de confusión con respecto a por lo menos un grupo amerindio: los mayoruna.

El término mayoruna ha sido utilizado como sinónimo de matsés² o, más recientemente, como un término general, sensu Erikson (1994), para referirse al subgrupo de la familia pano que incluye a los matsés y a un puñado de otros grupos cercanamente relacionados de Loreto, Loreto, Perú y Amazonas, Brasil (matis, kulina-pano, korubo, y otros). Asimismo, históricamente el término mayoruna, en su uso más exacto, fue utilizado para referirse a los grupos pano de esta misma área³, quienes como es evidenciado por las listas de palabras publicadas por Martius (1867) y Castelnau (1851), o bien eran los ancestros de los matsés o bien estaban cercanamente relacionados a los ancestros de los matsés (ver Fleck 2003). Sin embargo, hasta una ojeada rápida a la lista de palabras mayoruna de Tessmann revela que este grupo no es pano, como lo observó el propio Tessmann (1930:625) quien los clasificó como un idioma mezcla "arawak-tupí". Sin embargo, Tessman no colocó esta observación en el texto central para los moríke (llamado simplemente "mayoruna").⁴ También dejó de mencionar que el léxico mayoruna de Johann Baptist von Spix (Spix y Martius 1831), publicado por Martius (1867) y clasificado como pano por La Grasserie (1890), no correspondía a esta lista de palabras tampoco, a pesar de nombrar "maxuruna" como un sinónimo en su texto mayoruna, y a pesar de que el léxico de Spix fuese muy similar al de Castelnau. En suma, Tessmann cometió dos errores: i) Por alguna equivocación, le puso la etiqueta de "mayoruna" a un grupo que no se denominaba

¹ En castellano ver Tessmann (1999).

² El primer uso publicado del término *Matsés* fue por Steven Romanoff en el primer número de *Amazonía Peruana* (1976). La palabra Matsés es ambos singular y plural. En castellano, la ortografía correcta es con acento en la e (*Matsés*).

³ Esta área, en los 1800's y principios del siglo XX, incluía el area interfluvial entre los ríos Amazonas-Ucayali e Ituí en el noreste del Peru y el oeste del Brasil. Antes de eso, habían informes jesuitas sobre los Mayoruna al oeste del Ucayali. Ver Erikson (1994) y Matlock (2002) para mayores estudios históricos.

⁴ En su estudio sobre los "Maruba," Tessmann (1930:582), en lugar de considerar que era él quien había hecho un error, sugiere que la lista de palabras Mayoruna elaborada por Castelnau (1851) era Maruba, porque el Mayoruna de Castelnau (dos dialectos) eran claramente pano, mientras que su propio lexico claramente no lo era. El término Maruba, en este caso probablemente se refiere a los Marubo, un grupo pano brasileño. Sin embargo, anótese que ha habido mucha confusion en el pasado con los términos Maruba/Marubo y Mayoruna, y ambos términos han sido utilizados en algún momento para referirse a ambos grupos, y a veces han sido listados como sinónimos (e.g., Tovar 1961:67, Loukotka 1968:168, Tovar y Tovar 1984:68).

por este término ii) O, lo que es más probable, basándose en el uso indiscriminado del término “mayoruna” por la población del área, utilizó la etiqueta que ya había sido establecida en la literatura académica para un (unos) grupo(s) pano sin colocar una nota de cautela con respecto a la nueva homofonía que estaba introduciendo en la literatura. Esto resultó en un problema, especialmente para los no-lingüistas, quienes no pueden reconocer que las palabras mayoruna de su texto no son pano. Según Tessmann (1930: 368), el grupo que describió como mayoruna era auto-denominado “moríke,” por lo que utilizaré este término “moríke” para referirme a los mayoruna de Tessmann.

La confusión aumentó cuando Steward y Métraux (1948:551-555) cayeron en este error y basaron por lo menos la mitad de sus descripciones etnográficas de los mayoruna en el *Handbook of South American Indians* sobre la descripción que Tessmann (1930) hace de los moríke, combinándola con información sobre los pano mayoruna. Citando otras fuentes sobre los pano mayoruna (e.g., Figueroa 1904, Izaguirre 1922-1929),⁵ Steward y Métraux (1948: 551) afirman que “lingüísticamente, sin embargo, son pano” haciendo de la contribución de Tessmann no solamente un simple caso de homofonía, sino fundiendo información de dos grupos distintos atribuyéndola a un solo grupo. Por ser el *Handbook of South American Indians* es, de otra manera, un trabajo excelente y una referencia estándar para la etnología amazónica, la descripción de Steward y Métraux es frecuentemente citada, propagando información histórica y etnográfica inexacta atribuida a los ancestros de los matsés y a los grupos cercanamente relacionados y actualmente identificados como mayoruna. Por esta razón, la primera tarea de este artículo es mostrar sin lugar a dudas que el mayoruna de Tessmann mayoruna no es una lengua pano, y que no debe de ser usado como una fuente de información sobre los pano mayoruna/matsés.

La mayoría de los lingüistas que han intentado clasificar el moríke no lo consideran pano. Mason (1950:269-270), en el mismo *Handbook of South American Indians*, observa que hay una controversia sobre la clasificación del mayoruna/moríke como una lengua pano, y prefiere dejarla sin clasificar. Poco después de la publicación de Tessmann, Eestmír Loukotka identificó este idioma como un aislado en el siguiente texto en su clasificación (1935:6):

25) Familia mayoruna

1. Moríke [rio Javaráy] (con intrusión de Aruak.)

⁵ La observación escrita conocida más antigua sobre la lengua Mayoruna es por un jesuita misionero, Padre Francisco de Figueroa, quien en una carta de 1661 escribió con respecto a los Mayoruna: La lengua es la misma que la del Chipeo [Shipibo], Cheteo [Shetebo] y Capanagua [Capanahua], que están en el río de Ucayali.” (Figueroa et al. 1986:214). Por lo tanto el uso original de la denominación “Mayoruna” fue para un(os) grupo(s) pano, aunque después fue usado de manera menos precisa. El misionero franciscano Bernardino Izaguirre (1922-29, IX:202) mencionó que la lengua Mayoruna se parece al Remo, otro idioma pano.

En una publicación posterior, Loukotka (1939) también colocó el moríke en una familia independiente, llamada de familia "moríke." Pero mucho más tarde, Loukotka (1968:146) identificó el grupo de Tessmann como un idioma no clasificado en su "stock arawak" y único miembro de su "grupo moríque". McKnown (1955:531) menciona en su lista al "morique = mayoruna" como un idioma no-clasificado (i.e., aislado), y Noble (1965) no incluyó el moríke en su clasificación de la familia arawak. Antonio Tovar clasificó el moríke como una lengua arawak, aunque sea un miembro muy divergente de esta familia. Escribió: "...es un dialecto arawak muy alternado por mezclas" (Tovar 1961:128). Esta lengua, también llamada mayoruna, es evidentemente muy divergente del grupo arahuaco" (Tovar y Tovar 1984:134). Más recientemente, Aikhenvald (1999:68) menciona al "moríque/mayoruna" entre sus subgrupos "arawak del sur y suroeste" como un idioma extinto. Una excepción a la aceptación generalizada que el moríke no era pano proviene de Rivet y Loukotka (1952: 1107), quienes consideraron que podría ser un idioma pano con influencia arawak:

Tessman ha recogido de los indios mayoruna o moríke, que viven en el río Yavarí, y que son pano, un vocabulario que presenta afinidades marcadas con el arawak. O bien se trata de un error de sabio alemán, o de un ejemplo de contaminación del arawak por un grupo pano.

Es posible hacer varias observaciones sobre estas clasificaciones además del hecho que la mayoría de los lingüistas han reconocido que el moríke de Tessmann no es una lengua pano. Una importante observación es que hay considerables diferencias de opinión con respecto a si el moríke es un idioma arawak o compone una familia independiente con influencia arawak. Otra observación es que el término "mayoruna" ha continuado como un sinónimo de "moríke" hasta el día de hoy. Con respecto a esta última observación, es de notar que en muchas de estas referencias, "mayoruna" también está mencionado, sea como un título de texto principal o como un sinónimo de un texto principal, en un capítulo separado de la familia pano, de tal manera que el lector minucioso puede descubrir la homofonía. Sin embargo, aunque la mayoría de los lingüistas no cayeron en el error creado por Tessmann, la falta de una nota de cautela en estas publicaciones, señalando que "mayoruna" también es el nombre de un(os) idioma(s) pano completamente diferente y mucho más conocido, ha llevado al error, una cuestión que este artículo intenta remediar.⁹

Más allá de las clasificaciones cursorias como las mencionadas en el párrafo precedente, que yo sepa, no hay ningún análisis en profundidad del idioma moríke debido a la información limitada y la identidad cuestionable del idioma, por lo que su estatuto genético ha permanecido sin resolver. En este artículo, consideraré si es que el moríke puede ser clasificado como una lengua arawak, si es un idioma

⁹ Tovar (1961:128) es la excepción en la medida en que escribe: "Tenemos que incluir en este grupo al Mayoruna o Morike que nos es conocido por un vocabulario recogido por Tessmann, y que hay que distinguir del homónimo Mayoruna que hemos incluido junto a las lenguas Pano."

independiente con influencia arawak, o si es que hay suficiente información para hacer una afirmación de este tipo.

El texto de Tessmann es evidentemente la única publicación de primera mano sobre este grupo, por lo que ha permanecido un misterio si es que el moríke puede ser identificado con un idioma previamente descrito o extinto, o si de ser extinto, como fue que se extinguió. Entonces, otro propósito de este artículo es tratar de traer algo de luz sobre la identidad del moríke haciendo una comparación de léxicos cortos recogidos entre los parientes de las mujeres actualmente ya finadas que fueron capturadas de una tribu vecina por los matsés. Esta tribu, aparentemente exterminada (aparte de unos cuantos cautivos) por los matsés durante un ataque, es llamada “mayú”⁷ por los matsés. Moríke y mayú comparten muchas formas lexicales y gramaticales, sugiriendo que las dos están cercanamente relacionadas y tal vez hasta sean el mismo grupo.

La información disponible

La descripción etnográfica de Tessmann (1930) sobre el moríke se basa sobre datos recogidos de un hombre moríke en Requena, un pueblo peruano ubicado en la confluencia entre los ríos Ucayali y Tapiche (Tessmann nunca visitó un pueblo moríke ni mayoruna). Tessmann (1930) coloca este grupo en el Perú, al este del río Ucayali-Amazonas y al oeste del río Yavarí, un poco al norte de donde los matsés peruanos están ubicados hoy en día. Tessmann (1930:378) da un léxico alemán-moríke de 35 palabras, y dentro de su texto etnográfico (pp. 368-377) incluye 78 adicional términos desglosados adicionales (Apéndice A).

Los datos mayú consisten principalmente en dos léxicos recolectados independientemente de un mismo hombre. Uno es un léxico de 31 palabras recogido por el antropólogo Dr. Steven Romanoff (comunicación personal) en 1975 de un hombre llamado Cuibusio (de 60 años en ese momento; actualmente finado), hijo de una mujer mayú que fue capturada por los matsés durante un ataque violento y que había sido incorporada a la sociedad matsés. La otra lista es un léxico de 39 palabras recogido por el misionero Harriet Fields (1970:35)⁸ del Instituto Lingüístico de Verano, que consiste en 35 palabras preguntadas a Cuibusio y cuatro palabras adicionales preguntadas a Dunusio, el hermano de Cuibusio, también finado en la actualidad, que se casó con una mujer mayú (la hija del hermano de su madre = su prima cruzada; estas eran las únicas dos mujeres que los matsés capturaron de este grupo de la cual nadie sobrevive el día de hoy). Cuibusio y Dunusio no eran

⁷ Actualmente éste es un término genérico Matsés para cualquier indígena no-matsés, pero aunque los matsés adicionalmente tienen más denominaciones específicas para los grupos pano, evidentemente no tienen ninguna otra denominación para este grupo. Es posible que el sentido original del término *mayu* se restringiese a este grupo, y después se extendió a los demás no-matsés. La autodenominación “mayú” no ha sido documentada.

⁸ El léxico de Field (1970) es reproducido parcialmente (e incorrectamente) en Jakway (1975).

hablantes fluidos, pero habían aprendido unas cuantas docenas de palabras mayú de su madre cuando estaba en vida. Una tercera lista de 13 palabras fue recogida por mí en 2004 de una mujer matsés, nieta de la finada esposa de Dunusio. El apéndice B contiene las tres listas.

Los datos matsés en el apéndice A fueron recogidos en noviembre 2002 usando la traducción en castellano de la lista de Tessmann. Después de preguntar los términos matsés, se le preguntó a los hablantes si es que reconocían los términos moríke correspondientes a las palabras en castellano como término de su idioma. Los términos mayú fueron solicitados simplemente pidiéndole a Amelia Bëso que listara los términos que había aprendido de su abuela.

2 Comparaciones lexicales

El cuadro 1 es un resumen de los resultados de las comparaciones lexicales conducidas para este estudio

Lenguas comparadas	Correspondencias claras	Clara + marginal/ cuestionable	Número de palabras comparadas
Morike-Matsés	5 (4%)	10 (9%)	111
Mayú-Matsés	4 (7%)	7 (13%)	55
Morike-Mayú	15 (75%)	18 (90%)	20
Morike-Chamikuro	18 (20%)	40 (44%)	90

Nota: Véase apéndices A y B para la lista comparativa y los criterios determinando las correspondencias.

Moríke-Matsés: Los datos a la mano no son adecuados para sacar conclusiones precisas sobre parentesco lingüístico. Puesto que no es posible establecer correspondencias de sonido regulares, cualquier correspondencia puede deberse a cognates prestados y no verdaderos. Sin embargo, para las comparaciones moríke-matsés, estamos focalizándonos sobre la *falta* de correspondencia para establecer la *falta* de parentesco, de tal manera que los datos nos permiten hacer algunas conclusiones con confianza.⁹ A pesar que las comparaciones de palabras no son

⁹ La falta de correspondencia lexical es cuestionable solamente en la medida en que podrían haber errores de comprensión cuando se solicitaba la palabra (e.g., mostrar la cabeza para solicitar la palabra 'cabeza' y obtener la palabra para 'cabello'); sin embargo, ya que se le preguntó a los hablantes Matsés si podían reconocer las palabras, esta posible fuente de error está considerablemente reducida. Debido a la posibilidad de errores de comprensión, la precisión cuestionable de las transcripciones, las diferencias de tiempo, y el hecho que varias de las fuentes no son hablantes nativos, aquí yo utilizo rangos en vez de figuras solas, para los porcentajes de correspondencias entre léxicos.

adecuadas como un único medio para establecer el parentesco lingüístico, y el tipo de datos disponible no es ni siquiera de la calidad requerida para un léxico-estadístico, podemos utilizar un rango léxico-estadístico como un índice para conseguir una idea a brocha gorda sobre cómo evaluar los números en el cuadro 1. Crowley (1997:184) da los siguientes rangos:

Sistema A	Sistema B
81-100% = dialecto de una lengua	81-100% = dialectos de una lengua
36-81% = lengua de una familia	55-81% = lenguas de una sub-familia
12-36% = familias de un stock	28-55% = subfamilias de una familia
4-12% = tipos de un microphylum	13-28% = familias de un stock
1-4% = microphyla de un mesophylum	5-13% = stocks de un phylum

Por lo tanto, enfocándonos en las faltas de correspondencia lexical, podemos afirmar con cierta confianza que el moríke de Tessmann no pertenecía a la familia pano. Esto es consistente con mi hallazgo que las palabras en la lista de Tessmann tampoco corresponden a los términos en otras lenguas pano.

