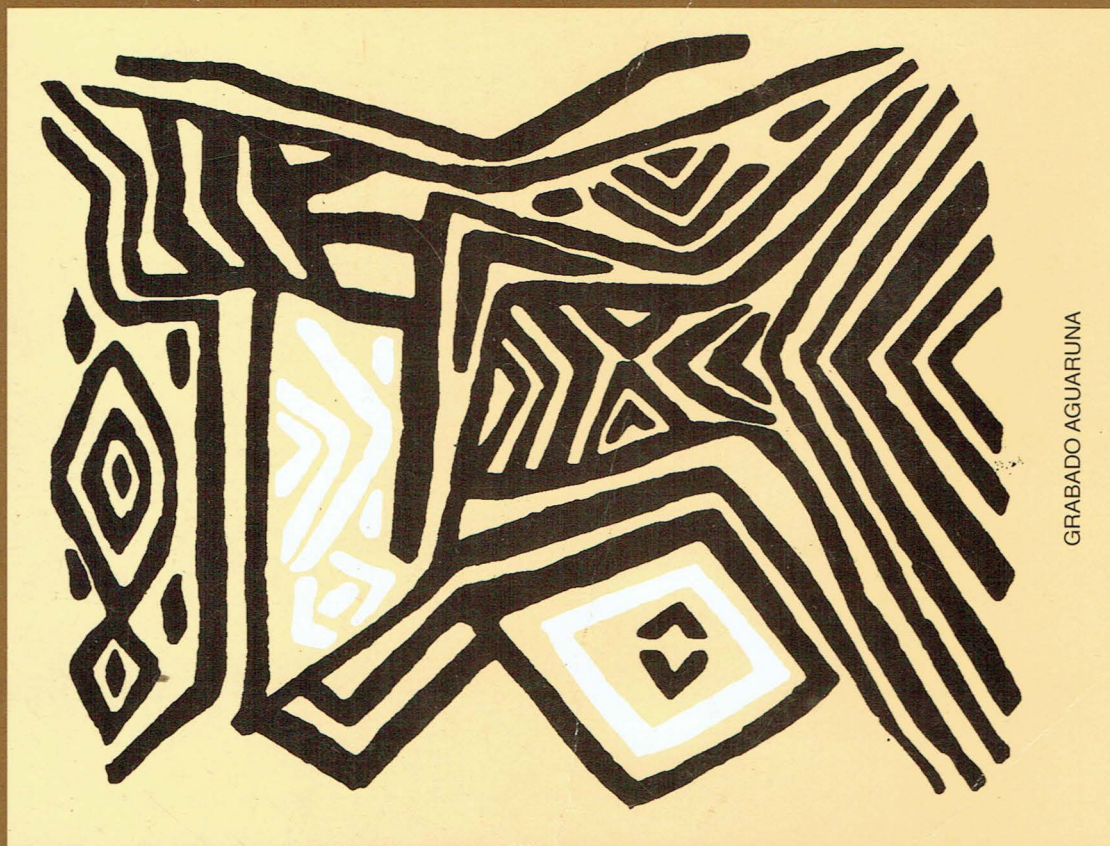


# AMAZONIA

---

# PERUANA

N° 28 - 29 Diciembre 2003



GRABADO AGUARUNA

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

# AMAZONÍA PERUANA

28-29

ISSN 0252-886X  
Diciembre 2003

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. Coordinador de la Maestría en Estudios Amazónicos UNMSM

**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)

**SUPERVISIÓN EDITORIAL**

**Manuel Cornejo**

© CAAAP

Dirección:

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

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

Todos los derechos reservados

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

# INDICE

## TEMÁTICA

|   |     |
|---|-----|
| Fuentes naturales <i>versus</i> fuentes antropogénicas de la biodiversidad amazónica: la continua búsqueda de El Dorado<br><i>B. J. Meggers</i> | 7   |
| La inmanencia del enemigo<br><i>Eduardo Viveiros de Castro</i>  | 41  |
| Míronti y los guerreros embarazados: Relaciones de género en dos ritos Asháninka<br><i>Jaime Regan</i>  | 73  |
| ¿Por qué el humor hace reír?<br>Humor, amor y modestia ritual en la lírica amazónica<br><i>Alexandre Surrallés</i>                              | 87  |
| Variabilidad y cambio en los nombres personales en una sociedad indígena amazónica<br><i>Daniela M. Peluso</i>                                  | 103 |
| “Yo solita haciendo fuerza”: Historias de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía Peruana<br><i>Luisa Elvira Belaunde</i>                    | 125 |

“Sinchiruna Míriko”. Un canto medicinal del *Ayamaska*  
en la Amazonía Peruana 147  
*Bernd Brabec*

Aspectos de la cosmovisión kukama-kukamiria 189  
*Roxani Rivas Ruiz*

Intercambios en litigio:  
Peonaje por deuda y políticas de movilidad social entre  
los Urarina 207  
*Michelle McKinley*

### **AVANCES DE INVESTIGACIÓN**

Aproximación al reglamento interno de las comunidades  
nativas aguaruna del Alto Mayo: La codificación del derecho  
consuetudinario. 243  
*Connie Gálvez Revollar*

### **RESEÑAS**

An Amazonian Myth and its History de Peter Gow 271  
*Por: Diego Villar*

La Merma Mágica de Jacques Tournon 287  
*Por: Diego Villar*

Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in  
an Amazonian Society de Beth A. Conklin 293  
*Por: Els Lagrou*

**NOTA SOBRE LOS AUTORES** 301

# FUENTES NATURALES VERSUS FUENTES ANTROPOGÉNICAS DE LA BIODIVERSIDAD AMAZÓNICA: LA CONTINUA BÚSQUEDA DE EL DORADO

B. J. Meggers

**D**urante los dos primeros siglos después del descubrimiento de las Américas, miles de europeos perdieron sus fortunas, su salud, y hasta sus vidas buscando El Dorado, motivados por la codicia, entusiasmados por noticias de los indios, e inamovibles ante el fracaso de sus predecesores (Hemming 1978). Al final del siglo XVII, la búsqueda fue abandonada y el lago Parima fue borrado de los mapas. La autora sostiene en este artículo que, después de tres siglos de adormecimiento, el mito está siendo revivido por algunos antropólogos bajo la forma de vívidas descripciones de poblaciones urbanas del pasado con poderosos gobernantes que controlaron la manufactura y el comercio del oro a través del norte de Sud América.

**D**uring the first two centuries after the discovery of America, thousands of Europeans lost their fortunes, their health and even their lives looking for “El Dorado”, motivated by greed, invigorated by the tales of the Indians, and undaunted by the failures of their predecessors (Hemming 1978). At the end of the 17<sup>th</sup> century, the search was abandoned and Lake Patima was erased from the maps. In this article the author sustains that, after three centuries of oblivion, the myth is being revived by some anthropologists by means of lively descriptions of urban populations of the past with powerful rulers that controlled the manufacture and commerce of gold throughout northern South America.

## 1. INTRODUCCIÓN

La preocupación, cada vez mayor, que las actividades humanas puedan estar produciendo cambios impredecibles, y muchas veces indeseables, en la biota y el clima, está estimulando esfuerzos para documentar las dimensiones de estos cambios y revertir su impacto. Pero una serie de obstáculos surgen en el camino debido a diferencias de percepción, motivación, especialización, educación, metas, y otros, entre las partes interesadas; así como debido a la falta de datos integrales y representativos, y la insuficiente interacción entre biólogos, ecólogos, climatólogos, geólogos y antropólogos. Además, es frecuente que aquellos especialistas que intentan integrar datos de diversos tipos suelen tener más confianza en la información producida por disciplinas distintas de la suya.

Factores como éstos han llevado a propuestas de interpretación contrarias sobre el origen y funcionamiento de los ecosistemas amazónicos, y sobre su vulnerabilidad ante la intensiva explotación por el ser humano. Los biólogos no concuerdan entre sí sobre cual es la importancia relativa de las fluctuaciones climáticas, las barreras geográficas y ecológicas, y el remodelamiento ambiental, para la creación de la mayor biodiversidad del planeta. Los antropólogos, por otro lado, también están divididos y cuestionan el potencial de los bosques húmedos tropicales para la explotación sostenible intensiva; mientras que una facción rechaza la existencia de cualquier obstáculo intrínseco, la otra señala que las prácticas indígenas implican limitaciones ambientales. Estas incertidumbres son aprovechadas por personas con intereses políticos, desarrollistas y comerciales, para negar los impactos adversos de sus actividades y para recusar la necesidad de actuar con moderación. Conflictos de este tipo existen en diferentes grados en todo el planeta, pero la magnitud del bosque amazónico y la tasa avanzada de deforestación, hacen que la solución de estas diferencias sea la principal preocupación en el caso de la Amazonía. En las siguientes páginas, voy a recalcar algunas de las discrepancias en la interpretación de datos que deben de ser resueltas si queremos adelantar nuestra comprensión del génesis, el funcionamiento y la vulnerabilidad de esta notable región.

## 2. CARACTERÍSTICAS SIGNIFICATIVAS DEL AMBIENTE AMAZÓNICO

Los bosques húmedos amazónicos se extienden sobre un área mayor que la de cualquier otra formación similar en la tierra. Su posición ecuatorial minimiza las diferencias de temperatura y de pluviosidad estacionales, y provee continuamente calor y condiciones húmedas para el crecimiento de las plantas. Estos beneficios son contrabalanceados por la excepcional deficiencia de nutrientes en el suelo, la cual es a su vez compensada por un sistema de reciclaje que combina una variedad de decompositores y plantas con diferentes necesidades nutricionales. La distribución dispersa de árboles de la misma especie crea un cuello de botella para los vertebrados terrestres, combinando baja concentración y abundancia de recursos de subsistencia, lo cual limita el tamaño, densidad y diversidad de estos vertebrados. Por otro lado, la capacidad de la vegetación en la absorción de agua maximiza la toma de nutrientes solubles a costo de empobrecer la base de la cadena alimenticia acuática en los ríos que drenan la topografía lixiviada de los escudos de Guayana y Brasileiro.

Aunque existe una diversidad de hábitats locales, éstos pueden ser asignados a dos ecosistemas principales: 1) la várzea o llanura inundable del río Amazonas y sus afluentes nacidos en los Andes y, 2) la tierra firme, que representa el 90% restante de las tierras bajas dominadas por suelos empobrecidos y ríos pobres en nutrientes. Las adaptaciones de la flora de tierra firme para hacer frente a la variabilidad anual de tiempo, duración e intensidad de las lluvias, generan incertidumbres de subsistencia para la fauna. Igualmente, el mayor potencial de la várzea para la explotación humana intensiva se ve disminuido por las fluctuaciones del régimen de las inundaciones que, con intervalos impredecibles, agotan las fuentes de subsistencia tanto silvestres como cultivados, sin que este efecto pueda ser contrabalanceado por el almacenamiento de comestibles.

Estas restricciones ambientales deben de ser minimizadas o neutralizadas para lograr el aprovisionamiento sostenible de alimentos indispensa-



ble para la permanencia de poblados y la concentración de población, las cuales a su vez, son requisitos para la emergencia y el mantenimiento de la complejidad socio-política. Esta correlación tiene importantes implicancias para el futuro de la Amazonía. Si, por un lado, en la época anterior al contacto europeo, existían civilizaciones urbanas que podían mantenerse con recursos locales, el nivel de densidad de población requerido podría ser restablecido hoy en día. Si, por otro lado, los pequeños y dispersos poblados de indígenas que han sobrevivido hasta el presente están optimizando la explotación sostenible de los recursos, entonces el futuro es muy diferente. Por lo tanto, el grado en que los amazónicos pre-colombinos consiguieron con éxito moderar las restricciones ambientales, es un asunto de importancia mucho mayor que una cuestión meramente académica.

### **3 EVIDENCIAS PARA DENSAS POBLACIONES PRE-COLOMBINAS**

Los defensores de la existencia de una densidad poblacional y complejidad política en la Amazonía pre-colombina que “igualaba y hasta excedía” aquella de la Europa del siglo XVI (Whitehead 1994), no solamente en la várzea sino también al interior de la Guayana, basan sus interpretaciones sobre los mismos datos biológicos, ecológicos, etnohistóricos, arqueológicos y etnográficos utilizados para formular evaluaciones diferentes por especialistas provenientes de cada una de estas disciplinas. Paso ahora a mostrar ejemplos de algunos desacuerdos en la evaluación de los datos, subrayando en particular el aporte de los antropólogos.

#### **3.1 LA EVIDENCIA BOTÁNICA**

Hecht y Cockburn (1989) consideran que el bosque de palmeras babasú es antropogénico y concluyen que “gran parte de la selva amazónica puede reflejar la intercesión del ser humano”. Siguiendo esta línea de pensamiento, la existencia de grandes y uniformes conjuntos de bambú y extensas áreas con vegetación de caatinga lleva a Balée (1989) a estimar que “por lo menos 11.8% del bosque de tierra firme en la Amazonía brasilera es de

origen cultural arcaico". Este autor también considera que el bosque de lianas de la Amazonía oriental es "un residuo tardío sucesional de culturas anteriores", a pesar de que sus informantes Araweté y Asuriní consideran que este bosque es primario (Balée y Campbell 1990). Este punto de vista indígena es compatible con la observación de Gentry, quien sostiene que los bosques de liana africanos "tienden a concentrarse donde en los neotrópicos podría considerarse una transición del bosque húmedo al seco, exactamente donde se encuentran los bosques neotropicales más ricos en lianas" (Gentry 1993; Nelson 1994).

Puesto que se ha demostrado que los elefantes africanos pueden transformar bosques en savanas en 10 años con una densidad de 1/km<sup>2</sup>, Cooke y Ranere (1992) sostienen que los humanos podrían haber obtenido un resultado similar con una densidad de 1/milla<sup>2</sup>. Sin embargo, la concentración de estas formaciones presumiblemente no-naturales en las márgenes de los bosques húmedos, es compatible con perturbaciones creadas por los primeros colonos europeos, más bien que con aquellas hechas por grupos indígenas. Los humanos no son responsables por el hecho de que las palmeras y pastizales tienen la capacidad de mantener grandes concentraciones de una sola especie resistentes a enfermedades, en contraste con la mayoría de plantas tropicales. Por otro lado, el crecimiento rápido de palmeras bajo condiciones excepcionales de calor y lluvia en la región de Riobamba en el sureste del Perú durante el otoño de 1997, que excedió de lejos el de otros años, sugiere que repetidos episodios de este tipo podrían haber producido los extensos bosques de palmeras del sudoeste de la Amazonía (Abelardo Sandoval, comunicación personal).

El origen del carbón encontrado en los suelos debajo de bosques normalmente no inflamables, es otra fuente de desacuerdo. Mientras que los antropólogos han atribuido al ser humano el aumento de carbón granulado y de tasa de vegetación secundarias y de especies de malezas en muestras de polen de las tierras altas de Panamá ca. 11,500 B.P. (Piperno *et al.* 1990; Ranere 1992); los biólogos han interpretado cambios similares en la flora de los Andes orientales del norte peruano como una respuesta natu-

ral frente al aumento de la aridez (Hansen y Rodbell 1995). La ausencia de artefactos paleo-indígenas para cortar árboles, la escasez de sitios de habitación fuera de refugios rocosos, la incapacidad de los grupos de cazadores recolectores de crear aperturas en el bosque, así como el hecho de que varios grupos de horticultores sobrevivientes afirman que antes de acceder al uso de hachas de metal, sus jardines tenían menor tamaño (Colchester 1984; Hill y Kaplan 1989) brindan apoyo a la tesis de las causas naturales de las perturbaciones. El gran esfuerzo que se necesita para talar árboles con hachas de piedra, ha llevado a ciertos autores a cuestionar la antigüedad de la agricultura de roza y quema (Denevan 1992).

Por lo general, los biólogos parecen considerar la tesis que atribuye la configuración de los bosques húmedos a la actividad humana como poco convincente, dado lo que se sabe hoy en día sobre las respuestas de la vegetación ante las perturbaciones naturales (Bailey *et al.* 1991), y la prueba que incendios catastróficos suceden solamente en los bosques húmedos sujetos a sequías severas (Leighton y Wirawan 1986; Turcq *et al.* 1998) y vientos destructores (Goldmaner 1991; Nelson 1994). Trabajos experimentales en la Amazonía norte indican que bajo condiciones climáticas normales, cuando la humedad relativa excede 65% (Uhl *et al.* 1988), los incendios no se propagan de las aperturas al denso dosel adyacente. El hecho que las actividades de los humanos sólo hubieran podido ser realizadas con éxito bajo circunstancias que favorecen la propagación natural de los incendios, hace que la explicación antropogénica sea “una hipótesis poco plausible” (Russell y Forman 1984).

La ocurrencia de incendios naturales genera preguntas sobre sus consecuencias ecológicas y su impacto sobre las comunidades humanas. En las tierras bajas, las discontinuidades trans-amazónicas encontradas en las secuencias arqueológicas muestran una correlación con los grandes acontecimientos del fenómeno del Niño de los últimos dos milenios, los cuales implicaron repetidos cambios de ubicación de las poblaciones de horticultores semi-sedentarios. El ímpetu más inmediato para la dispersión de la población provenía del agotamiento de los recursos de subsistencia locales debi-

do a las sequías (Meggers 1994), las cuales eran agravadas en caso de un incendio forestal. Con respecto a esto, los pocos testimonios que he encontrado sobre acontecimientos contemporáneos similares, aunque de menor envergadura, son instructivos.

Por ejemplo, el nivel de pluviosidad relativamente bajo de la Amazonía nor-central hace que esta región sea particularmente susceptible a conflagraciones catastróficas. Durante El Niño de 1912, un incendio de varios meses causó la muerte de centenares de caucheros en la cuenca del río Negro (Carvalho 1952; Sternberg 1987). En 1926, en esta misma región los incendios duraron más de un mes, matando animales, aves y hasta peces. En 1972, los incendios producidos por la sequía destruyeron los huertos de los Yanomami en la frontera entre Brasil y Venezuela, forzando a los indígenas a abandonar sus pueblos y sobrevivir a base de alimentos silvestres por un año (Lizot 1974). Los incendios devastadores del ENSO de 1998, que tal vez se asemejen a la intensidad de los mega-fenómenos del Niño pre-históricos, recibieron la atención de los medios de comunicación. Un aviso de prensa de *Associated Press* del 1 Abril informa que, en Rondonia, 13,000 millas<sup>2</sup> fueron carbonizadas acarreado pérdida de cosechas, ganado y casas, falta de alimento y agua y enfermedades respiratorias, polución por humo, y un calor insoportable.

El impacto de la acción de las poblaciones indígenas sobre el paisaje debe ser estimado en contexto juntamente con el impacto de la acción de otras fuentes de perturbación, tanto humana como no-humana. Contrariamente a los recientes invasores europeos, los indígenas han experimentado por lo menos diez milenios de co-evolución con el resto de la biota, durante los cuales los grupos que no lograron desarrollar una relación sostenible con el entorno, no sobrevivieron. Las poblaciones indígenas aumentaron la distribución de algunos tipos de plantas y afectaron la densidad de otras; sin embargo, no existe suficiente evidencia para decir que su comportamiento fue más perjudicial ecológicamente que el de otros organismos (Janzen 1983). Al igual que estos organismos, es probable que los humanos hayan sido víctimas más bien que perpetradores de las alteraciones ambientales.

### 3.2 LA EVIDENCIA ETNOHISTÓRICA

Roosevelt sostiene que “Las fuentes sobre la Gran Amazonía contienen evidencias indiscutibles a favor de la existencia de sociedades regionales muy pobladas, comparables a los señoríos complejos y los pequeños estados de otras partes del mundo” (1993). “Algunas culturas amazónicas tenían territorios de decenas de miles de kilómetros<sup>2</sup>, mayores que aquellos de muchos estados prehistóricos reconocidos”. Sólo en Marajó, Roosevelt estima que “la población podría haber sido hasta de un millón de personas, y la densidad podría haber sido tan alta como de 50 personas por kilómetro<sup>2</sup>” (1991). Whitehead sostiene que “los señoríos se desarrollaron tanto en las áreas inter-fluviales como en las llanuras inundables”, y que, especialmente en el interior de la Guayana, “estamos tratando con civilizaciones de complejidad considerable, posiblemente hasta proto-Estados”. Este autor propone la existencia de “una poderosa red política que atravesaba las cuencas de desagüe del Amazonas y del Orinoco en el área de Sierra Acarai/Tumuc Humac, uniendo a los ríos Corentyn y Berbice con el Parú y el Trombetas”, la cual controlaba la manufactura y el comercio de objetos de oro, así como otras formas de comercio transguayanés (Whitehead 1991, 1994).

En contraste con estos arqueólogos, desde hace mucho tiempo los historiadores se han negado a dar credibilidad a las crónicas tempranas. A principios del siglo XX, Rothery (1910) observaba lo siguiente:

*“El europeo del siglo XV estaba dominado por el espíritu griego. Se fue al occidente, no para descubrir un nuevo mundo, sino para encontrar un atajo para la India, con sus riquezas ilimitadas y todas sus maravillas y monstruos, tal y como lo habían escrito los antiguos. Sueños de la perdida Atlantis, la estupenda isla continente, casa de los campos Eliseos, los cuales habían formado en la imaginación un puente misterioso y dorado entre el África y la India, era una*

*obsesión constante para ellos. En consecuencia, es bastante natural que los exploradores de varios países, pero especialmente de aquellos con cercanía y estímulo intelectual de las civilizaciones árabes, hayan visto las cosas de manera distorsionada, resultado de ideas preconcebidas, infalible credulidad y abundante superstición”.*

Esta evaluación es reafirmada por Gheerbrant (1992):

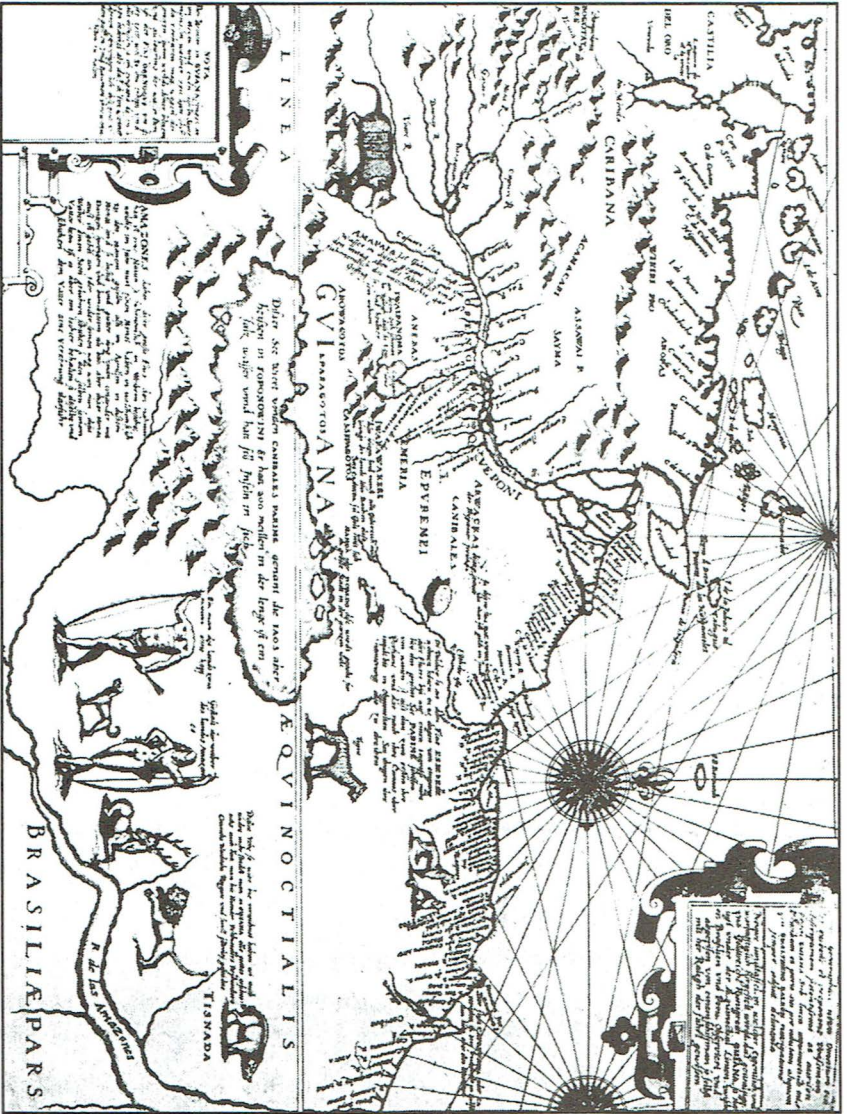
*“Los primeros europeos que pusieron pie en la Amazonía dejaron su imaginación correr libremente y sostuvieron ver y oír todo lo que hasta entonces solamente habían imaginado sobre la base de todo tipo de escritos, desde Plinio a Herodoto, desde las palabras de los narradores árabes hasta los escritores mogul, desde los cuentos de las hazañas de los caballeros hasta las hagiografías medioevales. Pocas veces la realidad y la fantasía se han complementado tanto y tan bien”.*