Mayú-Matsés: Debido al tamaño muy pequeño del léxico mayú, las comparaciones involucrando el mayú son aún menos confiables que las que involucran el moríke. Sin embargo, la falta de correspondencias lexicales es impresionante, dejando una escasa margen de posibilidad que el mayú sea pano.

Moríke-Mayú: Sorprendentemente, el moríke de Tessmann y el mayú son impresionantemente semejantes. Puesto que estamos enfocándonos en correspondencias lexicales y no en faltas de correspondencias, debemos de proceder con mayor precaución, pero aún en el rango final de 75-90%, es poco probable que tantas semejanzas lexicales sean préstamos. Entonces parece probable que el moríke y el mayú pertenezcan a la misma familia. De hecho, enfocándonos en los rangos superiores, no está fuera de lo posible que el moríke y mayú de Fields sean el mismo grupo/idioma, tomando en cuenta los factores de suerte asociados al pequeño número de las comparaciones, la diferencia de 40 años, y la probabilidad que hayan múltiples equivocaciones en los datos. Como los datos son pobres, solamente consideramos como una posibilidad que el moríke y el mayú sean la misma lengua/grupo, pero podemos afirmar con más confianza que el mayú y el moríke estaban por lo menos relacionados.

Moríke-Arawak: Como mencionamos en la introducción, varios lingüistas colocaron el moríke en la familia arawak. Loukotka (1968: 147) presenta una comparación de 12 palabras para ilustrar varias correspondencias lexicales entre el moríke y otras seis lenguas arawak, incluyendo el chamicuro (los datos chamicuro eran de Tessmann 1930, quien recogió una lista de palabras chamicuro). Tovar y

Tovar (1984:134) cuantificó la comparación de Loukotka basándose en esta lista y da las siguientes figuras:

“...ya que midiendo las breves listas de Loukotka no acusa más que un máximo de un 20% con el aburre, entre ocho lenguas de la familia que se han comparado, y un 18% con el guajiro; en cambio da el 18% con el chamicuro, tampoco arahuaco, pero igualmente en territorio donde tuvo fuerte influencia esta gran nación”.

Actualmente, el chamicuro es generalmente aceptado como un miembro de la familia arawak, aunque sea un miembro algo divergente (Payne 1991, Aikhenvald 1999), y de las lenguas arawak que hemos visto hasta ahora, el chamicuro parece ser la más similar al moríke. Una comparación lexical de 90 palabras de moríke con chamicuro revela un número moderado de correspondencias lexicales (20-44%; ver cuadro 1). Los datos chamicuro utilizados para esta comparación eran de la lista de palabras de Tessmann (1930) y de un vocabulario por Parker et al. (1987). El cuadro 2 muestra las 18 correspondencias lexicales más claras entre moríke y chamicuro.

Cuadro 2
Correspondencias lexicales entre moríke y chamicuro

Inglés	Castellano	Moríke	Chamicuro de Tessmann	Chamicuro de Parker
language	lengua	pi-mín	a-meno	menu
tooth	diente	p-as	aw-áxsi	ajsi
eye	ojo	pi-óki	aw-óxkui	ojki
ear	oreja	p-Jái	a-xtšái	chayi
beard	barba	xoná	u-xJúuna	s_hu'na
water	agua	on	uníxsa	unijsa
caiman	caimán	kašió	kastiúna	kashyuna
palm species	shapaja	kutadiš	kótsi	
maize	maíz	náši	nátši	nashi
tobacco	tabaco	poróts	podlóxte	polojti
annatto	achiote	kapuíts	kaxpúri	kajpuli
banana	plátano, banana	sínkoyi, pakóntši	sínko, masipáta	masipata
pot	olla	káutoro	kaxsóto	kas_hoto
carrying strap	pretina	ptšamá	anaka-atšamatši	
pestle	mano de mortero	kukáo	kokomáato	
palm beverage	masato de pijuallo	káwuitisa	katšekixsa	
maize beverage	chicha	našisa	natšixsa	
sleep	dormir	ya-máktso		u-maki

Los datos eran demasiado escuetos para establecer correspondencias de sonidos consistentes, por lo que no es posible descartar la posibilidad que estas correspondencias sean debidas a préstamos. El bajo número de comparaciones

lexicales, particularmente después de excluir el gran número de objetos culturales, hace imposible realizar una comparación lexical estándar (aunque vale la pena anotar que muchas de las correspondencias son partes del cuerpo, las cuales son usualmente estables a través del tiempo y menos propensas a ser prestadas). Por lo demás, las figuras para las correspondencias lexicales no son suficientemente impresionantes para permitirnos dejar de lado estas limitaciones metodológicas. Por lo tanto, los datos son sugerentes, pero no nos permiten demostrar con confianza que el moríke es un miembro (desviante) de la familia arawak más bien que una lengua no-afiliada con considerable influencia arawak. Una conclusión que podemos hacer con seguridad es que el moríke parece mucho más ser un idioma arawak que pano, y si fuese un aislado, tendría una considerable influencia arawak y una mínima influencia pano.

3 Comparaciones gramaticales

Idealmente, las comparaciones gramaticales son utilizadas conjuntamente con las comparaciones lexicales para evaluar las relaciones entre lenguas, pero desafortunadamente no tenemos descripciones gramaticales ni del moríke ni del “mayú.” La única información gramatical disponible es unos cuantos afijos que pueden ser segmentados comparando lexemas en las listas de palabras. He podido encontrar varios prefijos en los términos para partes del cuerpo moríke y mayú. El primer rasgo que nos permite identificar un prefijo es que todos los términos para partes del cuerpo (a excepción de xoná ‘barba’) en la lista de Tessmann comienza con un /p/, sugiriendo que hay un prefijo p-, p(V)- o más de un prefijo comenzando con /p/ (1). Loukotka (1968:147) también analiza estas palabras como prefijos segmentables (2).¹⁰ En los datos mayú, la segmentación de los prefijos es más directa porque las tres listas mayú a veces difieren en cuanto a si es que los prefijos, y cuales prefijos, fueron dados por los informantes. Los prefijos en negrita en los ejemplos (3) - (5) son los prefijos mayú lo más transparentemente segmentables.

Moríke de Tessmann:		Moríke de Loukotka	
(1a)	<i>pimín</i> ‘lengua’	(2a)	<i>p-dái</i> ‘ojo’
(1b)	<i>pas</i> ‘diente’	(2b)	<i>p-dóko</i> ‘cabeza’
(1c)	<i>pióki</i> ‘ojo’	(2c)	<i>pi-ó</i> ‘mano’
(1d)	<i>pJái</i> ‘oreja’		
(1e)	<i>pJóko</i> ‘cabeza’		
(1f)	<i>pió</i> ‘mano’		
(1g)	<i>pašátoko</i> ‘plumas’		
(1h)	<i>pore</i> ‘pene’		
(3a)	Mayú de Flecks:	<i>pikinio</i>	‘pie’
(3b)	Mayú de Field:	<i>takinio</i>	‘pie’
(3c)	Mayú de Romanoff:	<i>kinio</i>	‘pie’

¹⁰ Anótese que Loukotka (1968:147) mezcló las entradas de Tessmann’s (1930:378) de ‘ojo’ y ‘oreja.’

(4a)	Mayú de Romanoff:	<i>matococ</i>	'cabeza'
(4b)	Mayú de Field:	<i>tóko</i>	'cabeza'
(4c)	Moríke:	<i>pJóko</i>	'cabeza'
(5a)	Mayú de Field:	<i>dastón</i>	'hijo/hija'
(5b)	Mayú de Romanoff:	<i>daston</i>	'hijo'
(5c)	Mayú de Romanoff:	<i>soton</i>	'hijo/hija'
(5d)	Moríke:	<i>tšikára-nsotón</i>	'dos-hijos/hijas = mellizos'

Hay otros ejemplos claros de prefijación de términos para partes del cuerpo, así como varios términos adicionales que parecen contener prefijos (involucrando los prefijos en los ejemplos 1-4, y otros cuantos en los apéndices A y B).¹¹ Por lo tanto, a pesar de los escuetos datos, podemos afirmar con cierta seguridad que había prefijos pronominales posesivos en mayú y moríke, aunque no es posible elucidar los paradigmas exactos, ni siquiera determinar a qué persona los sufijos se refieren. Es de notar que aunque los prefijos pronominales (amarrados) son una característica areal en la amazonía (Dixon y Aikhenvald 1999), el matsés y las lenguas pano no los tienen. Parker *et al.* (1987:67), da un paradigma de los prefijos personales chamicuro y Aikhenvald (1999:88) da una lista compuesta de prefijos poseedores arawak, algunos de los cuales corresponden a los prefijos moríke/mayú de manera suficientemente cercana para ser sugerente aunque no conclusiva (Cuadro 3).

Cuadro 3
Comparación de los sufijos moríke y mayú con los sufijos arawak

Moríke	Mayú	Chamicuro	Arawak
	<i>ta-/da-</i>		<i>ta-</i> 'Primera persona singular' (?) ^a
<i>p-/pi-</i>	<i>p(i-)</i>	<i>p-/pi-/Ø-</i> '2 nd persona singular'	<i>(p)i-</i> '2 nd personasingular'
<i>pa-</i>	<i>ma</i> ^b	<i>a-/aw-</i> '1 st persona plural'	<i>pa-</i> 'Tercera-persona impersonal'

^a Este prefijo sólo ocurre en las lenguas Arawak del norte, por lo que la correspondencia no es probable.

^b Tal vez la parada Mayú bilabial se debilitó en una bilabial nasal para este prefijo.

Otros dos prefijos claramente segmentables de los datos Moríke *data* son *ma-* 'no tener' (6c y 7c) y *n-*, tal vez algún tipo de agente o anomalizador (6b, 7b, y tal vez 6d). Dos otros prefijos que pueden ser segmentables son *ka-* y *kurá* en (8), pero su significado no es obvio a partir de los datos Moríke.

¹¹ Anótese que los prefijos fueron ignorados cuando se comparó la semejanza entre (raíces) cognatas en las comparaciones lexicales.

Moríke de Tessmann:

- (6a) *smé* 'hacer el amor (por un hombre)'
 (6b) *nsmé* 'amante (hombre)'
 (6c) *masméitš* 'viuda'
 (6d) *nšanesmé* 'solterona'

- (7a) *šeté* 'hacer el amor (por una mujer)'
 (7b) *nšeté* 'amante (mujer)'
 (7c) *mašetéitš* 'viudo'

- (8a) *kapuits* 'annatto (tinte rojo o árbol a partir de cuyas frutas de hace tinte rojo)'
 (8b) *kurápuits* 'rojo'

Payne (1991:377) y Aikhenvald (1999:95) señalan que los prefijos *ma-* 'Privativo' y *ka-* 'Atributivo' ocurren en la mayoría de las lenguas Arawak, el primero siendo perfectamente consistente con lo que *ma-* parece significar (6c) *ana* (7c), y el segundo siendo solamente una correspondencia posible para *ka-* (8a). El Chamicuro claramente tiene el prefijo *ma-* 'Privativo' también, como puede ser visto en los ejemplos (9 - 11) en Parker *et al.* (1987). Las lenguas pano no tienen estos prefijos (aunque algunas formas semejantes acontecen como sufijos en Marubo y otras lenguas pano).

Chamicuro de Parker *et al.*'s:

- (9a) *chewa* 'bueno'
 (9b) *machewa* 'malo'
- (10a) *chayi* 'oreja'
 (10b) *majchayi* 'persona sorda'
- (11a) *mansa* 'persona ciega'
 (11b) *majnachalelo* 'persona muda'
 (11c) *maluti* 'viuda/viudo'

Solamente un sufijo Moríke puede ser segmentado con confianza a partir de los datos: *-sa*, que parece significar 'líquido' o 'liquidificado' o 'preparado' (12 & 13). El Chamicuro tiene un sufijo cognato, *-xsa*, como puede verse en los ejemplos (14-16). Estos prefijos no acontecen en las lenguas pano.

Moríke de Tessmann:

- (12a) *náši* 'maíz'
 (12b) *našisa* 'bebida de maíz'

- (13a) *káwuitsi* 'pifuayo'
 (13a) *káwuitisa* 'chicha de pifuayo'

Chamicuro de Tessmann:

- (14a) *nátši* 'maíz'
 (14b) *natšixsa* 'bebida maíz'
- (15a) *kátšéki* 'pifuayo'
 (15b) *kátšekixsa* 'bebida de pifuayo'
- (16a) *podlóxte* 'tabaco'
 (16b) *podloxtixsa* 'jugo de tabaco'

Por lo tanto, así como para las comparaciones lexicales, las semejanzas gramaticales sugieren que el moríke y el mayú eran lenguas arawak, pero no son suficientes para demostrar esto con certidumbre. Las semejanzas son demasiado numerosas para ser coincidencia, pero es todavía posible que formas gramaticales compartidas sean el resultado de una fuerte influencia arawak sobre el moríke y el mayú. Pero una cosa está clara y es que no hay evidencia de una mayor influencia pano sobre la gramática moríke o mayú.

4 Conclusiones

En suma, podemos decir que el moríke de Tessmann no es pano ni parece tener mucha influencia pano. Los escuetos datos lexicales y morfológicos son sugerentes, pero no conclusivos, por lo que tal vez no pueda jamás establecerse con certidumbre si es que el moríke es un miembro desviante de la familia arawak o una familia no-afiliada con considerable influencia arawak. Las semejanzas entre el moríke y el mayú son impresionantes, y las dos pueden haber sido una misma lengua/grupo, o por lo menos, ser miembros cercanos de una misma familia. Por lo tanto, sea como sea que se decida clasificar el moríke, el mayú se encuentra a su lado.