Rápidamente, las predisposiciones de la mitología griega se unieron al mito de El Dorado, estimulando rumores sobre un reino fabuloso, cuya capital quedaba a las orillas del vasto lago salado Parima en el centro de las Guayanas. Allí, las amazonas vivían en edificios de piedra, vestían ropas de lana, criaban “carneros” y – lo más importante – controlaron grandes cantidades de oro. La leyenda de El Dorado:

*“se convirtió en una de las quimeras más fabulosas de la historia, una leyenda que atrajo a miles de hombres duros hacia expediciones desesperadas” (Hemming 1978).*

A pesar de los repetidos fracasos de los intentos para confirmar su existencia, el lago Parima fue dibujado en los mapas hasta finales del siglo 18, una situación que ha sido descrita como “de lejos uno de los engaños mayores y más persistentes perpetrados por los geógrafos” (fig.5.1; Gheerbrant 1992, cf Ales y Pouyllau 1992).

Figura 1. Mapa de las Guayanas elaborado por Sanson d'Abbeville, publicado en 1734, mostrando la mítica Laguna Parima (Según Alés y Pouyllau 1992, Fig. 10).



La credibilidad otorgada por los antropólogos a los relatos de los primeros exploradores en la Amazonía contrasta con el escepticismo con el que generalmente los antropólogos han tratado los testimonios en primera persona provenientes de otras regiones. Por ejemplo, Conaty (1995) sostiene que la visión del mundo masculino europeo “ha sesgado significativamente nuestra comprensión de las culturas indígenas de los Blackfoot de los siglos XVII, XVIII y XIX”. Según Schrire (1984) “es instructivo reconocer cuan persistentemente los estudiosos aún aceptan el mensaje de los dibujos históricos sin cuestionarlos”, un tema reiterado por Trigger (1976) con respecto a los Huron de la América Nor-Oriental y por Smith (1960) con respecto al Pacífico Sur. Usando información arqueológica reciente, Lorenz (1997) muestra que el grado de autoridad que había sido atribuida de los jefes natchez es en realidad menor; y Lightfoot (1995) mantiene que

*“si todo estudiante de arqueología norteamericana entendiese mejor los sesgos y las limitaciones de las diferentes fuentes de documentos escritos, la mayoría de los más flagrantes abusos de analogía histórica directa pararía, y se evitaría dar privilegio a los documentos escritos sobre los materiales arqueológicos”.*

Finalmente, Galloway (1992) subraya “la ingenuidad arqueológica ante los documentos escritos”, y advierte que algunos autores:

*“escribieron cuentos para auto-justificarse y vanagloriarse; no era necesario que retrataran los lugares a los que fueron ni la gente a la que vieron de manera exacta – bastaba con que lo hiciesen convincentemente”.*

¿Por qué estos criterios no son aplicados para evaluar la credibilidad de las primeras descripciones europeas de la Amazonía, especialmente de las Guayanas? Existe amplia información obtenida por las investigaciones arqueológicas en los ríos que nacen en el escudo de las Guayanas, en los estados brasileros de Pará (Meggers y Evans 1957; Chmyz, pers. com.; Miller *et al.* 1992) y Roraima (Ribeiro *et al.* 1996; Miller, com. pers. 1998), en el bosque del alto Essequibo y la savana Rupununi del escudo guayanés (Evans y Meggers 1960; Williams 1979, 1985) y a lo largo del alto Orinoco, Ventuari, Maniapiare,



y Casiquiare del sur venezolano (Evans *et al.* 1960; Cruxent, com. pers.). Estos relatos describen sólo sitios habitacionales compatibles con pequeños poblados semi-sedentarios, sin indicación de especialización ocupacional ni de organización social jerárquica. La única evidencia de metalurgia es un adorno típico del estilo Tairona del norte colombiano, recogido del río Mazuruni (Whitehead 1990; Meggers 1995a). Por otro lado, los estudios etnográficos confirman la existencia en el presente de comunidades autónomas unidas por redes de intercambio basadas sobre relaciones igualitarias y no sobre la coerción de elites (Colson 1985; Arvelo-Jiménez y Bjord 1994). Además, estudios ecológicos sobre la región del alto río Negro del sur venezolano indican que el fuego era una fuente de perturbación del bosque más importante que la actividad humana y que la capacidad de carga de la tierra está limitada por la escasa disponibilidad de proteínas (Clark y Uhl 1987).

### 3.3 LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA

Dos tipos principales de evidencia arqueológica han sido citados a favor de la existencia de grandes poblaciones sedentarias en la Amazonía durante el periodo pre-colombino: 1) construcciones de barro y 2) sitios habitacionales de varias centenas de metros de extensión a lo largo de las orillas de los ríos. Ambas están sujetas a interpretaciones contrarias de sus implicaciones sociales y de asentamiento.

#### 3.3.1 Construcciones de barro

Según Roosevelt, “la escala y extensión de las construcciones de barro y sitios de ocupación son extraordinarias”, “cubriendo centenas de kilómetros<sup>2</sup>”, lo que implica que “mucho de la topografía de las tierras bajas es hecha por el hombre” (Roosevelt 1993). En Marajó “hay tantos sitios marajoara que una vida entera no sería suficiente para visitar y muestrear todos los sitios conocidos” (Roosevelt 1991). Las pruebas llevadas a cabo en los 2 m. superiores de Tesos dos Bichos indican que “las ocupaciones en los terraplenes eran densas y continuas” (Roosevelt 1991) y que:

*“la población estimada para los pequeños terraplenes podría ser entre 300 a 500, de más de 1000 para terraplenes más grandes, y de varios miles o más para los sitios incorporando varios terraplenes. Si los sitios reportados son solamente una fracción de los que existen, la población podría haber sido hasta de un millón de personas” (Roosevelt 1991).*

Sin embargo, los datos arqueológicos no corroboran estas afirmaciones. Primero, con la excepción del Ecuador oriental, solamente se han encontrado terraplenes artificiales en las tierras bajas bolivianas y los llanos occidentales del Orinoco, donde las condiciones oscilan estacionalmente entre inundación y sequía, y donde la vegetación dominante es de savana. Segundo, no ha sido demostrado que todos, ni siquiera la mayoría, de los terraplenes en estas localidades fueran construidos simultáneamente y ocupados continuamente. Por el contrario, las pocas excavaciones que se han hecho en Marajó indican que la ocupación era temporal y espacialmente discontinua, y que algunos terraplenes fueron usados principalmente o exclusivamente como cementerios (Meggers y Evans 1957). Tercero, los experimentos llevados a cabo en América del Norte hace más de un siglo muestran que la cantidad de trabajo necesario para producir terraplenes grandes “no sobrepasaba la industria común de los salvajes” (McCoy 1840; también Carr 1883; Krause 1995). Las observaciones y experimentos han mostrado también que la construcción y mantenimiento de terraplenes y campos drenados estaban dentro de las capacidades de pequeños grupos familiares (Heider 1970; Clay 1988; Dillehay 1990; Erickson 1992; Graffam 1992).

Hasta las construcciones de piedra del tamaño alcanzados por los Maya estaban dentro de la capacidad de poblaciones relativamente pequeñas (Erasmus 1965). En Copán, por ejemplo, el cálculo del tiempo necesario para extraer, transportar y colocar las piedras y el relleno indica que “el Templo 1 podría haber sido construido por 130 personas, cada cual trabajando 100 días durante 7 estaciones secas consecutivas” (Webster and Kirker 1995). La población máxima en Tikal, en donde las pirámides, plataformas y otras construcciones han sido distribuidas sobre unos 120 km<sup>2</sup>, ha sido estimada entre 40,000 (Haviland 1972) y 72,000 (Willey 1989). Las múltiples excavaciones

extensas en Cahokia, que cubre 6.5 millas<sup>2</sup> y que consiste en más de 100 terraplenes, incluyendo la más grande de América del Norte, han permitido disminuir el estimado de población aprox. 10,000, y a redefinir la organización social en términos de señorío o cacicazgo (William 1991; Miller 1998).

Mientras que en la Amazonía, los autores sugieren un tamaño de las poblaciones prehistóricas cada vez mayor, en otras zonas, los estudiosos están disminuyendo el tamaño estimado en base a técnicas de documentación detallada de los espacios de habitación, fuentes de agua, productividad de subsistencia y otras variables. Por ejemplo, aplicando estas técnicas al caso de Xculoc en Campeche, el número estimado de habitantes ha disminuido de 30 a 50%, lo que sugiere que “la mayoría de los estimados de la población maya hechos durante los últimos 20 años deben de ser reexaminados” (Becquelin y Michelet 1995). Se ha llegado a conclusiones similares en los casos de la ciudad maya de Tikal (Webster 1997) y de la población en el siglo XVI en la cuenca de México y el valle de Teotihuacán (Sanders 1992). En Egipto, en donde los estimados anteriores llegaban al orden de 20 millones, ahora los expertos concuerdan que una población de 6 millones “debe de ser vista como lo más próximo al máximo y podría haber sido alcanzada solamente en raros períodos” (Hassan 1994). También están siendo revisados y disminuídos los estimados extrapolados del exterminio de la población post-contacto en las Américas sobre la base de evaluaciones más detalladas del impacto de las enfermedades traídas por los europeos (Snow 1995).

También debe tomarse en consideración la existencia de procesos naturales de origen biótico y abiótico que producen terraplenes y camellones regularmente distribuídos en el espacio. Por lo tanto, es necesario ser precavido antes de atribuir todos estos rasgos a la iniciativa humana, especialmente cuando se encuentran en las tierras húmedas y las savanas tropicales. Por ejemplo, los micro-terraplenes producidos por la competencia entre el bosque de la savana y las comunidades vegetales de los pastizales abiertos en el pantanal brasileiro “suelen mostrar una notoria regularidad espacial cuando son vistas desde el aire” (Ponce y Da Cunha 1993). En la pampa central argentina, los roedores construyen terraplenes de 30 m de diámetro

y 3 metros de altura, que son distribuidas uno a uno, en grupos irregulares o en cadenas de más de 250 m. de largo y con una densidad de hasta 20/ha (Cox y Roig 1986). Las termitas de las llanuras inundables también producen terraplenes regularmente distribuidos en el espacio (Oliveira filho 1992). Igualmente, “rizos” paralelos creados por la variación del crecimiento de pastizales (Hills 1969) y perfiles fósiles producidos por la acción de la playa (Watters 1981) pueden ser confundidos con camellones degradados (fig. 5.2 ; Klausmeier 1999). Finalmente, el uso oportunista de terraplenes naturales para la habitación también puede dar la impresión de construcciones artificiales. Todas estas consideraciones corroboran la idea que la existencia de sustanciales construcciones de barro no implica necesariamente la existencia de poblaciones grandes, sedentarias y jerárquicamente organizadas.

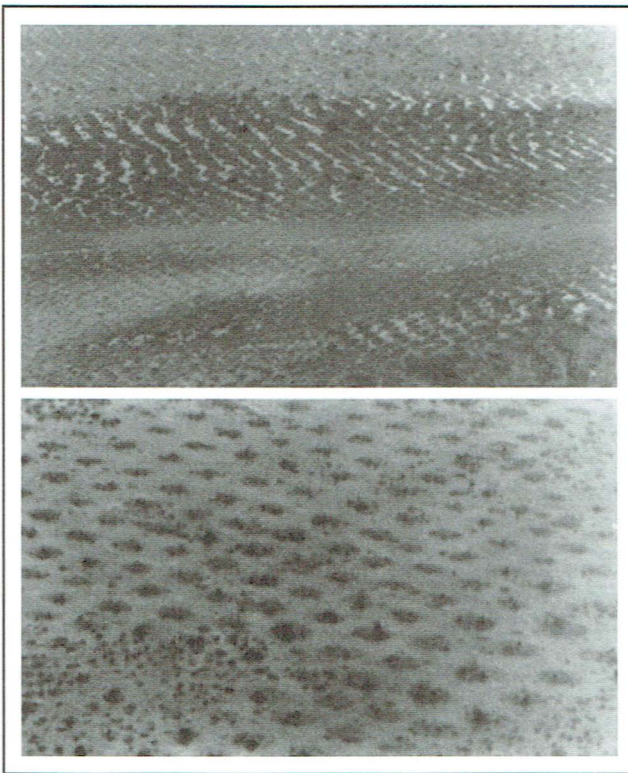


Figura 2. Camellones y micro-montículos de origen natural en los Llanos de Moxos, tierras bajas del nordeste de Bolivia.

### 3.3.2 Sitios de habitación

Según algunos autores, la basura habitacional que ha sido encontrada a lo largo del río Amazonas y sus afluentes por extensiones de un kilómetro o más, constituye una prueba de la validez de los relatos etnohistóricos que describen las orillas como “literalmente ocupadas de poblados, algunos de los cuales parecen haber sido de escala y complejidad urbana” (Roosevelt 1991; también Heckenberger 1992; Whitehead 1994). Sin embargo, así como se ha señalado en el caso de los Andes, la correlación entre el área de superficie de un sitio de habitación y el tamaño de la población no puede ser asumida, sino que debe ser demostrada. A menudo, los estudios muestran “una penosa y débil relación entre estas dos variables” (Schreiber y Kintigh 1996). La necesidad de demostrar una relación entre el área de un sitio y el tamaño de la población es particularmente relevante en el caso de la Amazonía, en donde, hasta prueba de lo contrario, el modelo típico de habitación indígena sigue siendo el de poblados pequeños y frecuentemente reubicados.

Varios estudios llevados a cabo en las últimas dos décadas a lo largo de los principales afluentes del Amazonas y en parte de las llanuras inundables, muestran que todos los sitios de habitación, incluidos los más pequeños, son el producto de ocupaciones múltiples durante siglos o milenios por aldeas de dimensiones similares a aquellas de los grupos indígenas que han sobrevivido hasta hoy (Meggers *et al.* 1988; Miller *et al.* 1992; Meggers 1996). Discontinuidades dentro y entre las excavaciones estratigráficas de un mismo sitio permiten detectar episodios de abandono y de reocupación en cada localidad y las correlaciones inter-sitio permiten identificar el número de asentamientos contemporáneos. La reconstrucción del área de una aldea, su movimiento, las fronteras territoriales y la organización social obtenidas con estas técnicas son compatibles con las descripciones etnográficas (Meggers 1990, 1995b, 1999).

Múltiples fechados de carbono-14 de diferentes sitios también brindan apoyo a la tesis de la ocupación discontinua. En el caso de RO-PV-35, un típico sitio de habitación extensiva de la fase Jamarí del río Jamarí en el estado

brasileño de Rondonia, los fechados de carbono-14 en diferentes excavaciones al mismo nivel de profundidad, muestran diferencias de tiempo de ocupación de hasta 2000 años (fig. 5.3; Miller *et al.* 1992). Finalmente, la existencia de poblaciones densas se pone en duda también debido a la escasez o ausencia de cerámica y otros vestigios de habitación en la mayor parte de las grandes extensiones de tierras negras (terra preta) en la región del bajo Tapajós, lo cual implica que éstas no eran sitios de vivienda (Woods 1995).

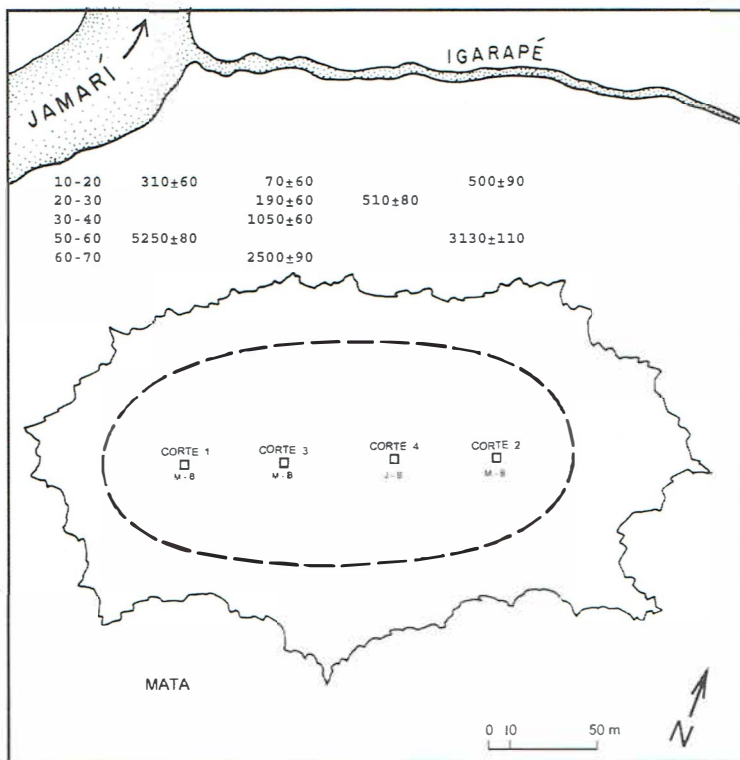


Figura 3. RO-PV-35, un sitio de habitación típica de la fase Jamari, un tributario del lado derecho del río Madeira. Discontinuidades cerámicas en cuatro excavaciones estratigráficas sugieren cinco episodios de ocupación no contemporáneos, uno con dos casas. Grandes diferencias en los fechados de carbono-14 de la misma profundidad en diferentes cortes, también apoyan la ausencia de una correlación entre el área del sitio y el tamaño de una aldea, y la existencia de re-ocupaciones múltiples (Según Miller et al. 1992).

### 3.4 LA EVIDENCIA ETNOGRÁFICA

La idea de que las prácticas indígenas contemporáneas puedan ser de relevancia para estimar el impacto de las poblaciones humanas precolombinas sobre el bosque tropical, ha sido cuestionada por algunos antropólogos que consideran que los grupos que han sobrevivido hasta hoy son rastros desculturizados, que sub-explotaron sus recursos. Alvard (1994) sostiene que “la baja densidad poblacional, la falta de mercados, y la limitada tecnología explican de manera más parsimoniosa el equilibrio del que gozan los grupos nativos, que una putativa relación armoniosa con la naturaleza”, una idea que recibe amplia aceptación. Lizot (1980) concluye que los Yanomami del sur venezolano utilizan solamente una tercera parte del potencial agrícola dentro de su territorio. Thomas (1972) afirma que

*“aún en las extensiones orientales de la Gran Savana, donde los cultivos son limitados a los pequeños bosques de galería, hay suficiente espacio para un cultivo mucho más intenso de lo que los Pemon practican actualmente”.*

Allen y Tizon (1973) creen que el territorio ocupado por los Asháninka del Alto Pachitea en el Perú oriental, podría sustentar una población mucho mayor de la que existe ahora. Descola (1994) habla de una “flagrante sub-utilización de los productos de las huertas” por los Achuar del este ecuatoriano y Wagley (1977) llega a la misma conclusión para los Tapirape.

Contrariamente, estos y otros grupos indígenas amazónicos consideran que la escasez de productos de subsistencia es una amenaza constante. Los Achuar ven que “la tarea de hacer huertas es una empresa impredecible y peligrosa” (Descola 1994). Los Machiguenga se ponen nerviosos cuando sus reservas alimenticias disminuyen (Johnson 1983) y los Tapirapé limitan el número de hijos de una mujer a tres para evitar exceder la capacidad de carga del terreno (Wagley 1977). En efecto, gran parte del comportamiento de las comunidades tradicionales constituye estrategias clásicas para evitar riesgos (Halstead y O’Shea 1989; Cashdan

1990). Poblados pequeños movilizados con frecuencia, territorios permanentes, múltiples variedades de cultivos primarios, conocimiento detallado de plantas silvestres comestibles, tabúes permanentes o temporales específicos del consumo de animales de caza, repartición obligatoria de las presas, estabilización del tamaño de la población, abandono periódico del pueblo por algunos o todos los habitantes por días o semanas, guerra, visitas intra-comunales, redes de intercambio de larga distancia, y organización social igualitaria; todas estas características corresponden a esta categoría (Meggers 1996).

Además de favorecer estrategias que minimizen la sobre-explotación, los grupos indígenas maximizan la disponibilidad de recursos de subsistencia gracias a varios tipos de manipulación intencional y no-intencional. Pequeñas aperturas en el bosque para las huertas aumentan la abundancia de vegetación secundaria y especies de plantas y herbívoros deseados (Unruh 1990; Balée 1994). La costumbre de comer frutas cuando se está viajando por el bosque, o de llevar las frutas al poblado para ser consumidas, contribuyen a la dispersión de las semillas (Politis 1996).

El manejo intencional también es practicado hoy en día. A menudo, las plantas para uso medicinal, pintura y condimento son reubicadas cerca a la casa (Frikel 1978). Algunos grupos llevan a cabo un deshierbe selectivo durante las primeras etapas de sucesión para aumentar la densidad de especies útiles (Irvine 1989). Por ejemplo, Frikel (1978) afirma que la palma pejibaye (*Guilielma gasipaes*) era cultivada “desde tiempos remotos” y Prance (1984) ha revisado los datos a favor de la dispersión de árboles frutales por los humanos. La antigüedad de estas prácticas es difícil de estimar, pero los Yanomami atribuyen la existencia de manchas de bambú al deshierbe selectivo de sus predecesores (Lizot 1980). Los actuales guayanenses consideran que los grupos de grandes cañas fueron plantados por “la gente del tiempo antiguo” (Evans y Meggers 1960). En Rondonia, varias especies de palmas son más abundantes en las zonas adyacentes a los sitios de habitación prehistóricos y algunas parecen darse exclusivamente en tales ubicaciones (Miller *et al.* 1992).



Ninguna de estas prácticas indígenas contemporáneas conducen a una perturbación ecológica mayor porque trabajan con y no contra las restricciones ambientales. Pequeñas aperturas separadas por bosques retrasan el avance de plagas y aceleran la tasa de regeneración. El plantar múltiples variedades de cultivos maximiza la captura de nutrientes y reduce la vulnerabilidad de la pérdida de cosechas por alteraciones estacionales del clima. La disminución de las actividades de predación, acarreada por el frecuente movimiento de los poblados, permite la recuperación de los animales de caza predilectos. El conocimiento detallado de la interacción de plantas y animales que poseen los grupos indígenas excede ampliamente el que tienen los científicos, y los cambios están sujetos a un monitoreo diario (Descola 1994; Kane 1995; Politis 1996). El comportamiento perturbador también es limitado gracias al pensamiento indígena que los humanos son parte de la naturaleza, y no apartados de ella, y tienen la obligación de tratarla con respeto (Chernela 1994; Politis 1996; Reichel-Dolmatoff 1996). El argumento que los indígenas amazónicos no son “conservacionistas” falla al no reconocer que gran parte de su comportamiento conservacionista está incorporado en la estructura social, en vez de intencional, y que su abandono por grupos desculturizados refleja la substitución de valores tradicionales por valores comerciales.