El "error de identificación" de Tessmann fue probablemente el resultado del sobre-uso poco crítico del término mayoruna por la población local de ese tiempo, pero también es posible que se debiese a la falta de honestidad de los informantes de Tessmann, a quienes el propio Tessmann califica de subordinados. El hecho que habían cautivos mayú viviendo con los matsés sugiere que compartían el mismo territorio general (esto también es consistente con los relatos históricos dados por los informantes mayú; Fields 1970 & Jakway 1975, ver apéndice C). Es probable que, como sugiere Romanoff (1984), en esa época los pobladores del área (a grosso modo, el área entre los ríos Ucayali-Amazonas e Ituí) se referían a cualquier grupo

hostil o aislado de la vecindad como “mayoruna,” a pesar de pertenecer a grupos lingüísticos totalmente diferentes.

Es interesante que Tessman (1930: 368) mencione que un mestizo local le dijo que además de los mayoruna, en el área también estaban los “mayo”, quienes “pertenecían a la misma tribu”.¹² E Izaguirre (1922-1929, vol. 12:429-231) informó que en 1790 había una tribu viviendo cerca de los mayoruna en el río Tapiche llamada “mayo” que era de una afiliación genética desconocida (aunque frecuentemente se supuso que era pano, de la que casi nada se sabe, y que aparentemente está ahora extinta. Oppenheim (1936a: 153) menciona que los pueblos pano conocidos: poyonahua, remo-nucuini y capanahua, hablaban prácticamente idiomas idénticos, pero un grupo vecino llamado “mayu” hablaba una lengua totalmente diferente:

Por las descripciones de algunos indígenas de la región sobre los tatuajes y los hábitos de los mayu, estos parecen ser pano, sin embargo la lengua es diferente, y es incomprensible para los pano.

Villarejo (1959:139) dice sobre los mayo: “margen derecha del Ucayali; actualmente junto con los mayorunas.” Ribeiro y Wise (1978) identifican a los mayo como los mayú, y los consideran diferentes de los mayoruna. Todo lo que esto sugiere es que habían por lo menos dos grupos hostiles y pocos conocidos en el área, i) los pano mayoruna, probablemente los ancestros de los matsés¹³ y ii) un grupo no-pano parecido a los arawak conocido como mayo (aunque probablemente a menudo confundido con los mayoruna) y autodenominado moríke, posiblemente el mismo o cercanamente relacionado a los mayú. Sin embargo, al final, la información sobre la denominación es sugerente, pero no suficientemente confiable para afirmar con confianza si es que el moríke y/o mayú eran lo mismo que el mayo/mayu.¹⁴

¹² El término Mayoruna es a menudo analizado como un término de origen quechua que quiere decir ‘gente del río’ o ‘gente del río Mayo’ (en referencia al tributario del río Huallaga). Los Matsés no eran familiares con este término antes del contacto con el Instituto Lingüístico de Verano en 1969 (Romanoif 1984). F. Barclay (citada por Erikson 1994:12) sugiere que la palabra matsés *mayu* puede haberse originado de la denominación mayoruna (más la palabra quechua *runa* ‘gente’). Probablemente, nunca sabremos con seguridad si es que hay más que una coincidencia uniendo los términos mayoruna, mayo y mayú.

¹³ Otra observación interesante es que según Tessmann (1930), la denominación Moríke para los “maruba” era *ómpo*, lo cual está posiblemente relacionado al término *ombo*, que los Matsés dicen que significa ‘verdadero matsés’ o ‘guerrero fiero’ y es el término que las otras tribus con las que peleaban usaban para referirse a matsés. Tessmann (1930:373) también señala que según su informante, los moríke eran enemigos de los marubo, y Fields también escribe que los matsés y los mayú tenían relaciones violentas. Es de anotar, que históricamente ha habido confusión entre los términos mayoruna/marubo/maruba, a veces han sido utilizados como sinónimos, mayormente para referirse a los ancestros de los matsés.

¹⁴ Otro detalle que hace la asociación entre los mayú y los mayo más probable es que en la mayoría de las lenguas pano no hay un contraste o/u, y que el contraste o/u en matsés es aparentemente reciente.

La alta tasa de consistencia entre las listas de palabras es notable, así como el hecho que el principal hablante (Cuibusio) a veces utiliza diferentes prefijos con las mismas raíces (ver apéndice B), sugiere que Cuibusio no solamente había aprendido bien por lo menos 50 raíces de la lengua de su madre, sino que también conocía algo de gramática (opuestamente a memorizar morfológicamente palabras complejas como unidades). Esto ilustra un patrón común observado para los niños matsés cautivos: todos parecen aprender algunos pedazos de la lengua de su madre cautiva. La cantidad aprendida por los cautivos varía desde unos cuantos ítems lexicales a la habilidad de hacer oraciones simples, pero no conozco ningún caso de niños de cautivos nacidos entre los matsés que sean hablantes competentes de la lengua de su madre. Estudios como este, de lenguas habladas por cautivos viviendo con quienes los capturaron, pueden ayudarnos a comprender mejor los patrones lingüísticos en la Amazonía, particularmente cómo las figuras de la lingüística areal se diseminaron entre las lenguas hasta en grupos que mantenían relaciones hostiles.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a los matsés de Nuevo San Juan por proporcionarme los datos usados en este artículo. Alexandra Aikhenvald leyó una primera versión e hizo útiles comentarios y compartió su experiencia con las lenguas arawak. Stephen Romanoff me dió generosamente su vocabulario mayú sin publicar. Amelia Bëso compartió 13 palabras mayú que aprendió de su abuela y clarificó las relaciones genealógicas de las mujeres mayú, Cuibusio y Dunusio.

Bibliografía

Aikhenvald, Alexandra Y.

1999 The Arawak language family. R. M. W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald (eds.), *The Amazonian Languages*, 65-106. Cambridge: Cambridge University Press.

Castelnau, Francis de.

1851 *Expédition dans les Parties Centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para; Exécutée par Ordre du Gouvernement Français Pendant les Années 1843 à 1847*, Volume 5. Paris: P. Bertrand.

Crowley, Terry.

1997 *An Introduction to Historical Linguistics*, Third Edition. Oxford: Oxford University Press.

Dixon, R. M. W. y Alexandra Y. Aikhenvald.

1999. Introduction. R. M. W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald (eds.), *The Amazonian Languages*, 1-21. Cambridge: Cambridge University Press.

Erikson, Philippe.

1994 Los Mayoruna. Fernando Santos and Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Volumen 2, 1 127. Quito, Ecuador: Flasco Sede.

Erikson, Illius, Kensinger y Sueli de Aguilar.

1994 Kirinkobaon kirika («Gringo's Books»). An annotated Panoan bibliography. *Amerindia* 19, Supplement 1.

Fields, Harriet L.

1970 *Panoan comparative vocabulary*. Información de Campo No. 224a (Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano; microficha)

Figueroa, Francisco de

1904 *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Madrid: V. Suárez.

Figueroa, Francisco de, Cristóbal de Acuña y otros.

1986 *Informes de Jesuitas en el Amazonas 1660-1684*. Monumenta Amazónica volumen B1, Iquitos, Peru: CETA/IIAP.

Fleck, David W.

2003 *A Grammar of Matsés*. Ph.D. dissertation in linguistics. Rice University, Houston.

Grasserie, Raoul de la.

1890 *De la famille linguistique pano*. Congrès International des Américanistes, Compte-rendu de la Septième Session (Berlin 1888), pp. 438 450.

Izaguirre, Fray Bernardo.

1922 *Historia de las Misiones Franciscanas, 1619-1921*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Jakway, Martha.

1975 *Listas comparativas de palabras usuales en idiomas vernáculos de la Selva*. Datos etno-lingüísticos No. 4 (Lima: Instituto Lingüístico de Verano; microficha)

Loukotka, Èestmír.

1935 *Clasificación de las lenguas sudamericanas*. Edición «Lingüística sudamericana,» No. 1. Prague.

Loukotka, Èestmír.

1939 Línguas indígenas do Brasil. *Revista do Archivo Municipal* (São Paulo, Brazil) 54:147-174.

Loukotka, Èestmír.

1968 *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California.

McQnown, Norman A.

1955 *The indigenous languages of Latin America*. *American Anthropologist* 57(3):501-570.

Martius, Carl Friedrich Phil. von.

1867 *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, Volume II: Wörtersammlung Brasilianischer Sprachen. Leipzig: Friedrich Fleischer.

Mason, J. Alden.

1950 The languages of South American Indians. Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Volume 6: Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians, 157-317. Washington: United States Government Printing Office.

Matlock, James G.

2002 *Registers of Resistance and Accommodation: The Structuration of a Peruvian Amazonian Society*. Ph.D. dissertation in anthropology, Southern Illinois University, Carbondale.

Noble, G. Kingsley.

1965 Proto-Arawakan and its descendants. *International Journal of American Linguistics* 31, Part II (supplement to number 3).

Oppenheim, Victor.

1936a. Notas etnograficas sobre os indígenas do Alto Juruá (Acre) e Valle do Ucayali (Perú). *Annaes da Academia Brasileira de Sciencias* 8:145-155.

Oppenheim, Victor.

1936b. Sobre os restos da cultura neolítica dos indios Panos. *Annaes da Academia Brasileira de Sciencias* 8:311-314.

Parker, Orbe Caro y Patow Chota.

1987 *Kana Acha'taka Ijnachale Kana Chamekolo: Vocabulario y Textos Chamicuro*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Payne, David L.

1991 A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions. Desmond C. Derbyshire and Geoffrey K. Pullum (eds.), *Handbook of Amazonian Languages*, Volume 3, 355-499. Berlin: Mouton de Gruyter.

Ribeiro, Darcy y Mary Ruth Wise.

1978 *Los Grupos Étnicos de la Amazonía Peruana*. Lima: Ministerio de Educación/ Instituto Lingüístico de Verano.

Rivet, P. y È. Loukotka.

1952 *Languages de l'Amérique du Sud et des Antilles*. A. Meillet and Marcel Cohen (eds.), *Les Langues du Monde* (Nouvelle Édition), Volume 2, 1009-1160. Paris: H. Champion.

Romanoff, Steven A.

1976 Informe sobre el uso de la tierra por los matsés en la Selva baja peruana. *Amazonía Peruana* 1: 97-130.

Romanoff, Steven A.

1984 *Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon*. Ph.D. Dissertation in Anthropology, Columbia University, New York.

Spix, J. y C. von Martius.

1831 *Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern in den Jahren 1817 bis 1820*, Volume 3. Munich: M. Lindauer.

Steward, Julian H. y Alfred Métraux.

1948 Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Volume 3: The Tropical Forest Tribes, 535-657. Washington: United States Government Printing Office.

Tessmann, Günter.

1930 *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen Für Eine Systematische Kulturkunde*. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. M. B. H.

Tessmann, Günter.

1999 *Los Indígenas del Perú Nororiental: Investigaciones Fundamentales para un Estudio Sistemático de la Cultura*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. (Traducción castellana de Tessmann 1930).

Tovar, Antonio.

1961 *Catálogo de las Lenguas de América del Sur: Enumeración, con Indicaciones Tipológicas, Bibliografía y Mapas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Tovar, Antonio y Consuelo Larrucea de Tovar.

1984 *Catálogo de las Lenguas de América del Sur: Con Clasificaciones, Indicaciones Tipológicas, Bibliografía y Mapas*. Madrid: Editorial Gredos.

Villarejo, Avencio.

1959. *La Selva y el Hombre: Estudio Antropocosmológico del Aborigen Amazónico*. Lima: Editorial Ausonia, S.A.

Apéndice A: Moríke-Matsés lista comparativa de palabras

Las palabras del léxico de Tessmann (1930) están enumeradas simplemente 1-38, y las de la prosa de su texto etnográfico están listadas con una “t” (“texto”) precediendo la nota etnográfica en la que la palabra aparece. Unos cuantos términos no tienen referente correspondiente en matsés: estos están señalados con un EM guión (—); los términos matsés arcaicos están seguidos por el sobrescrito A (^A). En este punto, no sustento que las correspondencias lexicales (i.e., palabras muy parecidas) son cognato; las correspondencias lexicales simplemente indican casos que podrían ser cognatos.

Anotaciones en la columna de comparaciones: un signo más (+) representa una clara correspondencia lexical; un signo menos (-) representa una clara falta de correspondencia; un signo de pregunta (?) representa una correspondencia cuestionable o marginal (fonéticamente o semánticamente). He dejado fuera todas las marcas diacríticas de Tessmann (la mayoría largos de vocales), la ortografía matsés ha sido adaptada para adecuarse a la ortografía de Tessman, pero aún es fonémica.

6 Apéndice B: Moríke-Mayú-Matsés lista comparativa de palabras

Lista completa de 39 palabras de Fields (1970), 31 palabras recogidas en 1975 por el Dr. Steven Romanoff (comunicación personal), y 13 palabras recogidas por Fleck en 2004 (= 58 términos diferentes; anótese los términos contradictorios para

	Alemán	Traducción inglesa del alemán	Traducción del alemán al castellano	Morike de Tessmann	Matsés	
01.	Zunge	Tongue	Lengua	Pimín	Aná	-
02.	Zahn	Tooth	Diente	Pas	Šitá	-
03.	Auge	Eye	Ojo	Piókí	tši	-
04.	Ohr	Ear	Oreja	PJái	Pabjáte	?
05.	Kopf	Head	Cabeza	PJóko	Mapí	-
06.	Hand	Hand	Mano	Pió	Midánte	-
07.	Wasser	Water	Agua	On	Akté	-
08.	Feuer	FIRE	Fuego	Aškómi	Kuité	-
09.	Sonne	Sun	Sol	Njóki	Uší	-
10.	Mond	Moon	Luna	Stáka	Uší, ibá ^A	-
11.	Erde (Erdboden)	earth (soil)	Tierra (suelo)	Pótono	Nidáid/manjéd 'soil, ground'; putú 'dust'	?
12.	Stein	Stone	Piedra	Melítš	Kuinóte; mokó 'rock-hard clay'	-
13.	Haus (Wohn-)	House	Casa (vivienda)	Anár	Šubú	-