#### 4 CONCLUSIÓN

Durante los dos primeros siglos después del descubrimiento de las Américas, miles de europeos perdieron sus fortunas, su salud, y hasta sus vidas buscando El Dorado, motivados por la codicia, entusiasmados por noticias de los indios, e inamovibles ante el fracaso de sus predecesores (Hemming 1978). Al final del siglo XVII, la búsqueda fue abandonada y el lago Parima fue borrado de los mapas. Ahora, después de tres siglos de adormecimiento, el mito está siendo revivido por algunos antropólogos bajo la forma de vívidas descripciones de poblaciones urbanas del pasado con poderosos gobernantes que controlaron la manufactura y el comercio del oro a través del norte de Sud América. Sin embargo, así como antes,

ahora tampoco han sido encontradas pruebas físicas de la existencia de tales cosas. Si bien es cierto que los humanos han selectivamente eliminado, dispersado, modificado, y de otra forma afectado las distribuciones, densidades, abundancias, interacciones y hábitats de animales y plantas por miles de años, todavía no se ha establecido hasta qué punto este comportamiento ha tenido una influencia sobre el entorno mayor que el comportamiento de otras especies claves, o si es que ha sido más destructivo que los acontecimientos naturales catastróficos.

Mientras que los antropólogos tratan a los humanos como si fuesen independientes de las restricciones del medio ambiente y atribuyen la mayoría de los cambios de vegetación a la acción humana (e.g. Piperno y Pearsal 1998), los biólogos analizan los ecosistemas como si fuesen independientes de la intervención humana y atribuyen sus características a fluctuaciones climáticas de corto o largo término, a interacciones complejas dentro del biota, y a otros procesos naturales. Estas dos posiciones extremas impiden la comprensión tanto de las fuentes naturales del desarrollo y mantenimiento de la biodiversidad amazónica, como de la capacidad humana de expandir e intensificar la explotación sostenible. En la Amazonía, la perspectiva antropocéntrica es popular porque refuerza una fascinación por “mundos perdidos” y responde a intereses políticos y económicos nacionales e internacionales del momento. Un experto ecólogo de bosques tropicales advirtió hace más de una década que “recomendaciones mal hechas por antropólogos solamente pueden resultar en una mayor confusión y en un planeamiento de recursos inadecuados” (Lamb 1987). Sin embargo, a pesar de estas recomendaciones, la credibilidad de los “mundos perdidos” continúa siendo aceptada sin cuestionamientos por muchos antropólogos. Mientras tanto, los “desarrollistas” han aumentado su influencia y las propuestas para asegurar la conservación de recursos críticos ambientales y ecológicos continúan siendo ignoradas. Hasta qué estas evaluaciones contrarias sobre el impacto humano en el pasado y el presente no sean resueltos, no nos será posible comprender hasta qué punto podemos influir sobre el futuro curso de la vida en la Amazonía, o en cualquier otro lugar del planeta.

## BIBLIOGRAFÍA

ALES C, POUYLLAU M

1992 *La conquete de l'inutile: Les géographies imaginaires de l'El Dorado.*  
**L'Homme** 32:271-308

ALLEN WL, TIZÓN JH

1973 *Land use patterns among the Campa of the Alto Pachitea, Perú.* In: Lathrap DW, Douglas J (eds) **Variation in anthropology.** Illinois Archaeological Survey, Urbana, pp 137-153

ALVARD MS

1994 *Conservation by native peoples; prey choice in a depleted habitat.* **Hum Nat** 5:127-154

ARVELO-JIMÉNEZ N, BIODR H

1994 *The impact of conquest on comtemporary indigenous peoples of the Guiana shield*  
In: Roosevelt AC (ed) **Amazonian Indians.** University of Arizona Press, Tucson, pp 55-78

BAILEY RC, JENIKE M, RECHTMAN R

1991 *Reply to Colinvaux and Bush.* **Am Anthropol** 93:160-162

BALÉE W,

1989 *The culture of Amazonian forests.* **Adv Econ Bot** 7:1-21

BALÉE W

1994 **Footprints in the Forest: Ka'apor ethnobotany.** Columbia University Press, New York

BALÉE W, CAMPBELL DG

1990 *Evidence for the successional staus of liana forest (Xingu River basin, Amazonian Brazil).* **Biotropica** 22:36-47

BECQUELIN P, MICHELET D.

1995 *Demografía en la zona puuc: el recurso del étodo*. **Latin Am Antiquity** 5:289-311

CARR L.

1883 *The mounds of the Mississippi Valley historically considered*. **Memoirs of the Kentucky Geological Survey**, vol.2.

CASHDAN E (ED)

1990 **Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies**. Westview Press, Boulder, Colorado

CERNEL AJ.

1994 *Tukanoan know-how: the importance of the forested margin to neotropical fishing populations*. **Res Explor** 10:440-457

CLARK K, UHL C.

1987 *Farming, fishing, and fire in the history of the upper Rio Negro region of Venezuela*. **Hum Ecol** 15:1-26

CLAY JW.

1988 **Indigenous Peoples and Tropical Forests: Models of Land Use and Management**. Cultural Survival Inc, Cambridge

COLCHESTER M.

1984 *Rethinking stone age economics: some speculations concerning the pre-Columbian Yanomama economy*. **Hum Ecol** 12:291-314

COLSON AB.

1985 *Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum Roraima area of the Guiana Highlands*. **Antropológica** 63-64:103-149

CONATY GT.

1995 *Economic models and Blackfoot ideology*. **Am Ethnol** 22:403-412 Cooke RG, Ranere AJ (1992) Precolumbian influences on the zoogeography

of Panama: an update based on archaeofaunal and documentary data. *Tulane Stud Zool Bot Suppl* 1:21-58

COX GW, ROIG VG.

1986 *Argentine Mima mounds occupied by ctenomyid rodents*. **J Mammal** 67:428-432

DENEVAN WM.

1992 *Stone vs. metal axes: the ambiguity of shifting cultivation in pre historic Amazonia*. **J Steward Anthropol Soc** 20:153-165

DESCOLA P.

1994 **In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia**. Cambridge University Press, New York

DILLEHAY TD.

1990 *Mapuche ceremonial landscape, social recruitment and resource rights*. **World Archaeol** 22:223-241

ERASMUS CJ.

1965 *Monument building: some field experiments*. **Southwest J Anthropol** 21:277-301

ERIKSON CL.

1992 *Applied archaeology and rural development: archaeology's potencial contribution to the future*. **J Steward Anthropol Soc** 20:1-16

EVANS C, MEGGERS BJ

1960 *Archeological investigations in British Guiana*. *Bureau of American Ethnology Bull* 177. Smithsonian Institution, Washington, DC

EVANS C, MEGGERS BJ, CRUXENT JM.

1959 *Preliminary results of archeological investigations along the Orinoco and Ventuari*

Rivers, Venezuela. In: Actas del 33 **Congreso Internacional de Americanistas**. Lehman, San José, Costa Rica, July 1958, pp 359-369

FRIKEL P.

1978 *Areas de arboricultura pré-agrícola na Amazônia*, notas preliminares. Rev **Antropol** 21: 45-52

GALLOWAY P.

1992 *The unexamined habitus: direct historical analogy and the archaeology of the text*. In: Gardin JD, Peebles CS (eds) **Representations in Archaeology**. University of Indiana Press, Bloomington, pp 178-195

GENTRY AH.

1993 *Diversity and floristic composition of lowland tropical forest in Africa and South America*. In: Goldblatt P (ed) **Biological relationships between Africa and South America**. Yale University Press, New Haven, CT, pp 500-547

GHEERBRANT A.

1992 **The Amazon: Past, Present, and Future**. HN Abrams Inc, New York

GOLDAMMER JG.

1991 *Tropical wild-land fires and global changes: prehistoric evidence, present fire regimes, and future trends*. In: Levine JS (ed) **Global Mass Burning: Atmospheric, Climatic, and Biospheric Implications**. MIT Press, Cambridge, MA, pp 83-91

GRAFFAM G.

1992 *Beyond state collapse: rural History, raised fields, and pastoralism in the south Andes*. **Am Anthropol** 94:882-904

HALSTEAD P, O'SHEA J. (eds)

1989 **Bad Year Economics: Cultural Responses to risk and Uncertainty.** Cambridge University Press, Cambridge

HANSEN BCS, RODBELL DT

1995 A late- glacial/ Holocene pollen record from the eastern Andes of northern Per. **Quat Res** 44:135-139

HASSAN FA

1994 *Population ecology and civilization in ancient Egypt.*

In: Crumley CL (ed) **Historical ecology.** School of American Research, Santa Fe, NM, pp 155-181

HAVILAND W

1972 *Family size, prehistoric population estimates and the ancient Maya.* **Am Antiquity** 37:135-139

HECHT S, COCKBURN A

1989 **The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon.** Verso, London

HECKENBERGER M

1992 *A conquista da Amazônia.* **Cienc Hoje** 15:62-67

HEIDER KG

1970 *the Dugum Dani: a Papuan culture in the highlands of west New Guinea.* **Viking fund publications in anthropology** 49. Aldine, Chicago

HEMMING J

1978 **The Search for El Dorado.** Michael Joseph ltd, London

HILL K, KAPLAN H

1989 *Population and dry-season subsistence strategies of the recently contacted Yora of Perú.* **Natl Geogr Res** 5:317-334

HILLS T.

1969 **The Savanna Landscapes of the Amazon Basin.** McGill University, Montreal

IRVINE D.

1989 *Succession management and resource distribution in an Amazonian rain forest.* **Adv Econ Bot** 7:223-237

JANZEN DH.

1983 *Food webs: who eats what, why, how, and with what effects in a tropical forest?* In: Golley FB (ed) **Tropical Rain Forest Ecosystems: Structure and Function.** Elsevier, Amsterdam, pp 167-181

JOHNSON A.

1983 *Machiguenga gardens.* In: HamesRB, Vickers WT (eds) **Adaptive Responses of Native Amazonians.** Academic Press, New York, pp 29-63

KANE J.

1995 **Savages.** Knopf, New York

KLAUSMEIER CA.

1999 *Regular and irregular patterns in semiarid vegetation.* **Science** 284:1826-1828

KRAUSE RA.

1995 *Great Plains mound building: a postprocessual view.* In: Duke P, Wilson MC (eds) **Beyond subsistence.** University of Alabama Press, Tuscaloosa, pp 129-142

LAMB FB.

1987 *The role of anthropology in tropical forest ecosystem resource management and development.* **J Dev Areas** 21:429-458

LEIGHTON M, WIRAWAN N.

1986 *Catastrophic drought and fire Borneo tropical rain forest associated with the 1982-1983 El Niño Southern Oscillation event.* In: Prance GT (ed) **Tro-**



**pical Rain Forests and the World Atmosphere.** Westview Press, Boulder, CO, pp 75-102

LIGHTFOOT KG.

1995 *Culture contact studies: redefining the relationship between prehistoric and historic archaeology.* **Am Antiquity** 60:199-217

LIZOT J.

1974 *El Río de los peiquitos: breve relato de un viaje entre los Yanomami del Alto Siapa.* **Antropológia** 37:2-23

LIZOT J.

1980 *La agricultura Yanomama.* **Antropológica** 53:3-93

LORENZ KG.

1997 *A re-examination of Natchez sociopolitical complexity: a view from the Grand Village and beyond.* **Southeast Archaeol** 16:97-112

MC COY I.

1840 **History of the Baptist Indian Missions.** WM Morrison, Washington; H & S Raynor, New York

MEGGERS BJ.

1990 *Reconstrucao do comportamento locacional pré-histórico na Amazonia.* **Bol Mus Para Emilio Goeldi** 6:183-203

MEGGERS BJ.

1994) *Archeological evidence for the impact of mega-niño events on Amazonia during the past two millennia.* **Climatic change** 28:321-338

MEGGERS BJ.

1995a *Amazonia on the eve of European contact: ethnohistorical, ecological, and anthropological perspectives.* **Rev Arqueol Am** 8:91-115

MEGGERS BJ.

1995b *Judging the future by the past: the impact of environmental instability on prehistoric Amazonian populations.* In: Sponsel LE (ed) **Indigenous Peoples and the Future of Amazonia.** University of Arizona Press, Tucson, pp 15-43

MEGGERS BJ.

1996 **Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise.** Revised edition. Smithsonian Institution Press, Washinton, DC

MEGGERS BJ.

1999 *La utilidad de secuencias cerámicas seriadas para inferir conducta social prehistórica.* El Caribe **Arqueol** 3:2-19

MEGGERS BJ, EVANS C.

1957 *Archeological investigations at the mounth of the Amazon.* **Burreau of American Archeology Bulletin** 167. Smithsonian Institution, Washington, DC

MEGGERS BJ, DIAS OF, MILLER ET, PEROTA C.

1988 *Implications of archeological distributions in Amazonia.* In: Vanzolini PW, Heyer WR (eds) **Proceedings of a Workshop on Netropical Distribution Patterns.** Academia Brasileira de Ciencias, Rio de Janeir, pp 275-294

MILLER ET AL.

1992 **Archeology in the Hydroelectric Projets of Eletronorte, preleminary results.** Centrais Elétricas do Norte do Brasil SA, Brasilia

MILNER GR.

1998) **The Cahokia Dhiefdom: the Archaeology of a Mississippian Society.** Smithsonian Institution Press, Washintong, DC

NELSON BW.

1994 *Natural forest disturbance and change in the Brazilian Amazon* **Remote Sensing Rev** 10:105-125

OLIVEIRA FILHO AT DE.

1992 *Floodplain 'murundus' of central Brazil: evidence for the termite-origin hypothesis.* **J Trop Ecol** 8:109

PIPERNO DR, PEARSALL DM.

1998 **The Origins of Agriculture in the Lowland Tropics.** Academic Press, San Diego

PIPERNO DR, BUSH MB, COLINVAUX PA.

1990 *Paleoenvironments and human occupation in late-glacial Panama.* **Quat Res** 33: 108-116

POLITIS GG.

1996 **Nukak.** Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi, Bogotá.

PONCE VM, DA CUNHA CN.

1993 *Vegetated earthmounds in tropical savannas of Central Brazil: a synthesis.* **J Biogeogr** 20:219-225

PRANCE GT.

1984 *The pejibaye, Guilielma gasipaes (HBK) Bailey, and the papaya, Carica papaya L.* In: Stone D (ed) **Pre-Columbian plant migration. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology** 76. Harvard University, Cambridge, MA, pp 85-104

RANERE AJ

1992 *Implements of change in the Holocene environments of Panama.* In: Ortiz-Troncoso OR, Van der Hammn T (eds) **Archaeology and Environment in Latin America.** Universiteit van Amsterdam, Amsterdam, pp 25-44

REICHEL-DOLMATOFF G.

1996 **The Forest Within: the World-view of the Tukano Amazonian Indians.** Themis Books, Devon

RIBEIRO PM, RIBEIRO CT, GUAPINDAIA VLC, MACHADO AL.

1996 *Pitture rupestri nel Territorio de Roraima, Brasile.* **World J Prehist Primitive Art** Oct: 151-157

ROOSEVELT AC.

1991 **Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil.** Academic Press, San Diego

ROOSEVELT AC.

1993 *The rise and fall of the Amazon chiefdoms.* **L'Homme** 33:255-283

ROTHERY GC.

1910 **The Amazons** (1995 edition). Studio Editions, London

RUSSELL EWB, FORMAN RTT

1984 *Indian burning, 'the unlikely hypothesis'.* **Bull Ecol Soc Am** 65:281-282

SANDERS WT.

1992 *The population of the Central Mexican symbiotic region, the Basin of Mexico, and the Teotihuacan Valley in the sixteenth century.* In: Denevan W (ed) **the Native Population of the Americas in 1492.** University of Wisconsin Press, Madison, pp 85-150

SCHREIBER KJ, KINTIGH KW.

1996 *A test of the relationship between site size and population.* **Am Antiquity** 61:573-579

SCHRIRE C.

1984 *Wild surmises on savage thoughts.* In: Schrire C (ed) **Past and Present in Hunter Gatherer Studies.** Academic Press, San Diego, pp 1-25

SMITH B.

1960 **European Vision and the South Pacific, 1768-1850: a Study in the History of Art and Ideas.** Oxford University Press, Oxford

SNOW DR.

1995 *Microchronology and demographic evidence relating to the size of pre-Columbian North American Indian populations.* **Science** 268:1601-1604

STERNBERG HOR.

1987 *Aggravation of floods in the Amazon River as a consequence of deforestation.* **Geogr Ann Ser A** 69A:201-219

THOMAS DJ.

1972 *The indigenous trade system of southeast Estado Bolívar, Venezuela.* **Antropológica** 33:3-37

TRIGGER BG.

1976 **The Children of Aataentsic: a History of the Huron People to 1660.** McGill-Queen's University Press, Montreal

TURCQ B, SIFEDDINE A, MARTIN L, ABSY ML, SOUBLES F, SUGUIO K, VOLKMER-RIBEIRO C.

1998 *Amazonia rainforest fires: a lacustrine record of 7000 years.* **Ambio** 27:139-142

UHL C, KAUFMAN JB, CUMMINGS DL.

1988 *Fire in the Venezuelan Amazon 2: environmental conditions necessary for forest fire in the evergreen rainforest of Venezuela.* **Oikos** 53:176-184

UNRUH JD

1990 *Iterative increase of economic tree species in managed swidden fallows of the Amazon.* **Agrofor Syst** 11:175-197

WAGLEY C

1977 **Welcome of Tears; the Tapirapé Indians of Central Brazil.** Oxford University Press, New York

WATTERS DR.

1981 *Linking oceanography to prehistoric archaeology*. **Oceanus** 24:11-19

WEBSTER D.

1997 *City-states of the Maya*. In: Nichols DL, Charlton TH (eds) **The Archaeology of City-States**. Smithsonian Institution Press, Washington, DC, pp 135-154

WEBSTER D, KIRKER J.

1995 *Too many Maya, too few buildings: investigating construction potencial at Copán, Honduras*. **J Anthropol Res** 51:363-389

WHITEHEAD NL.

1990 *The Mazaruni pectoral: a golden artifact discovered in Guyana and the historical sources concerning native metallurgy in the Caribbean, Orinoco and the northern Amazonia*. *Archaeol Anthropol* 7:19-38

WHITEHEAD NL.

1991 *Los señores de los epuremei; un examen de la transformación de comercio y la política indígenas en el Amazonas*. Quito, Abya-Yala, Georgetown, pp 255-263

WHITEHEAD NL.

1994 *The ancient Amerindian polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic coast*. In: Roosevelt AC (ed) **Amazonia Indians**. University of Arizona: Press, Tucson, pp 33-53

WILLEY GR.

1989 *Settlement pattern studies and evidences for intensive agriculture in the Maya lowlands*. In: Lamberg- Karlovsky CC (ed) **Archaeological Thought** in America. Cambridge University Press, Cambridge, pp 167-182

WILLIAMS D.

1979 *A report on preceramic lithic artifacts in the south Rupununi savannas.*  
**Archaeol Anthropol** 2:10-53

WILLIAMS S.

1985 *Petroglyphs in the prehistory of northern Amazonia and the Antilles* **Adv World Archaeol** 4:335-387

WILLIAMS S.

1991 **Fantastic Archaeology: the Wild Side of North American Prehistory** University of Pennsylvania Press, Philadelphia

WOODS WT.

1995 *Comments on the black earths of Amazonia.* In: Schoolmaster FA (ed)  
**Papers Proc Appl Geogr Conf** 18:159-165

# LA INMANENCIA DEL ENEMIGO

Eduardo Viveiros de Castro

*Pois que trago a mim comigo  
tamanho imigo de mim<sup>1</sup>*  
Sá de Miranda

**E**n este artículo se discuten las relaciones entre el guerrero y su víctima, tal y como son concebidas por los Araweté, un pueblo de lengua Tupi-Guaraní de la Amazonía oriental. Los materiales que ofrecemos a consideración al lector ya fueron presentados en un texto de mayor envergadura; aquí se encuentran de manera resumida y retomados desde una perspectiva comparativa

**T**he relationship between a warrior and his victim are discussed as conceived by the Araweté, a Tupi-Guaraní people of the eastern Amazon. The data presented here is part of a larger text which has been summarized and reconsidered from a comparative perspective.

---

<sup>1</sup> No puedo sino cargar profundo dentro de mí a mi peor enemigo – Yo mismo.



En este artículo se discuten las relaciones entre el guerrero y su víctima, tal y como son concebidas por los Araweté, un pueblo de lengua Tupi-Guaraní de la Amazonía oriental<sup>2</sup>. Los materiales que ofrecemos a consideración al lector ya fueron presentados en un texto de mayor envergadura; aquí se encuentran de manera resumida y retomados desde una perspectiva comparativa<sup>3</sup>. Nuestro tema de investigación es la dinámica identitaria involucrada en la determinación del estatus de *moropi'nã* (“matador”) araweté. Nuestra cuestión tiene menos que ver con las funciones -políticas, ideológicas, y otras- asociadas a este estatus, que con su constitución misma, la cual es realizada a través de ciertos procesos rituales. Confiamos en que este examen pueda contribuir a una mejor comprensión de un régimen simbólico de amplia difusión en la Amazonía indígena, una economía de la alteridad en la cual el concepto de ‘enemigo’ señala el valor cardinal.

## ELEMENTOS DE COSMOLOGÍA

El universo de los araweté tiene su origen y fundamento en la diferenciación entre la humanidad (*bide*) y la divinidad (*Mai*). Esta diferencia fue creada por la separación entre el cielo y la tierra, al comienzo de los tiempos. Por causa de una disputa que opuso a los hombres contra los futuros dioses, estos últimos partieron, llevando el firmamento y llevándose consigo la ciencia de la juventud eterna y de la abundancia sin tener que trabajar. Desde entonces, los humanos se definen como “los abandonados” (*heña mi re*), los que fueron dejados atrás por los *Mai*. Todo lo que existe sobre la tierra comparte una condición general de minoridad ontológica

---

<sup>2</sup> Este trabajo fue presentado originalmente en el seminario del grupo de investigación “Anthropologie Comparée du Champ Religieux” dirigido por Marcel Detienne, en la Ecole Pratique des Hautes Etudes, en mayo de 1992. Resume tres conferencias hechas en la Maison Suger, en el mismo mes y año, bajo el patrocinio del proyecto “Nouvelles approches de la tradition: représentation et communication des connaissances culturelles” del laboratorio de Anthropologie Sociale (Collège de France) y del laboratorio de Ethnologie et de Sociologie Comparative (Nanterre). Agradezco a Marcel Detienne, Carlo Severi, Michael Houseman y Pascal Boyer por las invitaciones a estos debates.

<sup>3</sup> Viveiros de Castro 1992a

frente a las personas y las cosas que pasaron al nivel celestial. En particular, los vivientes terrestres están sometidos al tiempo, es decir, son mortales.

Sin embargo, entre todos los seres perecederos de nuestro nivel cósmico, los humanos ocupan un lugar aparte: son “los que se irán” (*uha me'e rin*), los únicos que se juntarán póstumamente a los *Mai*. Cuando acontece la muerte, una parte de la persona, el *in* o ‘alma’, sube a los cielos, donde es recibida por los *Mai-bete*, los ‘dioses por excelencia’, la raza divina más directamente interesada en la humanidad<sup>4</sup>. Los *Mai-bete* se asemejan a los Araweté, salvo que son más bellos, más altos y más fuertes que cualquier humano, como es el caso para todo lo celestial. La ornamentación corporal de los dioses es una hipérbole de la ornamentación típica del grupo en ocasiones ceremoniales: piel y cabellos untados de achiote rojo-vivo, salpicados con plumas blancas de pecho de gavilán-real, coronas de diademas hechas de plumas de papagayos rojos; aretes floriformes compuestos de plumas amarillas de tucán y azul turquesa de cotinga. Pero los *Mai* ostentan, además, diseños geométricos espléndidos sobre sus cuerpos, grecas, rombos y riscos hechos con el jugo negro-azulado del huito (*Genipa americana*). Este estilo es característico de varios enemigos de los Araweté, en particular de los temidos Kayapó. Los Araweté se untan el rostro y el cuerpo con el jugo de este fruto, el cual es asociado al jaguar, cuando van a la guerra o a la caza, pero nunca lo usan para pintarse el cuerpo. Los *Mai*, en suma, tienen una apariencia que mezcla rasgos Araweté y de sus enemigos.