	Alemán	Traducción inglesa del alemán	Traducción del alemán al castellano	Morike de Tessmann	Matsés	
14.	Topf (Koch)	pot (cooking)	Olla (para cocinar)	Káutoro	Matsú	-
15.	Kanu	canoe (hardwood)	Canoa	—	Kanó	-
16.	Mann	Man	Hombre	Tsaná	Dadá	-
17.	Frau	Woman	Mujer	šitó	Tšídó	+
18.	Huhn	hen/chicken	Gallina	—	Katšina	-
19.	Hund	Dog	Perro	—	Opá, mintsís	-
20.	Jaguar	Jaguar	Jaguar	Astsá	Bídi, kamún ^A	-
21.	Tapir	Tapir	Tapir (danta)	Háwuits	Niishami, awád ^A	?
22.	Kaiman	Caiman	Caimán	Kašió	Katšíta; kastíd ^A	?
23.	Stock	Stick	Palo	Atá	Kuesté	-
24.	Maniok	Manioc	Yuca	Kono	Patšíd, yúka	-
25.	Mais	Maite	Maíz	Náši	Pjákbo, šiksú ^A	-
26.	Plante	Plantain	Plátano	Sinkoyi	Maní, sinkuín ^A	+
27.	Tabak	Tobacco	Tabaco	Poróts	Niní	-
28.	Eins	1	Uno	Akápastoi	Abéntsik	-
29.	Zwei	2	Dos	šikará	Daid	-
30.	Drei	3	Tres	šikabená	Abéntsik tšuek	-
31.	Weiß	White	Blanco	Paškašemarú	Ušú, sed	-
32.	Schwarz	Black	Negro	Paskšómašišo	Tšiši, wisú	-
33.	Rot	Red	Rojo	Kurápuits	Pju, šin ^A	-
34.	Gut	Good	Bueno	Ontí	Bídá	-
35.	Schlecht	Bad	Malo	Nhamašišo	Iksá	-
36.	Essen	Eat	Comer	Pinšinari	Pe	-
37.	Schlafen	Sep	Dormir	Yamáktso	Uš	-
38.	Töten	Hill	Matar	Didjóktstets	Kues, winísua, ak	-
t01	Nennen sich selbst	Autodenomination	Autodenominación (nombre de su tribu)	Morike	Matsés	-
t05	Marubo	Name for Marubo Indians	Nombre para los indios marubo	Ómpo	Madubo; ombó 'true Matsés, fierce warrior'	-
t07a	Schnur (Penis)	Penis string	Piola (cuerda para amarrar el pene)	Rátsao	Pisín (tsjúdte), tšjišíd	-
t07b	Schamschurz	loincloth (for women; perhaps type of skirt)	Perizona (tapa rabo)	Apésaro	Tsiute	-
t07c	Ficusbast	Fig tree bark	Corteza de especie de <i>Ficus</i>)	Kurašišama	šiwíš bitsi 'fig tree bark'	-

	Alemán	Traducción inglesa del alemán	Traducción del alemán al castellano	Morike de Tessmann	Matsés	
t07d	Gürtel	Belt (woven)	Cinturón tejido	Ptsaó/rátšao	Tsipánte	-
t08a	Kopfschmuck	Headdress	Corona de plumas	Raštókori	Mawéte 'headband'	-
t08b	Federn	Feathers	Piumas	Pašátoko	Podó, bu	-
t08c	Halsbänder	Collar (made of monkey teeth)	Collar de dientes de mono	Ptséro, nseró	Pošto šita 'monkey tooth necklace'; tëyute/payute '(any) necklace'	-
t10a	Hölzchen	Ear insert (stick)	Arete (palito)	Atákate	Páud	-
t10b	SchneckenSchale	Snail shell (for making nose ring)	Adorno de concha para la nariz	Tskuresá/ pkuresá	dikó 'large snail'	-
t11a	Bixa	Annatto	Achiote	Kapuíts	Pjúte	-
t11b	Tätowierung	Tattoo	Tatuaje	Tjkó	Tansjáid	-
t14	Bart	Beard	Barba	Xoná	Kuibú	-
t15a	Tür	Door (made of palm mat)	Puerta (de estera de palmera)	Satš-horó	Pisid	-
t15b	Abteilungen	Rooms	Cuarto	Máktatš	Ankini, kini, tiškin	-
t15c	Unterkunftshütten	Temporary hut	Tambo (choza provisional)	Katál	Biste	-
t16	Hängematten	Hammocks	Hamaca	Kétš	Di	-
t17a	Sitz	Seat	Asiento	Yakáti	Tsadté, piškúdté ^A	-
t17b	Ochromastamm	Balsa tree trunk	Topa (palo de balsa)	Maporotona	Šomók	-
t17c	Feuerfächer	Fire fan	Abanico	Papéits	Šúkkaté	-
t17d	Besen	Broom	Escoba	Paleštánti/ Matsutánki	Béskaté	-
t17e	Scheelea tessmanni	Palm species	Conta / shapaja	Kutadiš	šúinte mapi	-
t18	Brücke	Bridge	Puente	Yakate	Tapú	-
t19a	Kanu	Canoe (made from palm trunk)	Cosho (canoa de palmera)	Sená	Nunté	-
t19b	Flöße	Rafts	Balsa	Atokurumaru	Tapú (no special term)	-
t19c	Ruder	Paddle	Remo	Metséte	Únkaté	-
t21a	Oenocarpus bataua	Palm species	Ungurahui (especie de palmera)	kadiširi	Isán, kondó ^A	-
t21b	Mauritia flexuosa	Swamp palm	Aguaje	Itjé	Itjá, maktšik ^A	+
t21c	Honig	Money	Miel de abeja	Más	šjidi, bakún	-
t22	Fische werden vergiftet mit zwei Arten von Leguminosen	Fish poison (two types, in Leguminosae family)	Barbasco (veneno para pesca de la familia Leguminosae)	komó	Ankweste, antinte	-

	Alemán	Traducción inglesa del alemán	Traducción del alemán al castellano	Morike de Tessmann	Matsés	
t23a	Blasrohr	Blowgun	Cerbatana	Asipétsi	šawí. búškaté	-
t23b	Kopal	Copal	Copal	Séitsi	Tabóte	-
t23c	Pfeilchen	(Blowgun) dart	Virote (dardo de cerbatana)	Haiká	šikpánimpi 'little dart'	-
t23d	Gift	(Blowgun dart) poison	Ampi (curare, veneno para dardos de cerbatana)	haiká-tsara	Dauí 'poison' (no curare)	-
t23e	Liane	Liana (species for making curare)	Ampi huasca (liana para producir veneno de dardo de cerbatana)	Haikutšarusa/horipí	— (no curare, unknown)	
t23f	Baumseide	Kapok tree cotton	Huimba	Wapí	Šapú	-
t23g	Lanzen	Apear	Lanza	Kuráta	Kudá 'bamboo head spear'	+
t25a	Banane	Banana	Plátano	Pakóntši	Mani	-
t25b	Yams	Yams	Ñame (sacha papa)	Orúyo	Kadí 'potato-like tuber'	-
t25c	Süßkartoffel	Sweet potato	Camote	Amápitso	Kadí 'potato-like tuber'	-
t25d	Makabo	Macambo ? (cacao-like tree/ fruit)	Macambo ?	Kiro	bipúnuanmís	
t25e	Kürbis	Gourd	Huingo / calabaza	wará	sinkó; wadá 'papaya'	-
t25f	Guilelma	Peach palm	Pijuayo	Káwuitsi	Titádo, wanin ⁴	-
t26a	Steinaxt	Stone ax	Hacha de piedra	Melétse	Mokó, dui	-
t26b	Eisenaxt	Iron ax	Hacha de fierro	Mokó	Mokó, dui	+
t27a	Zuckerrohr	Sugar cane	Caña de azúcar	Patsitjó	Pja batá	-
t27b	Getränk	Beverage (made of fermented sugar cane)	Bebida fermentada de caña de azúcar	Patsitjó hene/ katšasá	Akte par 'alcoholic/ fermented beverage'	-
t28a	Maniokmassato	Manioc beer	Masato	Id•ásti	Patšid sikáid, tsibid ⁴	-
t28b	Maisgetränk	Maize beverage	Chicha (masato de maíz)	Našisa	Piákbo sikáid, tsibid ⁴	-

	Alemán	Traducción inglesa del alemán	Traducción del alemán al castellano	Morike de Tessmann	Matsés	
t28c	Guilelmafrüchten	Peach palm fruit (beverage)	Masato de pijuayo	Káwuitisa	Títádo sikáid, tsibíd ^A	-
t29a	Tabak	Tobacco	Tabaco	Poróts	(ver 27)	
t29b	Pfeifen	Pipes	Pipa	Poróts-horó	Ampúšudté 'cigarette, pipe' (didn't smoke before)	-
t34a	Trog	Trough (that serves as a mortar for grinding Maite)	Mortero (instrumento para machacar maíz)	Akç	Makuéste 'corn grinding trough,' senád	-
t34b	Wieger	Wooden rocking pestle (for grinding Maite)	Mano de mortero (pesa de madera para moler maíz)	Kukáo	Senád podó	-
t34c	Rührlöffel	Stirring spoon	Cucharón	Ptšointi	Buénak buénakté, šóškaté	-
t35	Tonnäpfen	Clay bowls	Ollitas de barro	Taro	Matsúmpi 'little clay cup'	-
t39	Astrocaryum vulgare	Spiny palm species	Chambira (especie de plamera)	Kositi	Di, di pintšúk	-
t40a	Baumwollfäden	Cotton threads	Hilo de algodón	Apitsádo	Sédkid	-
t40b	Baumwolle	Cotton	Algodón	Apíst	Sédkid	-
t40c	Kreuz	Cross (for spinning cotton)	Cruz para torcer algodón	PakJiarór	Toškódokaté 'spindle'	-
t41	Körbe	(Provisional) baskets	Capillejo (canasta provisional)	Harúitš	Tšodó; tsítsán 'basket'	-
t42	Krüge	Jugs	Tinaja de barro	Tšiwáta (tšuwáta)	titšú	-
t43	Keule	Club	Mazo (para golpear)	Panjínjar	Kuesté	-
t45	Signaltrommel	Signal drum	Manguaré (tambor de madera para llamar gente)	Tintili	Ten ténkaté 'manguaré (log drum)'	-
t46	Längsflöte	Longitudinal flute	Kena (flauta)	Kopís	šónkaté	-
t49a	Gottesidee	God	Dios [ver 3. ojo]	Pióki	Ibá 'moon god'	-
t49b	Geist (unter der Erde)	Underground spirit	espíritu subterráneo	Yokinántši	— (no underground spirit)	
t50	Seele	Soul	Alma	Xoitši	Mayán 'spirit/soul'	-
t60	Häuptling	Chief	Cacique (jefe)	Inatál	tšuíkid mapí	-

	Alemán	Traducción inglesa del alemán	Traducción del alemán al castellano	Moríke de Tessmann	Matsés	
t64	Onanieren	Masturbate	Onanismo (masturbación)	Pore	mitšud	-
t65a	Cohabiteren (Mann)	Copulate (by man)	Hacer sexo (por un hombre)	Smé	tšud	-
t65b	Cohabiteren (Frau)	Copulate (by woman)	Hacer sexo (por una mujer)	šeté	tšudád, tšudmé	-
t65c	Liebhaberin (Mann)	Lover (man)	Amante (hombre)	Nsmé	Mintádo 'male cross cousin, boyfriend'; biní 'husband'	-
t65d	Liebhaber (Frau)	lover (woman)	Amante (mujer)	nšeté	šanú 'female cross cousin, girlfriend'; tšidó 'wife'	-
t68a	Frauen, die nicht dauernd mit einem Mannezusammenleben wollen	spinster (woman who does not want a husband)	soltera que no quiere tener marido	nšanesmé	— (no term for this)	
t68b	Witwe	Widow	Viuda	masméitš	njánte, binuá	-
t68c	Witwer	Widower	Viudo	mašetéitš	binuá	-
t69a	Nachgeburt	afterbirth (placenta)	secundinas (placenta)	ntšar	bakuéte	-
t69b	Zwillinge	Twins	mellizos / gemelos	tšikára-nsotón	tšipá	?
t71	Säuglinge Band	baby carrying strap	pretina para cargar bebés	ptšamá	toté, bakuí tšitoádté	-

términos Mayú como pifuayo). Las entradas para el moríke y el mayu de Field están en la ortografía de la lista original de estos autores. La ortografía matsés y del Mayú de Romanoff y de Fleck está alterada para adecuarse a la de Fields para facilitar la comparación.

7 Apéndice C: Datos etnográficos disponibles sobre los Mayú

Los únicos datos disponibles sobre los Mayú provienen de la breve descripción etnográfica de Fields (1970:35) (traducida al castellano en Jakway 1975:222). Aquí reproduzco toda la prosa sobre los Mayú de Fields (1970:35):

Fields/ Romanoff glosario	Castellano	Mayú de Fields (F)	Mayú de Romanoff (F)	Mayú de Fleck (F)	Morike de Tessmann (T)	Matsés (M)	F T	F M
yuca / pachid [manioc]	yuca	konó'	kono'	kono'	Kono	paëid, yúka	+	-
woman / Woman	mujer	šetó	seto'		Šitó	èidó	+	+
head / Head	cabeza	tóko	matoko' [ma- toko']		pJóko [p- Jóko]	mapí	+	-
child	niño	dastón [see son]	soton		tšikára- nsotón 'two children = twins'	bakuë	+	-
tiger [jaguar]	jaguar	astsá		atsá	Astsá	bëdi, kamún ^À	+	-
pifaiyo [peach palm]	Pijuallo (palmera cultivada)	ombó (?)		kawiëi	káwuitsi; ómpo 'Marubo'	titádo, wanín ^À	+	-
Nëishamë [tapir]	tapir		auti'	áwiti'	háwuits	nëishamëi, awád ^À , ëoáda ^À , wisú ^À	+	?
water	agua	on			On	a'të	+	-
aguaje [swamp palm]	aguaje (es- pecie de palmera)	itiáit			Itjé'	itiá, ma'ëë' ^À	+	+
di (Astro- caryum cham- bira palm)	chambira (especie de palmera)		kositi'		Kositi	di	+	-
mani [banana/ planta in]	plátano		sinkuin		sinkoyi	maní, sinkuín ^À	+	+
isan [Oenocarpus bataua palm]	ungurahui (especie de palmera)		kadiašede'		kadiširi	isán, kondó ^À	+	-
sicaít [strained beverage]	masato (bebida de yuca)		itiesti		id•ásti 'manioc beverage'	sikáid	+	-
house	casa			aná'	Anár	š?ubú	+	-
Pot	olla		tsut, kaëatoro		káutoro	matsú	+	-
penis / penis	pene	podé	pode		pore 'masturbate'	š?ui	?	-
a type of fish	tipo de pez	ëomó'			komó 'fish poison vine'	?	?	

Fields/ Romanoff glosario	Castellano	Mayú de Fields (F)	Mayú de Romanoff (F)	Mayú de Fleck (F)	Morike de Tessmann (T)	Matsés (M)	F T	F M
tree [listed a second time as «árbol»]	árbol	aš?kóme			aškómi 'fire'	kuètè 'tree, fire, fire- wood'; iwi ^A	?	-
eye / Eye	ojo	ispièt	pistade [p(i)- istade]		pióki [pi- óki]	èš?èi	-	-
ear	oreja	éóisa			pJái [p-Jái]	pabiáte	-	-
huangana / Chede [white- lipped peccary]	huangana (jabali mayor)	itiáto	itiatu	itiáto		š?è 'tenamèi, éedè		-
black monkey [brown capuchin monkey]/ Uichun	mono capuchino	ištió'	istio'	ištió'		bééún, koekid ^A , pantëin ^A		-
carachupa / Armadillo	armadillo	antiú'	antiu	antiú'		tsawès, sedúdi, yoš ^A , manóš ^A		-
paujil / Uesnit [curassow]	paujil (pavo silvestre)	ki'	ki	ki		wesnid 'razor-billed curassow'; kia 'nocturnal curassow and wattled curasow'		?
foot / Foot	pie	takinio [ta- kinio]	kinio	pikinio (pi- kinio)		taè		-
spider monkey /Spider monkey	maquisapa (mono araña)	kapádo'	kaparo			é??èš?id		-
pucacunga / Kuibu [Spix's guan]	pucacunga (pava silvestre)	udúma	uduma'			kuëbú		-
košú (turkey) / Kushu [piping guan]	pava (ave silvestre)	koéówi	koëoi			kuš?ú		?
toucan / Chankuësh	tucán	piák*e	piakue'			éánkueš?		-
husband / Husband	esposo	mapósti [ma-posti]	maposti [ma- posti]			bëñëi		

Fields/ Romanoff glosario	Castellano	Mayú de Fields (F)	Mayú de Romanoff (F)	Mayú de Fleck (F)	Morike de Tessmann (T)	Matsés (M)	F T	F M
Son	hijo	[see child]	daston			madó		-
nose	nariz	máno (ma-no)	mano (ma-no)			débiáte, dé-		-
wapo [saki monkey]	huapo negro (especie de mono)	maitiá'				běšuidkid, mamú		-
howler monkey	coto (mono aullador)	kainiá'				aèù		-
woolly monkey	choro (mono lanudo)	èodó				poštó		-
sloth [two- toed?]	perezoso de dos dedos	mái				š?uinte, nai ^A , posèin ^A		-
pihuichu [parakeet]	perico	madá				kuedés		+
bird / Uichun	ave	itiátopos?kóni?				wi'è?ún		-
boa [anaconda]	anaconda	kaskit				dayúmenkid		-
eel	anguila	š?oaèi'				tanéte 'electric eel'; něudun 'swamp eel'		-
fish (carachama) [armoured catfish]	carachama (especie de pez)	maš?kitio				èuší		-
a type of fish	tipo de pez	koěá'				?		-
mother's sister	tía (hermana de madre)	tanápi (ta- napi)				titá utsi		-
foreigner	extranjero	monèèi				èotá'		-
arrow	flecha	makótakóòò				pia		-
bow	arco	sáita				kantí		-
gun	escopeta	tónkate				èompian		-
Uicchun ushu	machin blanco (capuchino blanco = mono)		kašuet			běchun ushu		-
Senad [deer]	venado		mantio'			senád, š?aš?ú ^A , maèúku ^A , èuid ^A		-

Fields/ Romanoff glosario	Castellano	Mayú de Fields (F)	Mayú de Romanoff (F)	Mayú de Fleck (F)	Morike de Tessmann (T)	Matsés (M)	F T	F M
Collared Peccary	sajino (jabali menor)		ošitio'			š?ë'tén, unkín ^A , matóš ^A		-
potobitsi [type of spirit]	tipo de espíritu		manaiti			podó bitsí		-
Mother	madre		dintio'			titá		-
Father	padre		don			papá		-
Daughter	hija		šeto' [cf. woman]			éámpi		-
tortoise	motelo (tortuga)			maporó'		piuš?		-
fish species	tipo de pez			sorípi'		ikénamés		-
fish species	tipo de pez			š?aëmpi'		opá		-

Harriet Fields Hodge recopiló un vocabulario Mayú en Yaquerana (1970), una comunidad mayoruna. El informante fue k'ibúšio, de unos 70 años de edad. Su madre era mayú y su padre matsés (mayoruna). Donósio, cuya madre era mayú, también proporcionó algunas palabras. Dicen que tienen mucho miedo a los blancos y a las escopetas porque en el pasado muchos de sus paisanos fueron fusilados. Después huyeron al área ocupada en la actualidad por los mayoruna y al río Choba. Los (matsés) mayoruna mataron a los que huyeron de los blancos, pero no a los que tomaron como cautivos.

Los hombres se perforaban y se colocaban palitos a los extremos de la boca. Las mujeres se perforaban y se colocaban palitos a los dos lados de la nariz. Todos tenían tatuajes en forma de dos rayas debajo de los ojos y dos [una] verticalmente a cada lado de la cara. También se pintaban la cara con achiote. Se adornaban con plumas de guacamayo en las orejas, el tabique y los labios. Donósio dijo que antes ellos se perforaban la nariz al igual que lo hacen las mujeres mayoruna hoy en día.

Jakway (1975) cometió un error al traducir este pasaje: como está anotado entre paréntesis, Fields (1970) dijo que el Mayú tiene una línea marcando su cara de arriba abajo, no dos. Vale la pena señalar esto, ya que la ilustración en Oppenheim (1936b) también muestra un hombre mayú con una sola línea de arriba abajo en el rostro (sin líneas horizontales).

‘CASTELLANO PRIMERO, KICHWA DESPUÉS’.
LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS DE LOS KICHWAS
DEL RÍO NAPO Y SUS CONSECUENCIAS.
UN ESTUDIO DE CASO: LA COMUNIDAD
DE SAN CARLOS

Roberto Zariquiey Biondi

En este trabajo nos proponemos dar a conocer algunas de las consecuencias sociolingüísticas del contacto entre kichwa y castellano en la cuenca peruana del río Napo. Para ello, se ha realizado un estudio de caso en la comunidad de San Carlos, en la que se aprecia un claro retroceso funcional de la mencionada lengua indígena. Los objetivos de este estudio fueron determinar el empleo que los comuneros le dan al kichwa, en qué espacios es utilizado, y así desentrañar la lógica que se encuentra detrás de su comportamiento para comprender por qué algunos padres de familia que afirman que sus hijos ‘no saben o no entienden kichwa’

In this paper we propose to reveal some sociolinguistic consequences of the contact between Kichwa and Spanish in the Peruvian Napo basin. For this purpose, we carried out a study in the community of San Carlos, which is currently undergoing a functional recession in the use of Kichwa. The objectives of this paper are to determine the use given to Kichwa by community members, in which spaces it is used, in order to show the logic underlying their behaviour and understanding why some parents assert that their children “do not know or do not understand Kichwa”.

Introducción

Sobre la base del concepto de diglosia, la lingüística ha asumido una postura crítica frente al orden de cosas establecido y ha desarrollado una serie de propuestas programáticas que, bajo la denominación de *políticas lingüísticas* (Cf. Zimmerman 1999), buscan enfrentar y combatir las diferencias sociales entre las lenguas y generar un equilibrio funcional entre ellas; todo con la finalidad de crear sociedades verdaderamente bilingües (o, para el caso del Perú, plurilingües).

En nuestro país, la situación de contacto lingüístico diglósico fomenta “no un bilingüismo funcional con equilibrio y estabilidad de uso, sino más bien la sustracción lingüística en contra de lo ancestral. La valoración desigual de las lenguas y de los grupos que las hablan propende hacia la mudanza lingüística, en la perspectiva de que el cambio lingüístico hará posible también el milagro del cambio social anhelado.” (López 1990). La situación social denominada *diglosia* colabora con la extinción de las lenguas indígenas, ya que estimula en sus hablantes un sentimiento de inferioridad y de deslealtad idiomática, en tanto la suya es una modalidad de comunicación que no tiene valor funcional ni en el marco de las instituciones representativas del Estado ni en otros ámbitos institucionales y sociales. Las modalidades de comunicación vinculadas a tradiciones indígenas sirven solamente para el espacio familiar y comunal (aunque, en algunos casos —como se verá— los propios hablantes han optado por no utilizar la lengua vernácula en la comunicación con sus hijos y en otros contextos propios de la vida cotidiana).

En este trabajo trataremos de describir, a través de métodos cuantitativos y cualitativos, la realidad lingüística de la comunidad de San Carlos, en donde —como en otras comunidades kichwas del río Napo— la lengua vernácula está empezando a desaparecer hasta tal punto que se ha generado una situación en la que se ven reflejadas las consecuencias más drásticas de un proceso de diglosia; es decir, una etapa en la que las funciones sociales están empezando a dejar de ser distribuidas entre el castellano y la lengua indígena en desmedro de esta última, que ya no cumple casi ninguna. Estamos, pues, ante contextos prácticamente monolingües, a pesar de que, como se verá, los adultos (y, en cierto sentido, los niños) todavía conocen la lengua. Lo que ocurre es que, simplemente, los primeros han optado por no hablarla y por no transmitirla a sus hijos.

Situaciones como ésta plantean una serie de preguntas con respecto a las razones que están detrás del hecho de que una comunidad de hablantes haya abandonado su lengua materna y, como se verá en este capítulo, este proceso pasa necesariamente por una serie de razones subjetivas, vinculadas con lo que los hablantes mismos sienten con respecto a su lengua y con respecto al castellano. Estos sentimientos llevan a la gente, de una manera que va en contra de su propio discurso, a realizar acciones que colaboran con la pérdida de la lengua materna en la generación siguiente: no hablar en lengua indígena delante de sus hijos (o hacerlo

muy poco); oponerse un poco solapadamente a la educación bilingüe intercultural; afirmar que la lengua materna de la comunidad es el castellano; etc.

Lo que sigue es una breve etnografía que trata de dar cuenta de los complejos procesos que están detrás de la situación de abandono lingüístico ya especificada. Este trabajo fue realizado por encargo de CARE Perú, en la comunidad de San Carlos, ubicada en el Napo peruano; pero dados la cercanía y el parecido de la comunidad estudiada con varias otras que atraviesan la misma problemática, no considero descabellado sostener que las conclusiones obtenidas en este estudio son relevantes también para comprender la realidad de estas últimas.

San Carlos es una comunidad kichwa que se encuentra ubicada en la zona del alto Napo y su número de habitantes asciende a 369 personas, según dato proporcionado por el Programa Frontera Selva de CARE Perú. Según se señala en el diagnóstico sociolingüístico de la comunidad, elaborado por FORMABIAP (2002), del total de pobladores, 53 son analfabetos y el 77,5% de los analfabetos está compuesto por mujeres.

La comunidad de San Carlos posee una escuela primaria que funciona con la participación de tres maestros indígenas (uno de los cuales se encontraba con malaria en el momento en que realizamos nuestra observación) y un director mestizo, que no conoce la lengua kichwa y, por lo tanto, no puede comunicarse en dicha lengua ni con los estudiantes ni con el resto de los miembros de la comunidad. El director ha llegado a la comunidad con su familia y, en general, parece sostener buenas relaciones con el pueblo.¹ En el momento en que realizamos nuestro trabajo de campo, la escuela contaba con un total de 86 alumnos.

San Carlos constituye un significativo ejemplo de lo que viene ocurriendo en un conjunto de comunidades de la zona del alto Napo, en donde la lengua kichwa está empezando a ser abandonada por los hablantes, que establecen la gran parte de sus interrelaciones comunicativas en castellano y afirman que dicha lengua es 'la lengua materna de la comunidad'. Así, estamos ante una situación en la que los hablantes han renunciado a hablar su lengua materna y a transmitírsela a sus hijos, empezando a emplear otra (en este caso, el castellano) como vehículo de comunicación no sólo 2003).

2. El estudio

2.1. El tratamiento de lenguas en la escuela de la comunidad de San Carlos

La distinción radical entre L1 y L2 que está detrás de muchos de los programas de EBI va en contra de la realidad sociolingüística de las comunidades, en donde

¹ En la actualidad, el director de la escuela ha sido trasladado y la comunidad cuenta ahora con un director kichwa.

suele haber ya cierto grado de bilingüismo. En estos casos, se propone el empleo de la lengua predominante como L1, pero es necesario que reflexionemos sobre qué implica esta afirmación en una comunidad como San Carlos, en donde, como en otras varias comunidades cercanas, la población afirma que la lengua materna de los niños es el castellano y los padres de familia han optado por dirigirse a sus hijos en esa lengua. De la mano de estas ideas y probablemente como consecuencia de ellas, la escuela primaria de la comunidad ha terminado por desarrollar un modelo educativo que no es ni intercultural ni bilingüe.

En la escuela de San Carlos, el desarrollo de las clases se da casi totalmente en castellano. Tanto las clases de primero y segundo, como las de tercero y cuarto fueron trabajadas en español por los dos profesores encargados, a pesar de que ambos son indígenas (ni qué decir de las de quinto y sexto grados, en las que el profesor, que era además director del colegio, era mestizo y no conocía la lengua kichwa). Al escuchar y comprobar durante nuestra observación que el maestro se desenvolvía en español, la primera pregunta que surgió fue si los niños son lo suficientemente competentes en esta lengua como para seguir y participar activamente en la clase. Todo parecía indicar que sí: los niños respondían a las preguntas del profesor y obedecían a sus pedidos ávidamente. No solamente ello, además, se comunicaban y se dirigían a él en castellano. Como se ve en el cuadro 1, la comunicación en castellano abarcaba todos los usos y espacios comunicativos al interior de la escuela. Como se señaló, en ese momento se contaba con un total de 86 niños en edad escolar. La observación fue realizada durante una semana.

Cuadro 1
Uso de lenguas kichwa y castellano por parte de los niños
(Universo de la muestra: veinte niños)

	Empleo de kichwa		Empleo de castellano	
	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje
Cuando el niño está en el aula	0	0%	20	100%
Cuando el niño está en el recreo jugando o realizando actividades fuera del aula	0	0%	20	100%
Cuando el niño se dirige al profesor	0	0%	20	100%

Como es obvio, lo que estos resultados revelan es que, en los contextos observados, los niños no emitieron ningún enunciado en kichwa. Así de drástico. Niños de apellidos eminentemente kichwas (Papa, Coquinche, Machohua y Duende,

entre otros) —y cuyos padres conocen la lengua— ya no utilizan el kichwa como modalidad de comunicación en ningún contexto.

Ahora bien, el problema no es tan simple como se ofrece a primera vista, ya que el hecho de que los niños no emplearan la lengua kichwa en sus interacciones no supone ni significa que no la conozcan. Sobre todo cuando era fácil constatar que sus padres sí la conocían. Al respecto conversé con el maestro de tercer grado, Sr. Wilder Papa Coquinche, que me explicó lo siguiente:

...los niños ya no hablan el kichwa en esta comunidad; pero sí entienden. Acá no es como en Puerto Elvira o Angoteros. Allí sí se habla. Yo también hablo mi lengua, yo podría hablarles; pero acá los padres quieren castellano no más... (Entrevista con el Sr. Wilder Papa Coquinche).