Por esta razón, los Araweté afirman que los *Mai*, aun siendo “como nosotros”, son al mismo tiempo “como enemigos”. No solamente porque se pintan como enemigos, sino sobretodo, porque son feroces y peligrosos. Los *Mai* son antropófagos. Matan y comen a los muertos apenas éstos llegan a los cielos. Enseguida, los rehacen, zambullendo los huesos de sus víctimas en una batea de piedra llena de agua mágica, que hierve (*-pipo*,

<sup>4</sup> Existen decenas de razas o especies divinas, con nombres y atributos propios. El sufijo modificador *-bete* indica la prototipia y autenticidad del referente del concepto modificado, sirviendo también como marcador de énfasis y de ipseidad.

hervir o fermentar) sin fuego. Entonces, los muertos resucitan, volviéndose “como los *Mai*”, es decir, eternamente jóvenes y bellos. Los muertos hechos divinos se casan con los dioses, regresando a la tierra junto con ellos para compartir los alimentos ofrecidos por los humanos al pueblo celestial, en la ocasión de los rituales. Los chamanes (*peye*), en sus viajes al cielo, tratan con los dioses y con los muertos, trayéndolos a la tierra a menudo para que participen de estos banquetes festivos, o simplemente para conversar con los vivos. El chamanismo araweté es esencialmente un dispositivo de intercambio entre los vivos y los *Mai*. Los humanos dan de comer a los dioses, tanto en el sentido alimentario como en el sexual<sup>5</sup>, recibiendo de ellos a cambio cantos (la «música de los dioses» cantada por los chamanes) y otros bienes espirituales: la vida póstuma en los cielos, por supuesto, pero también la persistencia del mundo, puesto que el consumo caníbal y sexual de los muertos por los *Mai* impide que los *Mai* hagan caer el firmamento, aplastando a la tierra.

Los dioses araweté son ambiguos de más de una manera. A diferencia de lo que sucede con la mayoría de las cosmologías tupi-guaraní, la de los Araweté no concibe a los *Mai* como héroes culturales, padres creadores, o señores de la humanidad<sup>6</sup>. Los dioses araweté están al mismo tiempo más allá y por debajo de la cultura o civilización. Si bien disponen de una ciencia chamánica absoluta, capaz de resucitar a los muertos o hacer que los instrumentos trabajen solos, no dejan, sin embargo, de ser definidos como primitivos (*uka-hete me'e*, “meramente existentes”, así como se dice de los animales), gente sin fuego y sin plantas cultivadas. Estas conquistas de la civilización no se deben a los *Mai*. Contrariamente, fue un humano quien las enseñó, tanto a los humanos como a los *Mai*, en los tiempos ancestrales. Así, a pesar de que actualmente los *Mai* utilizan una tecnología culinaria similar a la de los humanos, un curioso epíteto continúa a marcar a los dioses como

---

<sup>5</sup> Así como es el caso de tantas otras lenguas, el vocabulario araweté de alimentación se aplica también al comercio carnal.

<sup>6</sup> *Mai* es un cognato de *Maia*, el nombre muy difundido entre los Tupi para los demiurgos o héroes culturales que se apartaron de los hombres al comienzo de los tiempos.

salvajes: *me'e wi a-re*, “comedores de carne cruda”, expresión que describe de manera ejemplar a los jaguares<sup>7</sup>.

Es preciso comprender lo que los Araweté quieren decir cuando afirman que los *Mai* son “como enemigos” (*awin herin*). Los dioses son como enemigos porque tratan a los muertos araweté como si éstos fuesen enemigos: los matan y los devoran. Pero lo hacen porque los muertos se comportan como enemigos frente a los dioses: un muerto reciente es un ser feo, sucio y mezquino, lleno de rencor por haber muerto. Al llegar al cielo, las almas masculinas son acogidas por los *Mai* con exigencias insistentes de regalos preciosos; las almas femeninas, con exigencias de favores sexuales. Como los muertos siempre son muy avaros, negándose a establecer relaciones con los *Mai*, se hacen matar. Los dioses, entonces, son “como enemigos”; la verdad, sin embargo, es que los muertos son los verdaderos enemigos puesto que los señores de la perspectiva celestial son los dioses. Finalmente, esto propicia que los *Mai* sean “como nosotros” (*bide herin*) ellos son los detentores legítimos de la posición de sujeto en su mundo.

La palabra *bide*, que traduzco como “humanidad”, significa también “nosotros”, “la gente”, y “los Araweté”. Es de notar que no se trata de un etnónimo, equivalente a ‘Araweté’ (palabra inventada por los blancos) o de una ‘autodesignación’ substantiva y distintiva. *Bide* es sintácticamente y semánticamente equivalente a *ñane*, el pronombre de la primera persona del plural inclusivo (por oposición a *ure*, primera del plural exclusivo). *Bide* es una marca de la posición enunciativa, se trata efectivamente de un pronombre que marca la posición de sujeto, no de un nombre propio. Como otras sociedades amazónicas, los Araweté no objetivizan el colectivo al que pertenecen por medio de sustantivos de tipo etnónimo, reservándolos para los demás, es decir, precisamente, para los enemigos (*awin*)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> La palabra *wi* corresponde al castellano “sangre” y, aplicada específicamente a la carne, a lo ‘crudo’. Recuerdo que uno de los epítetos de Dionisio era exactamente este: *omestes* o *omadios*, “comedor de carne cruda” (Detienne 1977:150).

<sup>8</sup> Viveiros de Castro 2002a

La ambigüedad categorial de los dioses refleja su estatuto sociológico: futuros cónyugues de los muertos, los *Mai* son afines de los vivos. Los *Mai-bete*, en particular, reciben el epíteto de *ure tiwā obo*, “nuestros gigantes-cos-temibles afines potenciales”. *Tiwā*, afín potencial o primo cruzado, es un término que se aplica a todo no-pariente, conllevando connotaciones agresivas y/o lascivas, y no debe de ser normalmente empleado como forma de tratamiento para un conciudadano. Un *tiwā* es casi un *awin*, un enemigo, pero un enemigo concebido bajo el modo de la alianza posible. Los Araweté designan por *tiwā* a todos los no-Araweté con quienes establecen relaciones diferentes de aquellas, globales e impersonales, que están en vigor entre ellos y los enemigos colectivos.

Feroces pero espléndidos, peligrosos pero deseados por los humanos, homófagos pero provistos de una supercultura chamánica, enemigos pero aliados, los *Mai* están marcados por una ambivalencia fundamental. Son al mismo tiempo el ‘ideal de Ego’ araweté y el arquetipo del Otro. Los Araweté se ven a sí mismos con los ojos de los dioses, al mismo tiempo en que ven a los dioses desde el punto de vista humano, terrestre y mortal.

## EL MATADOR Y SU VÍCTIMA

Aunque los muertos araweté son enemigos - ya sea para los humanos, puesto que la muerte genera un espectro terrestre que asombra a los vivos hasta la desaparición de las partes blandas del cadáver, ya sea para los dioses, puesto que las almas celestiales se comportan de manera no civil al adentrarse en el paraíso -, y aunque los *Mai* son a su modo igualmente enemigos, no hay, sin embargo, lugar en el cielo para los enemigos humanos de los Araweté. Las almas de los enemigos muertos no encuentran acogida, ni siquiera caníbal, entre los *Mai*, quienes las mandan de regreso a la tierra, en donde perecen definitivamente.

Pero el caso del enemigo muerto *por* los Araweté es muy diferente. El alma de un *moropi'nā* (matador) araweté y la del enemigo que él mató no

solamente suben a los cielos, sino que ahí disfrutan de una situación especial. Ellas se funden en una entidad dual que, como veremos, es tratada por los *Mai* con la atención y cautela debidas a quien está a su altura.

Después de haber matado, o simplemente herido, a un enemigo en una escaramuza, un hombre “muere” (*umanun*). Apenas regresa a su aldea, cae en una especie de estupor, permaneciendo inmóvil y semiconsciente por varios días, durante los cuales no come nada. Su cuerpo está lleno de la sangre del enemigo, a la cual él vomita incesantemente. Esta muerte no es simplemente un alejamiento del alma (que sobreviene varias veces en la vida de una persona), sino un verdadero volverse cadáver. El matador escucha el ruido de las alas de los buitres que se reúnen en torno de ‘su’ cuerpo - es decir, del cuerpo de su enemigo dejado en el bosque -; siente “como se está pudriendo”, sus huesos se ablandan y huele mal.

Cuando el enemigo muere (y no fue solamente herido), el estado de muerte del matador dura cerca de cinco días. Debe beber una infusión amarga de cáscara de *iwira'i* (*Aspidosperma* sp.), la misma que toman las mujeres durante las reglas y los padres durante la covada. No puede tocar ninguna parte del cuerpo de su víctima, bajo pena de ver su propio vientre hincharse y explotar en una especie de parto mortal.

El matador también está sometido a una prohibición más larga. Durante varias semanas después de su hazaña, no puede tener comercio con su esposa. El espíritu del enemigo estando “sobre él”, sería el primero en penetrar sexualmente a su mujer; el matador, “viniendo detrás del enemigo”, sería contaminado por el esperma de la víctima, lo que acarrearía su muerte inmediata.

El período de abstinencia termina cuando el espíritu de la víctima decide irse a los confines de la tierra a “buscar cantos”. Al regresar, transmite estos cantos al matador durante un sueño, así como la serie de nombres personales que son conferidos a los recién nacidos. De noche, el espíritu del enemigo despierta bruscamente al matador, exhortándolo: “vamos, *tivã*,

levántate y dancemos!”). Se dice que el enemigo está enfurecido contra el matador, pero al mismo tiempo, se encuentra indisolublemente ligado a él. Al pasar el tiempo, esta rabia se transforma en amistad; la víctima y su matador se vuelven “como *apibi-pihā*”. *Apibi-pihā* es el nombre de la relación más valorizada en la sociedad araweté. Se trata de una forma de amistad ceremonial en la cual dos matrimonios comparten sexualmente a los cónyugues de sexo opuesto, pasando largos períodos juntos en el bosque en expediciones de cacería, y forman parejas obligatorias para las danzas colectivas que ocurren durante las fiestas de bebida.

Puede verse aquí una nítida progresión en las relaciones entre la víctima y su matador. Van de la alteridad mortífera a la identidad fusional: alguien que era un puro enemigo, un *awin* se transforma, primeramente, en un *tiwā*, un afín potencial; enseguida, se convierte en un amigo ritual, una especie de doble social y afectivo del Yo que es en verdad un *anti-afín*, puesto que se trata de alguno con quien se comparten esposas en vez de intercambiar hermanas. Finalmente, al morir el matador, la víctima se consubstancializa a su persona: permanece para siempre “con” (*-rebewe*) o “en” (*-re*) el matador, volviéndose como un apéndice suyo, distinguiéndolo del común de los mortales en el mundo celestial.

Nótese que, al principio, las relaciones sexuales del matador con su esposa eran peligrosas porque el esperma del enemigo podía contaminarlo; al contrario, la transformación subsecuentemente de la víctima en el *apibi-pihā* del matador sugiere la mezcla de simientes, ya que comparten las mismas mujeres. Es más, es de notar que este acceso común a los cónyugues respectivos, al distinguir a los amigos rituales de los cuñados, parece aproximarlos a la relación entre hermanos del mismo sexo, los cuales tienen oficiosamente tal prerrogativa. Sin embargo, aunque las relaciones de *apibi-pihā* pueden ser establecidas entre personas relacionadas por una variedad de lazos de parentesco previos, excluyen precisamente a dos tipos de lazo: aquellos entre cuñados y aquellos entre hermanos. Dos hermanos reales no pueden jamás entrar en relaciones de amistad ritual – la inversión de la afinidad (el amigo como ‘anti-afín’), no reconduce, por lo tanto, a la mera

consanguineidad, sino que crea una tercera posición. De un modo general, los *apibi-pihā* son reclutados en la periferia de la parentela, es decir, en la esfera donde se encuentran los *tiwā*, no parientes o parientes lejanos, que pueden ser alternativamente afinizados o transformados en amigos rituales.