De la conversación con el profesor Papa Coquinche, obtuve algunos datos interesantes. En primer lugar, los niños sí comprendían la lengua kichwa y, en segundo lugar, la política de no hablar en esa lengua en el contexto del aula de clases se explicaba —más que en un desinterés de su parte— en las ideas que imperaban entre los miembros de la comunidad, que, además, no hablaban en kichwa a sus hijos ni motivaban el uso de esta lengua al interior de sus hogares.

Continuando con la conversación con el profesor Papa Coquinche, lo interrogué sobre las medidas que se habían tomado desde la escuela para combatir esta situación y, apelando a su identidad kichwa, le pregunté si no le entristecía la situación tan evidente de retroceso lingüístico que se apreciaba en la comunidad. Sus respuestas no fueron convincentes:

...en mi comunidad de donde he venido [Puerto Elvira] sí lo hablamos el kichwa bastante, los niños, todo... pero acá no hay eso. En la escuela enseñamos el kichwa como L2 [...] (Entrevista con el Sr. Wilder Papa Coquinche).

Al preguntarle sobre qué métodos empleaban para este fin, el profesor Papa Coquinche nos explicó que: 'como parte de Comunicación Integral lo trabajamos en kichwa para los alumnos'. Pero no supo darme mayores especificaciones sobre las metodologías empleadas en el aula y me explicó que las clases de Lengua 2 se desarrollaban solo una vez por semana. Lo que me reveló la conversación con el profesor Papa Coquinche fue que, en definitiva, la escuela no fomenta el uso del kichwa entre los alumnos ni presta demasiado interés a que los niños se comuniquen en dicha lengua.

Entonces, estamos ante una situación que es una clara consecuencia del proceso de diglosia que atraviesa la comunidad y, dada la realidad, este concepto empieza a dejar de ser útil para describir el enorme retroceso que la lengua kichwa, así como tantas otras lenguas indígenas, está experimentando en sus propios espacios. Si ya no hay dos o más modalidades de habla, ¿es posible hablar de diglosia o deberá

hablarse más bien de un monolingüismo funcional impuesto, forzoso y antidemocrático; de un monolingüismo que supone el exterminio de tradiciones lingüísticas y discursivas asociadas con identidades culturales que, tal como ocurre con las lenguas, empiezan a perder funcionalidad?

2.2. La mujer que encariñaba a su *llullito* en castellano

El monolingüismo castellano de la escuela, presentado en el acápite anterior, exigía ser contrastado con lo que ocurría en los hogares de los niños que había observado en las aulas. Era imperativo saber qué estaba ocurriendo en las casas de San Carlos; determinar en definitiva si los niños sabían kichwa o no; y saber en qué lenguas se comunicaban las personas en el contexto más íntimo de la familia. Pero, también, me interesaba permanecer por un periodo suficientemente prolongado en algunos hogares para sostener conversaciones más largas con los padres de familia y, de esta forma, indagar en sus creencias y prejuicios referentes al empleo de ambas lenguas.

Los resultados de las fichas aplicadas a padres de familia aparecen respectivamente en los cuadros 2, 2' y 3. Se visitó un total de 8 hogares, en los cuales se aplicó encuestas a todos los adultos presentes que tuvieran hijos entre uno y trece años (en algunas casas podría encontrarse a dos o más mujeres u hombres, madres y padres de familia, conversando o descansando, al lado de algunos pequeños). Al final de todo este recorrido, obtuvimos una muestra de veinticuatro padres de familia (doce padres y doce madres). Si bien no contamos con la cifra exacta del total de padres de familia que habitan la comunidad, sí podemos señalar que San Carlos, en el momento de nuestra visita contaba con un total de 34 casas, por lo que nuestra visita a 8 hogares constituye una muestra de casi el 25% del total.

Cuadro 2
Conocimiento de lenguas kichwa y castellano por parte de los padres de familia
 (Universo de la muestra: 12 padres y 12 madres)

	Sabe kichwa				Sabe castellano			
	Madres		Padres		Madres		Padres	
	Sí	no	Sí	no	sí	No	sí	no
Habla	12	0	12	0	12	0	12	0
lee	4	7	11	1	4	7	11	1
escribe	4	7	11	1	4	7	11	1

Cuadro 2'
Lugar de aprendizaje de las lenguas kichwa y castellano
por parte de los padres de familia
(Universo de la muestra: 12 padres y 12 madres)

	Kichwa		Castellano	
	Madres	Padres	Madres	Padres
Aprendió fuera de la comunidad	0	0	0	0
Aprendió en la comunidad	12	12	12	12

Cuadro 3
Percepción del uso de las lenguas kichwa y castellano por parte de sus hijos
(Universo de la muestra: 12 padres y 12 madres)

		Empleo de kichwa		Empleo de castellano	
		Madres	Padres	Madres	Padres
Cuando la niña o el niño habla con usted	Siempre	0	0	10	11
	Casi siempre	0	0	2	1
	A veces	2	1	0	0
	Nunca	10	11	0	0
Cuando la niña o el niño habla con sus hermanos	Siempre	0	0	11	12
	Casi siempre	0	0	1	0
	A veces	1	0	0	0
	Nunca	11	12	0	0
Cuando la niña o el niño habla con otros niños de la comunidad	Siempre	0	0	11	12
	Casi siempre	0	0	1	0
	A veces	1	0	0	0
	Nunca	11	12	0	0

Con respecto al cuadro 2, puede decirse que éste permite apreciar que el 100% de la muestra conoce y habla kichwa y castellano (no entraré al problema existente entre variedad estándar, variedad regional y variedad bilingüe con respecto a este último). Con respecto a la alfabetización, los datos revelan que, en lo que toca a las mujeres, en su mayoría no saben ni leer y escribir. Sólo cuatro mujeres se autodenominaron como alfabetizadas (leen y escriben) y ambas dijeron estar en condiciones de escribir tanto en kichwa como en castellano (aunque es difícil determinar hasta qué punto pueden hacerlo en realidad), las otras ocho se autodenominaron analfabetas. Los hombres, por su parte, se autodenominaron en casi todos los casos como alfabetizados en ambas lenguas (once de doce encuestados). Nuevamente es difícil determinar con exactitud el correlato real de dichas afirmaciones y conocer el nivel de competencia de los padres, aunque todos afirmaron escribir con frecuencia. El único que se autodenominó analfabeto fue un adulto relativamente mayor, que tenía un hijo de doce años.

Volviendo al tema central de este artículo, puede decirse que su manejo del castellano permitió que los padres de familia encuestados estuvieran en condiciones de dirigirse a sus hijos en español casi en todos los espacios cotidianos y con fines discursivos diversos: pueden, por ejemplo, conversar con ellos sobre sus actividades escolares; asignarles alguna tarea, como traer agua; o reñirlos por haber mostrado alguna conducta inadecuada. De ello da cuenta el cuadro 3 en el que apreciamos que tanto las madres como los padres interactúan en español con sus hijos la gran mayoría de las veces (10 de 12 madres y 11 de 12 padres lo hacen todo el tiempo). Dicho cuadro permite comprender que esta lengua desempeña las funciones de lengua de familia (los niños se comunican en español en el ámbito del hogar). Más adelante, veremos que este hecho puede explicarse en la percepción que tienen los propios padres de familia con respecto al estatus de ambas lenguas: ellos mismos quieren que sus hijos hablen castellano y, como ya se verá, piensan que si aprenden el kichwa en la infancia lo hablarán mal. El otro dato importante de estos cuadros es que también el 100% de la muestra conoce la lengua kichwa y podría hablarle a sus hijos en dicha lengua pero prefiere hacerlo en castellano. A ello debe sumarse el hecho de que también el 100% de la muestra aprendió a comunicarse en castellano al interior de la comunidad de San Carlos; es decir, se hicieron bilingües en el seno de su comunidad. Este hecho parece transmitirles la idea de que San Carlos es una comunidad bilingüe desde hace muchos años y esta idea se engarza directamente con la de que la lengua materna de los niños es (o, mejor dicho, debe ser el castellano).

Cuando la lengua hegemónica reduce el espacio funcional de la lengua subordinada, lo que suele ocurrir es que esta última se atrinchera en el espacio familiar; pero esto último ya no se aprecia en San Carlos, en donde la lengua no es empleada ni siquiera en esos espacios (Cf. Albó 1998; López 1990, Fishman 1972, 1974 y 1995). La situación sociolingüística de San Carlos evidencia, pues, un estado

posterior, en el que la lengua hegemónica ha logrado instalarse en el espacio familiar y ha desplazado de las relaciones familiares casi por completo a la otra.

Un caso concreto de todo lo dicho puede verse en una situación que pudimos observar en el hogar de Augusto Teway, quien ha sido jefe de la comunidad por muchos años. El señor Teway vive con su hija Etelvina, quien es madre de dos niños pequeños. Mientras conversábamos con él, uno de sus nietos empezó a llorar fuertemente y don Augusto pidió a su hija que ‘encariñara al *llullito*’. La hija cargó al pequeño, se sentó en el suelo, lo echó sobre sus rodillas y comenzó a susurrarle palabras amorosas con la finalidad de tranquilizarlo. La madre y el niño se encontraban a algunos metros de mí, pero aún así podía escucharse lo que le decía la primera al segundo. En un primer momento, no me percaté de las palabras de la señora; pero no pasaron sino algunos segundos para reconocer en su voz la presencia de palabras castellanas. La señora Etelvina tiene menos de treinticinco años y en su ficha dijo saber kichwa, incluso afirmó saber leerlo y escribirlo. Pero se relacionaba con su hijo de menos de dos años en castellano y a don Augusto eso le parecía natural. La misma situación se repitió con la señora Virginia, que tiene más de cincuenta años y tiene nietos pequeños e hijos en edad escolar. La señora Virginia es la esposa de don Bartolo y ambos hablan kichwa perfectamente; pero, al igual que la señora Etelvina, cuando uno de sus nietos rompió a llorar, lo calmó y ‘lo encariñó’ en castellano.

Existe una actitud contradictoria en los padres de familia de la comunidad de San Carlos, ya que ellos mismos no se dirigen en kichwa a sus hijos y, sin embargo, culpan a los últimos de no querer hablar la lengua de sus abuelos. Conversando con don Bartolo, este nos dijo:

...ya ahora no es como antes. Los niños ya no quieren hablar el kichwa. Nosotros antes sí lo hablábamos desde pequeños... el castellano aprendíamos después. Nosotros tenemos que hablarles en castellano [a los niños] para que puedan entender.

Dos asuntos que señalar en este punto. Primero, si los niños no entienden kichwa se debe a que los padres les hablan en castellano desde que son *llullitos* y ésa es la lengua con la que tienen mayor contacto y experiencia comunicativa. Segundo (y de enorme relevancia para elaborar una propuesta educativa para la zona), los niños sí entienden kichwa, aunque sus aptitudes para hablarlo sean bastante reducidas. Es decir que, sin ninguna duda y en grados distintos, los niños son por lo general hablantes pasivos del kichwa.

Tuve la oportunidad de determinar cuál era el grado de conocimiento de kichwa de los niños en casa de la Sra. Virginia. Allí pude contrastar lo observado en mis conversaciones con ellos y los resultados de las fichas aplicadas en la escuela. En una de las visitas a la Sra. Virginia, ella se encontraba preparando masato y sus

niños no se encontraban en la casa. Con ella, sostuve una conversación durante varios minutos hasta que sus hijos regresaron de la escuela y nos interrumpieron. Durante la conversación, ella afirmó hablarles de vez en cuando a sus hijos en kichwa y nos explicó que ellos le entendían. Probablemente motivada por nuestra conversación anterior, la Sra. Virginia, al ver que llegaban sus hijos, les preguntó en kichwa si venían de la escuela y se estableció la siguiente situación comunicativa, en la que yo intervine:

Virginia: *yachaywasimanda shamunakuchu?*

Niño mayor: sí

Roberto: pero respóndele en kichwa, pues

Virginia: *kichwata kwinday*

Niño mayor: [...]

Virginia: *kichwata kwindaway*

Roberto: *ari*, no cierto?

Niño mayor: *ari*

Inmediatamente, la Sra. Virginia empezó a gastarnos algunas bromas en kichwa, bromas que, por la velocidad con que hablaba, no alcanzábamos a entender; pero que los niños entendían perfectamente y se reían a carcajadas. Fue esa situación la que nos permitió comprender que el nivel de comprensión de los niños era relativamente alto, ya que la Sra. Virginia continuó hablando durante algunos minutos y, mientras lo hacía, ambos niños (y uno más que llegó al poco rato) se reían y me traducían lo que la señora decía sin ningún problema. Debemos explicar en este punto que los hijos de la señora Virginia eran los hijos de don Bartolo, ya que ambos son esposos y que, don Bartolo afirmaba que los niños no entendían el kichwa. Pero yo diría que, más precisamente, son bilingües pasivos con una enorme capacidad para entender el sentido de enunciados. Ello supone, pues, sin lugar a dudas, que el kichwa debe emplearse en el hogar en determinados contextos, ya que, de otra forma, los niños no podrían familiarizarse con él. Es bastante plausible que, como ocurre en otras comunidades, el kichwa tenga algunos espacios funcionales reducidos, entre los que se podría incluir la interacción madre-hijo sólo en algunas situaciones muy específicas.

La situación de los niños en la comunidad de San Carlos llama mucho la atención: se trata de niños capaces de entender bastante bien enunciados complejos; pero incapaces de emitir enunciados sencillos. Esto ocasiona también algunos problemas en lo que respecta a determinar cuál es la lengua materna de los niños, ya que si bien todo parece indicar que los padres se dirigen a sus hijos en casi todos los contextos en castellano (basta recordar a las dos mujeres que arrullaban a sus hijos en dicha lengua), los niños están fuertemente vinculados a la lengua materna de sus padres y, si bien no la hablan, son capaces de comprender perfectamente si alguien se dirige a ellos en kichwa. Ahora bien, no podemos dejar de señalar que mi

presencia, ajena a la comunidad, podría haber incentivado el uso de la lengua castellana, aunque también, de acuerdo al testimonio de los profesores de la escuela de esa comunidad y a los que hemos podido recoger el año siguiente en diversos talleres, el empleo del castellano está ampliamente difundido en la comunidad, en desmedro del kichwa.

Entonces, en este punto, puede apreciarse cómo las percepciones de adultos como don Bartolo contribuyen de manera directa con el proceso de retroceso funcional del que está siendo víctima el kichwa en comunidades como San Carlos. Para don Bartolo, los niños *no entienden* la lengua de sus padres y, por lo tanto, hay que hablarles en castellano; pero lo cierto es que sí la entienden aunque no están ejercitados en la producción de enunciados. Entonces, lo que deberíamos preguntarnos es por qué existe tal percepción entre los padres de familia. La respuesta pasa por el valor simbólico que posee el castellano, lengua que es asociada, en una sociedad tan jerarquizada como la nuestra, con el ascenso social y la superación de la pobreza. Es claro que, detrás de la percepción de padres como Don Bartolo, aparece la necesidad de darles una adecuada educación a sus hijos y es el castellano la lengua que parece llamada a tal fin, ya que constituye la lengua de integración a la sociedad nacional. El kichwa no es percibida como lengua de educación y todos los valores muchas veces negativos que posee la lengua materna en muchas regiones del país se reproduce en este contexto. Además, como veremos, existe también la percepción, muy difundida en otras regiones del país, que la enseñanza de kichwa, en la escuela o el hogar, puede atrofiar el aprendizaje de castellano. Y los padres quieren que sus hijos aprendan castellano.

Pero para comprender mejor esta situación es necesario ahondar en esas percepciones y actitudes lingüísticas y, para ello, elaboré una ficha extra en la que se preguntaba a los padres de familia sobre sus ideas con respecto al uso y conocimiento, tanto del castellano como del kichwa, de parte de sus hijos.

2.3. 'Castellano primero, kichwa después'

Préstese atención al siguiente fragmento:

Nuestros hijos deben aprender el castellano primero en la escuela. Escribirlo bonito. Eso ya hablan. El kichwa ya después. El castellano es lo más importante, el kichwa se aprende después. (Entrevista con don Bartolo).

Como puede apreciarse, el mismo don Bartolo, quien hacía un momento mostraba su frustración ante el hecho de que a los niños no podía hablárseles en kichwa, afirmó inmediatamente después que el castellano era lo más importante. Para los adultos, es más importante que los niños hablen castellano (y ello se revela con claridad en las encuestas) y, por tanto, han optado por no comunicarse en lengua indígena con los niños. No se trata de que los niños entiendan o no una u otra lengua;

parece haber, pues, una decisión generalizada con respecto a dicha práctica; una decisión de parte de los adultos, quienes no quieren hablarles en kichwa a sus hijos, porque, según su sentir, estos deben aprender castellano.

Cuadro 4
Valoración y actitud frente al kichwa y al castellano
 (Universo de la muestra: 6 padres y 9 madres)

		Madres	Padres
Cuán importante es que los niños tengan un buen manejo del kichwa	Mucho	3	3
	Regular	9	9
	Poco	0	0
	Nada	0	0
Cuán importante es que los niños tengan un buen manejo del castellano	Mucho	12	12
	Regular	0	0
	Poco	0	0
	Nada	0	0
La escuela debe asumir la tarea de enseñar kichwa	Sí	3	0
	No	9	12
Los padres deben asumir la tarea de enseñar kichwa	Sí	4	0
	No	8	12
La escuela debe asumir la tarea de enseñar castellano	Sí	12	12
	No	0	0
Los padres deben asumir la tarea de enseñar castellano	Sí	12	12
	No	0	0

Como puede concluirse de los resultados, en general, para los padres de familia es más importante que los niños hablen correctamente el castellano que el kichwa, aunque parece ser que, de todas formas, las madres son un poco más sensibles a la importancia de que sus hijos sepan hablar la lengua indígena. Lo que es más alarmante es que para el 100% de los padres y para los dos tercios del total de madres, el aprendizaje del kichwa por parte de los niños no es responsabilidad ni de los progenitores ni de la escuela. La pregunta es, entonces, ¿responsabilidad de quién es dicho aprendizaje? Cuando planteamos dicho cuestionamiento, ninguno de los padres de familia entrevistados a profundidad dio una respuesta y, sintomáticamente, todos hicieron alusión al hecho de que 'los niños ya no hablan kichwa.' Intentamos profundizar en esta afirmación, tocando el tema de la educación

bilingüe intercultural y nuevamente hubo una respuesta generalizada, que puede resumirse en el título del presente artículo: 'castellano primero, kichwa después.' Con ello empieza a vislumbrarse lo que es la conclusión del estudio: si se quiere cambiar de alguna forma esta situación y fomentar el empleo del kichwa, deberá trabajarse no sólo dentro de la escuela sino también desde fuera de ella. No estamos aquí simplemente ante una situación en la que la escuela se ofrece como un agente extraño que va en desmedro de la cultura de la comunidad en la que se inserta. La escuela no es por sí sola un factor de cambio cultural, desestructurador de la cultura tradicional; por el contrario, son los propios padres de familia quienes se están encargado de realizar dicha función, ya que las expectativas que tienen para sus hijos, en un país que funciona en una sola lengua hegemónica, los llevan a sentir que su lengua materna ya no es tan útil o es un signo de atraso. Es indispensable hacer un esfuerzo por comprender las valoraciones y juicios que los padres de familia han construido con respecto a la escuela. Aikman (2003) se ha encargado de explotar dichas valoraciones al interior del pueblo arakmbut, el mismo que, de manera muy similar a lo que ocurre con los comuneros de San Carlos, tiene una opinión poco favorable hacia la educación bilingüe intercultural. Aikman, con respecto a los arakmbut, afirma lo siguiente:

Para ellos la escuela es un lugar para aprender a leer y a escribir castellano y muchos de ellos no ven una razón por la cual deban ir a la escuela para leer y escribir en su propio idioma (2003: 189).

Algo similar podría estar ocurriendo con los comuneros de San Carlos, quienes no asocian escuela y kichwa, y no ven la importancia de que sus hijos aprendan una lengua que no les va a acarrear ningún tipo de beneficio social.

Es importante que los promotores de la EBI empiecen a tomar en cuenta estos aspectos, ya que si no se consideran los sentimientos de las personas que constituyen el público objetivo de sus programas; se estará imponiendo un tipo de enseñanza y no recogiendo una demanda de la propia gente. En palabras de Aikman (2003: 204):

La educación bilingüe debe presentarse como resultado de factores sociales y por ningún motivo debe ser impuesta con el fin de generar formas de comportamiento deseable en los niños.

Por otra parte, en las entrevistas con los maestros de la escuela se aprecia buena predisposición para reconocer la importancia del empleo del kichwa en el aula. Para ambos maestros, era un asunto importante y lamentaban que no se tomara en cuenta en San Carlos. Ellos reconocieron que los niños comprenden el kichwa y que su problema es más bien el de la producción. Además, ambos hicieron alusión a la manera en que se lleva la educación en otras comunidades, donde —según explicaron— la primaria tiene lugar casi en su totalidad en lengua indígena.

Son, pues, los padres de familia quienes deben reconocer la importancia del empleo del kichwa en la escuela y, por lo tanto, deben ser considerados ellos mismos como actores decisivos de todo proyecto interesado en instaurar una educación bilingüe e intercultural en la zona. Además, la situación descrita en San Carlos parece estar presente en otras comunidades del río Napo, las mismas que están empezando a abandonar el kichwa a favor del castellano.

2.4. Algunas recomendaciones: el problema de la L1 y la L2 en la escuela

La situación sociolingüística de la comunidad de San Carlos, descrita en las páginas anteriores, plantea un problema bastante claro para la implementación de un programa de educación bilingüe intercultural en la zona, lo que justamente constituye uno de los objetivos del Proyecto Frontera Selva que viene trabajando desde hace algún tiempo con la población kichwa del río Napo. El problema es el siguiente: si se habla de educación bilingüe, qué lengua debemos considerar como L1 y cuál como L2. Ya he dado las razones por las cuales considero que es complicado e inexacto afirmar que la L1 de los niños es el castellano; pero tampoco puede decirse que lo sea el kichwa. Los niños se desarrollan con ambas lenguas a la vez; pero lo que ocurre es que se hacen hablantes productivos en la primera mientras que en la segunda desarrollan solamente la capacidad de comprender enunciados: es decir que esos niños vendrían a ser bilingües pasivos y simultáneos. ¿Ahora bien, qué implicancias pedagógicas trae consigo esta situación? ¿Cómo es que la escuela bilingüe intercultural debe asumir su papel y sus responsabilidades ante educandos de estas características?

Creo que, siguiendo los postulados constructivistas (Ames 2004; Burga 2004) que han adquirido tanto prestigio en el sistema educativo nacional, es necesario partir de lo que los alumnos ya saben. Es decir que, tal como se hace con la educación en general, actualmente entendida como un proceso en el que se considera al niño como gestor de su propio aprendizaje, la adquisición de segundas lenguas debe partir de los conocimientos previos del niño. En el caso de la comunidad de San Carlos, al hablar de conocimiento previo me refiero al hecho de que los niños llegan a la escuela como bilingües pasivos que se desenvuelven en castellano con mayor soltura pero que están en condiciones de entender enunciados en kichwa. En este punto es indispensable aclarar que además de la posibilidad de que algunos niños tengan como L1 al castellano y otros al kichwa, es necesario incluir otra en la que ambas lenguas se adquieran casi simultáneamente de la forma que ya he venido proponiendo y generando una situación en la que se aprecia una gradación en lo que toca al manejo de ambas lenguas por parte del niño. Partir de una visión tan sesgada, en la que los niños tienen a una u otra lengua como L1 es perder de vista justamente esos conocimientos previos que, si bien son pasivos, poseen una enorme utilidad para la escuela. Lo que trato de decir es que, si bien el castellano es la lengua

de mayor dominio de parte de los niños observados, sus conocimientos pasivos de kichwa son esenciales para determinar los medios a través de los cuales dicha lengua debe ser incorporada al ámbito educativo. Entonces, se requiere proponer algunas líneas de acción que puedan ser válidas para emprender esta tarea; líneas de acción que rompan con la rígida división entre L1 y L2 e intenten diseñar modelos en los que ambas lenguas interactúen en la escuela de una forma que se adecúe al conocimiento lingüístico de los niños, quienes pueden llegar a la escuela con distintos grados de bilingüismo.

En San Carlos, el kichwa se introduce al aula en los días destinados al aprendizaje de la segunda lengua. Dos veces por semana (o una, en realidad) los profesores destinan unas cuantas horas de la jornada pedagógica para el aprendizaje de kichwa con los alumnos. Así, esta lengua permanece aislada de los otros contenidos curriculares, incluidos en áreas como Ciencia y Medio Ambiente, Lógico-Matemática o Personal Social. La enseñanza de kichwa se inserta dentro del área de Comunicación Integral y no sale de allí. Ése es su espacio. Así, no se aprovechan los contenidos de las otras áreas para fomentar el uso de la lengua y, cuando se trabaja con ella, los profesores se limitan a enseñar a cantar a los niños o a hacerlos copiar fragmentos escritos que ellos colocan en papelotes y son transcritos lo más fidedignamente posible por los alumnos. Una vez copiado el texto, no se establece ningún tipo de diálogo o discusión sobre el mismo ni en kichwa ni en castellano. El profesor hace que los niños lo lean en voz alta y lo traduce rápidamente para confirmar que los niños lo hayan comprendido. No se fomenta, pues, el uso de la lengua kichwa y, por el contrario, se lo trata como un elemento aislado al interior de un currículo escolar que se desarrolla completamente en castellano.

Como es obvio, este tipo de prácticas no colabora en nada con la adquisición de habilidades en kichwa por parte de los alumnos; por el contrario, como lo señala Mejía (1998), lo único que ocurre es que la situación de diglosia existente fuera de la escuela se reproduce en el ámbito del aula, ya que se afirma implícitamente que el castellano sirve para una serie de cosas (casi la totalidad del currículo); mientras que el kichwa es una suerte de estorbo en el desarrollo del aprendizaje escolar.

Partiendo del hecho de que los niños comprenden enunciados en kichwa con cierta facilidad, podría emplearse un enfoque concurrente (Cf. Mejía 1998), que se caracteriza por el uso alternado de dos o más lenguas en el salón de clase. El uso alternado de ambas deberá ser manejado con orden y coherencia por parte del maestro que, por ejemplo, podría utilizar el kichwa en determinados momentos y con fines y áreas bien especificadas. Se trata de hacer que la escuela se parezca a la realidad en la que el niño se desarrolla. No se trata, pues, de pensar que la educación bilingüe intercultural significa dar los mismos contenidos en las dos lenguas (o 'reforzar en lengua indígena', como dicen los maestros). Por el contrario, ello podría

generar un atraso en los estudiantes. Emplear la lengua indígena en áreas distintas a la de Comunicación Integral requiere necesariamente de una reflexión sobre el papel que dicha lengua desempeñará en el aula. Utilizar una lengua para ciertos fines y otra para otros no significa fomentar la diglosia en la sociedad o crear un reflejo en el aula de las relaciones de poder que las lenguas tienen fuera de ella. Significa, por el contrario, empezar a crear una escuela EBI posible, que se acomode a las expectativas de la gente que es su público objetivo y borrar la imagen de que la lengua indígena interfiere en la adecuada castellanización de los niños. Tampoco se trata de desarrollar en kichwa tareas que puedan realizarse mejor en castellano, ya que, además de ser poco funcional, ella traería problemas y generaría antipatía entre los padres.

De esta forma, el enfoque concurrente podría ser altamente productivo. Se trataría de dejar de lado la separación tan radical entre las clases en 'L1 y L2' e introducir el kichwa en los espacios correspondientes a áreas distintas a la de Comunicación Integral.

En definitiva, si se quiere revitalizar el kichwa en comunidades con un contexto sociolingüístico similar al de San Carlos, no se le debe dar el tratamiento de una segunda lengua (al menos no de la forma que se le viene dando). Afirmar que la lengua indígena es la de L2 de los niños parece equivaler, en muchos casos, a enclaustrar el uso de la lengua a algunas horas a la semana al interior del área de Comunicación Integral y ello es altamente pernicioso para la vitalidad de la lengua.

El kichwa no es la L2 de los niños en San Carlos y ello debe quedar claro; por lo tanto, la escuela no debe *enseñar* la lengua, sino sólo afianzarla y activar los conocimientos pasivos que los niños tienen con respecto a ella. Para que esto se dé, la lengua indígena debe empezar a ser usada en otras áreas y debe ser vinculada a otra clase de actividades extracurriculares. Pero, lo más importante, debemos empezar a crear modelos más flexibles de educación bilingüe intercultural, en los cuales se incorpore y se recree el bilingüismo de nuestras comunidades. Debemos aprovechar e incorporar este bilingüismo a la educación y renunciar a los modelos esquemáticos que nos obligan a trabajar con una L1 y una L2, como si no fueran posibles situaciones intermedias. Aunque todavía conocemos poco nuestra realidad sociolingüística, sabemos, por diversos estudios, que las situaciones intermedias existen y son comunes. Finalmente, sabemos, también, que sostener que una lengua indígena es la L2 de una comunidad, al no tener los métodos adecuados para enseñarlas, no significa sino recluirlas a espacios estrechos y asfixiantes que, seguramente, colaborarán con su extinción definitiva.

Bibliografía

- Aikman, Sheyla
2003 *La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Lima: IEP.
- Albo, Xabier
1998 *Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación*. L.E. López e I. Jung. *Sobre las huellas de la voz*. Cochabamba: PROEIBANDES, pp. 126-156.
- Andrade, Patricia
2003 *Desarrollo de capacidades en gestión educativa: Propuesta Metodológica para el Diagnóstico de Necesidades de Capacitación y Lineamientos de Respuesta a Nivel de Centros Educativos*. Cuaderno de Gestión Educativa N°. 4. Lima: PROEDUCA GTZ
- Cerrón-Palomino, Rodolfo
1972 *Enseñanza del castellano: deslindes y perspectivas*. Escobar, Alberto (comp.). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP.
1975 *La motosidad: instrumento de opresión*. Lingüística y educación. *Tercer Congreso de Lenguas Nacionales*. Cuzco: CBC
1981 *Aprender castellano en un contexto plurilingüe*. Lexis. Lima: PUCP. Vol V, N° 1.
- DINEBI
Propuesta de comunicación integral en contextos bilingües. Documento de trabajo.
- Fishman, Joshua
1972 *The relationship between micro and macrosociolinguistics in the study of who speaks what language to whom and when*. Harmondsworth: Penguin Books
1974 *Advances in language planning*. The Hague: Mouton.
1995 *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Garcés, Luis Fernando
1998 *El sistema de escritura unificado del kichwa ecuatoriano*. L.E. López e I. Jung. *Sobre las huellas de la voz*. Cochabamba: PROEIBANDES, pp. 115-125.
- López, Carmen
2003 *Segundas lenguas: no son lo mismo ni dan igual. Consideraciones previas a la enseñanza de castellano y lenguas indígenas como L2*. Roberto Zariquiey (ed.) *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación*, pp. 267-272.

López, Luis Enrique

- 1996 Donde el zapato aprieta: tendencias y desafíos de la educación bilingüe en el Perú. *Revista andina*. 14(2), pp. 295-384.
- 1990 El bilingüismo de los unos y de los otros: diglosia y conflicto lingüístico en el Perú. Enrique Ballón Aguirre, y Rodolfo Cerrón-Palomino. *Diglosia lingüística y educación en el Perú*. Lima: Multiservicios editoriales.

Luykx, Aurolyn

- 1998 La diferencia funcional de códigos y el futuro de las lenguas minoritarias. L.E. López e I. Jung. *Sobre las huellas de la voz*. Cochabamba: PROEIBANDES, pp. 192-212.

Mejía, Anne-Marie de

- 1996 Consideraciones metodológicas en la enseñanza aprendizaje de una segunda lengua en contextos educativos bilingües. María Trillos (Comp.) *Lenguas aborígenes de Colombia. Memorias. Educación endógena frente a educación formal*. Santa Fe de Bogotá: Centro Colombiano de Estudios de lenguas aborígenes.

Mercier, Juan Marcos

- 1979 *Nosotros los Napu-Runas/ Napu runapa rimay. Mitos e historia*. Iquitos: Publicaciones CETA.
- 1983 El kichwa del Napo. Corbera, Ángel (Comp.): Educación y lingüística en la Amazonía peruana. Lima: CAAAP, pp. 29-64.
- 1985 Tradiciones lingüísticas del alto Napo. *Amazonía Peruana*, 12, pp. 37-58.

Mercier, Juan Marcos y Gastón Villeneuve

- 1974 *Amazonía: ¿liberación o esclavitud?* Lima: Ediciones Paulinas.

Montoya, Rodrigo et al

- 2002 Límites y posibilidades de la educación bilingüe intercultural en el Perú. María Heise (ed.). *Interculturalidad: creación de un conceptos y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación y FORTE-PE, 165-179.

PEBIAN-MED

- 1989 *Nukanchipa kawsay*. Lima: 1989

Pozzi-Escot, Inés

- 1970 Norma culta y normas regionales en relación del castellano en relación con la enseñanza. *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 5. Lima, IEP.
- 1972 El castellano en el Perú: norma culta nacional versus norma culta regional. Escobar, Alberto (comp.). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP.

- 1992 Principios para una política nacional de lenguas y culturas en la educación. Godenzzi, Juan Carlos. *El quechua en debate*. Cuzco: CBC.
- 1998 *El multilingüismo en el Perú*. Cuzco, CBC.

Programa Frontera Selva-Napo

- 2003 *Programa Curricular Diversificado de educación Primaria Intercultural Bilingüe para el Pueblo Kichwa del Alto Napo*. Convenio AIDSESEP-FORMABIAP / CARE-PERÚ. Material de trabajo.

Ríos, Angélica

- 2003 Proyecto de educación amazónica rural. Educación intercultural bilingüe para el pueblo kukama-kukamiria. 1994-2001. Serie: Sistematizaciones. Iquitos: WWF-AIF/DK.

Salamanca, Jéssica

- 2003 La enseñanza del castellano como segunda lengua en Bolivia. Roberto Zariquiey (ed.) Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación*, pp. 263-266.

Vigil, Nila

- 2003 Enseñanza de castellano como lengua materna en un modelo de educación intercultural. Roberto Zariquiey (ed.) Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación*, pp. 247-262.

Vigil, Nila y Roberto Zariquiey

- 2004 *kichwa kawsankapa. Guía para la revitalización del kichwa en el río Napo*. Lima: Care Perú.

Vigil, Nila y Roberto Zariquiey (eds.)

- 2003 *Ciudadanías inconclusas*. Lima: GTZ-PUCP.

Zariquiey, Roberto

- 2003a Los castellanos del Perú y la educación intercultural bilingüe. Nila Vigil y Roberto Zariquiey (eds). *Ciudadanías inconclusas*. Lima: PUCP-GTZ.
- 2003b El Perú multilingüe de Inés Pozzi-Escot. Boletín de la Academia Peruana de la Lengua, N° 36.

Zariquiey, Roberto (ed.)

- 2003 Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación*, pp. 247-262.

Zavala, Virginia

2002 *Desencuentros con la escritura. Escuela y comunidad en los Andes peruanos. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.*

Zavala, Virginia y Gavina Córdova

2003 *Volver al desafío: hacia una definición crítica de la educación bilingüe intercultural en el Perú. Cuaderno de Trabajo 1. Lima: Ministerio de Educación del Perú (DINFOCAD) y GTZ PROEDUCA-Componente de Educación Bilingüe Intercultural.*

Zimmermann, Klaus

1994 *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística. Madrid: Iberoamericana.*

RESEÑA

Matsesën Nampid Chuibanaid - La Vida Tradicional de los Matsés de Steven Romanoff, Daniel Manquid, Fernando Shoque y David Fleck. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), 2004. 148 páginas.

He aquí un libro original que tiene la particularidad de ser una obra conjunta de un etnólogo (S. Romanoff), un profesor bilingüe (D. Manquid), un ayudante de investigación (F. Shoque) y un lingüista también competente en biología (D. Fleck). Aunque se dirige principalmente a los jóvenes matsés, con la finalidad de sensibilizarlos al modo de vida de la generación anterior a la suya, este libro no dejará de seducir a un público más amplio, para empezar, debido a su notable iconografía. En efecto, la obra está centrada sobre unas 122 fotos en blanco y negro. Todas fueron tomadas por S. Romanoff poco después de los primeros contactos, entre 1974 y 1976, en una época de transición de la historia matsés, que los más jóvenes de hoy no conocieron y que podrán descubrir aquí.

Lo esencial del texto está constituido por relatos cortos en lengua vernacular, seguidos por una traducción relativamente literal en castellano, y un resumen en inglés (a veces acompañado de algunos comentarios). No cabe duda que se debería ser trilingüe (matsés, castellano, inglés) para aprovechar plenamente de este libro, pero el conjunto es lo suficientemente rico como para que cada cual encuentre lo suyo, y a fin de cuentas, es emocionante pensar que una obra escrita en una lengua hablada por menos de 2,200 personas pueda alcanzar, como es el caso aquí, a un público lector tan diversificado.

Al contrario de la mayoría de los libros ilustrados sobre la Amazonía indígena, el atractivo de *Matsesën Nampid Chuibanaid* está lejos de reposar esencialmente sobre la mera belleza formal de sus imágenes. Por cierto, una parte de las fotos reproducidas son de una calidad notable y la emoción que emana de algunos retratos es digna de las más lindas tarjetas

postales. La mirada a la vez tierna, atenta y soñadora de esa pareja, con la mujer cortando el cabello de su compañero, no requiere comentarios (p. 83), así como esa escena de intimidad familiar en el compartimiento de la maloca (p. 108), y ni que decir de las fotos de esa mujer de edad madura provista de un adorno de lo más impresionante (p. 18), o de ese muchacho que lleva a la vez sus lentes y un grupo de hojas de palmera (p. 73). Sin embargo, la mayoría de las otras tomas no son ni más ni menos que fotografías de etnólogo: a veces movidas, superpuestas, más o menos bien encuadradas y compuestas, pero tanto más interesantes que su falta de técnica está compensada por su innegable interés documentario y por lo que revelan de la complicidad existente con los sujetos fotografiados. Las sonrisas desplegadas en las páginas 74-75 le prestarán fe.

Esa foto de un antebrazo tejiendo una palma no ganará jamás un premio por sus calidades estéticas, pero el tatuaje que muestra justifica de por sí sólo su publicación (p. 25). El vago rostro de una joven tejiendo sorprende a primera vista, pero después de alejar la mirada del lector, paradójicamente la vuelve a traer a sí y las estupendas pinturas corporales que adornan su abdomen (p. 47). Una toma presentada en p. 129 muestra un hombre escribiendo con una vestimenta y una postura poco ortodoxas: vestido a la occidental pero llevando la tradicional gorra de *huicongo*, y de barriga sobre el tronco de un árbol. Técnicamente, la foto deja que desear. La fuerza que surge de ella, sin embargo, no se ve disminuida por esto.

La articulación entre las fotos y el texto constituye, sin lugar a dudas, una de las claves del éxito de este libro. Es verdad que, a veces, podríamos lamentar que las imágenes no tengan leyendas individuales. Un texto sobre unas lanzas (p. 67-68+), por ejemplo, está ilustrado por unas fotos de arcos y flechas, y la situación de los diferentes tipos de canastas no está mucho más clara. Aunque diferentes pasajes del libro sacan a relucir la importancia de los perezosos (*bradypus didactylus*) en la vida cotidiana y ritual de los matsés, no sé si todos los lectores podrán darse cuenta que este animal puede ser visto en ciertas fotos, por ejemplo p.115 y p.128, en donde, al principio solo se ve a una niña sonriente y un personaje enmascarado caminando de espalda. Dicho esto, en la mayoría de los casos, el texto y las fotos están estrecha y elegantemente intercalados.

Desde una perspectiva más propiamente etnológica, el interés de esta obra reposa sobre los datos empíricos que alrededor de las diversas descripciones. Que yo sepa, algunas informaciones – relativas a las relaciones entre el tatuaje y la guerra (p.74), a las precauciones sobre de la caza del perezoso (p.96) o de los roedores (p.67), a las prohibiciones alimenticias (p. 97-8) y sexuales (p. 53), al papel particular de las viudas para la producción de armas (p. 59-65) – son publicadas por primera vez, así como la compleja receta del *buid* (pegamento para hacer flechas) (p. 63-66), o las instrucciones sobre la manera de disponer convenientemente las plantas medicinales una vez que se ha acabado el tratamiento (p.123). ¿Dónde más sino en este libro podemos aprender, entre otros ejemplos, que “la medicina de un sapo que canta con voz fina tiene más efecto” (p.120), o que el adorno del labio de las mujeres está a veces compuesto “del tallo de la planta joven del árbol shiringa” (p.175)? ¿Dónde más podemos percibir que la pareja lexical *cháshu / shashu poro* (venado / mano de mortero) que se encuentra en otras lenguas pano, corresponde en matsés al extraño duo *senad / senad podó* (venado / mano de venado) (p.102)? Los datos sobre las prohibiciones oculares están dispersas un poco por todo el texto (pp. 37, 61, 94, etc.), pero forman un conjunto muy instructivo, que nos informa, entre otras cosas, sobre las razones por las cuales solamente los jóvenes pueden utilizar las plumas de los rapaces o los carroñeros para adornar sus flechas.

Al fin de cuentas, al terminar de leer esta obra, uno se da cuenta que tanto el texto como las imágenes colocan tantas nuevas preguntas como aportan nuevas respuestas. ¿Pero no es éste un traspiés con éxito?

Philippe Erikson
Universidad Paris X-Nanterre

Traducido del francés por Luisa Elvira Belaunde

NOTA SOBRE LOS AUTORES

- BELAUNDE, LUISA ELVIRA : Universidad Nacional de San Marcos
- EGLÉE L. ZENT : Centro Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela
- FEATHER, CONRAD : Universidad de St. Andrews, Escocia
- FLECK, DAVID : Universidad de La Trobe, Australia
- GONÇALVES, MARCO ANTONIO : Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil
- GOW, PETER : Universidad de St. Andrews, Escocia
- LAGROU, ELS : Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil
- LIMA. TÂNIA STOLZE : Universidad fulminense, Brasil
- OVERING, JOANNA : Universidad de St. Andrews, Escocia
- PELUSO, DANIELA : Universidad de Kent, Inglaterra
- SANTOS GRANERO, FERNANDO : Smithsonian Institute, Panamá
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO : Museo Nacional, Río de Janeiro, Brasil
- ZARIQUIEY, ROBERTO : Pontificia Universidad Católica del Perú

AMAZONÍA PERUANA
se terminó de imprimir en diciembre de 2007
en los talleres de *Códice ediciones S.A.C.*
Galicia 190, Urb. Higuera, Surco
Telf. 273-2055
Lima - Perú



Joanna Overing	La descolonización de la intelectualidad
Luisa Elvira Belaunde	Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro
Tânia Stolze Lima	El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología tupí
Eduardo Viveiros de Castro	La Selva de Cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos
Eglée L. Zent	El Yo-Cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los jodí, Guayana
Daniela M. Peluso	Los «sueños de nombre» de los sonenekuiñaji: una mirada desde el perspectivismo multinatural
Marco Antonio Gonçalves	Personalidad y procesos de subjetivación en una ontología amazónica
Fernando Santos Granero	Almas sensuales: modos incorpóreos de sentir y conocer en la amazonía indígena
Els Lagrou	Identidad y alteridad desde la perspectiva cashinahua
Luisa Elvira Belaunde	Fuerza de recordar, hedor de olvidar: hematología amazónica, venganza y género
Conrad Feather	Moverse para olvidar: la vida inquieta de los nahua
Peter Gow	La ropa como aculturación en la amazonía peruana
David W. Fleck	¿Quiénes eran los Mayoruna (Morike) de Tessmann?
Roberto Zariquiey Biondi	'Castellano primero, kichwa después'. Las actitudes lingüísticas de los kichwas del río Napo y sus consecuencias. Un estudio de caso: La Comunidad de San Carlos