## LA MUERTE VENTRÍLOCUA

Durante la danza que clausura la reclusión de *moropi'nā* y celebra la muerte del enemigo, se dice que el espíritu de este último se coloca justo detrás del matador, que es el cantante de la ceremonia. El enemigo es su “profesor de canto” (*marakā memo'o-bā*), soprándole al oído las palabras de la canción que debe de proferir, las cuales son retomadas por la comunidad masculina de la aldea reunida a su alrededor. Por lo tanto, aunque durante la reclusión el enemigo “venía por delante”, lo que volvía peligrosas a las relaciones sexuales, en la danza guerrera el enemigo pasa a ocupar una posición posterior. Si primero, había una especie de competencia de cuerpos entre enemigo y matador (el riesgo de la mezcla seminal), después en la danza se da una colaboración entre los dos, manifestada en una comunión de palabras.

Los enemigos reciben por lo general dos epítetos muy sugestivos: *kā'un nabi*, “salsa de *caium*” (la cerveza de maíz servida durante la danza conmemorativa), y *marakā nin*, “futura música”. El primero es una clara alusión caníbal. Aunque los Araweté no comen a sus enemigos, puesto que la antropofagia es propia de los dioses, por lo menos los utilizan para darle gusto a la bebida, infundirle ‘espíritu’. El segundo indica la función principal de los enemigos: traer nuevos cantos. Vistos por su buen lado – su lado muerto -, los enemigos son aquellos que traen nuevas palabras al grupo, o por lo menos que vienen a dar *un sens plus pur aux mots de la tribu* (un sentido más puro a las palabras de la tribu)<sup>9</sup>. Las canciones cantadas durante las

<sup>9</sup> Poema de Mallarmé “*Tombeau de Poe*”, “Tumba de Poe”.



danzas araweté, especialmente durante las fiestas de *caium* que se llevan a cabo varias veces al año, son todas canciones *de* los enemigos cantadas originalmente *por* un matador.

Las *awin marakã* (“música de los enemigos”, expresión con sentido tanto genitivo como posesivo) son simples: cuatro a ocho versos repetidos decenas de veces, de ritmo binario y línea melódica monótona. Son cantadas en un registro grave por toda la comunidad masculina, en unísono, después de que el matador haya propuesto las palabras. Cada enemigo muerto puede dar varias canciones a su matador. Una vez enunciadas en la danza que conmemora el final de la reclusión de homicidio, los cantos de los enemigos caen en el dominio público, pudiendo ser retomados por cualquier hombre que se encuentre en la función de cantante durante una fiesta de borrachera con *caium*.

La esencial complejidad de estas canciones reside en su régimen enunciativo, marcado por el punto de vista del enemigo. El sujeto de la enunciación es siempre la víctima, quien puede estar hablando en su propio nombre, pero también puede estar citando las palabras de terceros. El estilo citacional típico de las narraciones araweté llegan a un gran rendimiento en los *awin marakã*, creando un juego intrincado de identificaciones entre los dos cantantes, la víctima y su matador. Veamos, a título de ejemplo, una canción atribuida a Yakati-ro, un hombre araweté fallecido en 1976, que le fue enseñada por una víctima del pueblo Parakanã:

1. “Estoy muriendo” -
2. así decía el finado Moiwito;
3. así hablaba mi presa,
4. así hablaba el finado Koiarawî;
5. En su amplio patio
6. “Eh! – dice el *Towabo*,  
“¿quién está mi prisionero,  
patio del gran pájaro”.

El muerto que dice estar muriéndose – el finado Moiwito o Koiarawí – es un hombre araweté que cayó bajo las flechas parakanã poco antes de la expedición de represalia de los Araweté, mientras que el enemigo que habla en esta canción fue muerto por Yakati-ro. De esta forma, en el verso N° 3, el enemigo-cantante se sitúa a sí mismo como el matador de Moiwito, y cita lo que dice su víctima: “Estoy muriendo”. En la segunda parte del canto, marcado por un cambio de tiempo, el sujeto del enunciado cambia. El verso N° 5 se refiere al buitre, evocado en el verso N° 8 por el circunloquio de “gran pájaro”. El “patio del gran pájaro” es una metáfora macabra para el claro abierto por los buitres en el bosque en torno al cadáver del enemigo muerto – entiéndase, del cadáver del hombre parakanã que es el sujeto de la enunciación de este canto, no de Moiwito. Las palabras de esta segunda parte del canto son atribuidas al *Towabo* mencionado (por el enemigo) en el verso N° 6. *Towabo* es el nombre de una antigua tribu enemiga de los Araweté<sup>10</sup> que funciona como una sinédoque para ‘enemigo’ en muchas narraciones tradicionales. Pero, en el presente canto, el *Towabo* no es nadie más sino el propio Yakati-ro, es decir, el matador araweté que está cantando la canción enseñada por el enemigo. Desde el punto de vista de la víctima parakana, su matador es un *towabo*, un enemigo; Yakati-ro, el matador-cantante, habla de sí mismo, hablando las palabras de su víctima, las cuales son una citación de lo que él estaría diciendo: el matador ‘repite’ por lo tanto sus propias palabras. Una especie de serie enunciativa de ecos o un proceso de reverberación: un enemigo muerto cita a su víctima araweté (verso N° 1), y enseguida cita a su propio matador (versos N° 5-8), todo esto por la boca de este último, quien cita globalmente lo que su víctima está diciendo. Los que acaban por hablar, o ser citados, son todos araweté: el muerto Moiwito, el matador Yakati-ro, pero ambos desde el punto de vista de un tercero, la víctima enemiga. Y uno se queda sin saber delante de esta construcción en abismo: ¿Quién habla en este cantar? ¿Quién es el muerto? ¿Quién el enemigo?

<sup>10</sup> La palabra es una probable contracción de *towã obo*, “enemigo monstruoso (grande)”. *Towã*, que no existe en araweté como lexema autónomo, sería tal vez un cognato de forma tupi-guaraní más común para “enemigo”, *towajar* o *towajat* (cf. tupinambá *towajara*, enemigo y cuñado).

Véase otro ejemplo, un tanto más bucólico. Trátase de un canto enseñado a Kañiwidin-no por el espíritu de un hombre del pueblo Asurini, herido por él al comienzo de los años 70:

1. “El halcón *tata* se regocija”
2. – dice la cotinga (posada) en el pequeño arco;
3. “Él está alegre en la rama de *yocin*”,
4. – así oyó mi mujer;
5. “La *taquarinha* se desvía
6. se desvía de nosotros;
7. se desvía de nuestro camino”
9. – así conversaba mi mujer.

Aquí el enemigo que escapó con vida de las flechas de Kañiwidin-no, se regocija por su suerte. Cita lo que dice u oyó su esposa. La primera parte del canto evoca al halcón *tata* saltando alegre en una rama de árbol *yocin*; una cotinga posada en el arco del cantor es quien le dice esto a la esposa del enemigo. La segunda parte conmemora la mala puntería del cantor, cuya flecha de bambu (“*taquarinha*”)<sup>11</sup> se desvió del enemigo y de su mujer. Aquí también el enemigo cita a su esposa.

Al transcribir este canto, el antropólogo objetó a sus interlocutores: pero el enemigo asurini fue flechado cuando estaba solo en el bosque. ¿Quién, es entonces esta mujer que habla? Ellos explicaron: “mi mujer” designa a la esposa del cantante, pero *quien estaba diciendo* “mi mujer” era el espíritu del enemigo. El canto es enunciado desde su punto de vista: las flechas se desvían de él. Pero el régimen enunciativo hace que el cantante, refiriéndose a la propia esposa como “mi esposa”, esté en verdad citando las palabras del enemigo. Ya hemos visto las precauciones que el matador debería tomar con respecto al sexo justo después del homicidio; su esposa, de hecho, se convierte en una esposa de enemigo.

<sup>11</sup> Epíteto irónico, puesto que la punta de las flechas araweté es una respetable lámina de *Guadua superba* de hasta 60 cm de largo, mucho mayor que las flechas asurini.

## EL DESTINO DEL GUERRERO

La reverberación entre el matador y su víctima se encuentra en el origen de la situación paradójica de la danza guerrera, situación de mayor cohesión social y de máxima ‘efervescencia colectiva’ en la sociedad araweté, cuando la comunidad masculina se reúne en torno del matador para, identificándose a él, repetir las palabras enunciadas por otros. Este proceso, como se puede imaginar, tiene su precio. La fusión entre el matador y el enemigo presupone un devenir-otro del matador: el espíritu de su víctima jamás lo deja. Apenas mata a su enemigo, las armas del matador deben de ser apartadas de él; el espíritu del muerto, lleno de sentimientos de venganza, le inspira un furor homicida capaz de voltearlo contra los suyos. Un guerrero permanece expuesto a este peligro durante mucho tiempo después de su hazaña. Es frecuentemente presa de accesos de rabia que deben ser apaciguados por sus amigas rituales (las esposas de los *apibi-pihā*, ver *supra*). A veces necesita huir al bosque porque el enemigo “empluma su cabeza” y le trastorna los sentidos. “Cuando llega sobre el matador, el espíritu del enemigo lo transforma en un enemigo para nosotros”, me decían los Araweté. El enemigo no puede vengarse del matador, ya que es una parte suya; por lo que intenta vengarse sobre los conciudadanos de su matador. Solamente muchos años después, al parecer, entra en aquiescencia y deja en paz al homicida.

Los *moropi'ña* araweté son conocidos como personas temperamentales, capaces de pasar a los hechos cuando están irritados. En esto, se distinguen de las personas *marin-in me'e*, “inofensivas” (todos los no-matadores), que muestran, normalmente, un notable autocontrol. La posición de matador no confiere privilegios ceremoniales, y tiene como única marca visible la falta de flequillo, puesto que el espíritu del enemigo hace caer los cabellos de la frente del homicida. Pero ésta es una condición honrosa; los *moropi'ña* son admirados y ligeramente temidos. Los seis hombres que tenían este estatus en 1991 estaban entre las pocas personas que nunca eran objeto de la maledicencia y el sarcasmo tan apreciados por los Araweté, el cual no perdona ni siquiera a los chamanes de gran reputación. El colapso demo-

gráfico causado por el contacto en 1976, hizo que los Araweté perdiesen en poco tiempo a ocho matadores, y esto es frecuentemente lamentado. Antiguamente, “todos los hombres eran matadores, sin excepción”. Declaración ciertamente exagerada, pero que expresa, también con certeza, un ideal.

La diferencia metafísica de la persona del matador sólo se revela plenamente después de la muerte. Ser devorado póstumamente es el destino de todo individuo, macho o hembra, chamán u hombre común. Un único estatus coloca a su titular al abrigo del canibalismo divino: el de *moropi'nā*. El espíritu de un matador sube a los cielos fundido con el espíritu de su víctima. Ahí, ellos se transforman en un *Iraparadi*, un tipo de entidad que los *Mai* temen y respetan. Un *Iraparadi*, el alma del matador araweté aumentada de su suplemento enemigo, no es devorada por los dioses. Pasa directamente al baño de inmortalidad, transformándose en un ser incorruptible sin sufrir la prueba de la muerte caníbal. Es posible, tal vez, que el matador deje, pura y simplemente, de pasar por la prueba de la muerte. Se cuenta de varios guerreros de la antigüedad que no murieron, habiendo subido a los cielos en carne y hueso. La idea a veces se expresa de modo dogmático: “un matador no muere”.

Vimos que, al matar a un enemigo, el matador “muere”, y enseguida resucita aquí mismo en la tierra. De este momento en adelante, se puede decir que es inmortal, puesto que no es devorado al llegar al cielo. Él es en sí mismo un caníbal (su vientre está lleno de la sangre del enemigo); y él ya es un enemigo, una fusión compleja de atributos *bide* y *awin*. En suma: él ya es un *Mai*. El matador es un dios anticipado: encarna a la figura del enemigo siendo al mismo tiempo el Araweté ideal.

El consumo caníbal de los muertos en el cielo es la condición de su transformación en seres inmortales, dotados de un cuerpo glorioso e incorruptible. Pero como el matador es un otro – siendo un enemigo – ya sufrió su apoteosis. En la antigüedad ejemplar, los matadores subían a los cielos en sus cuerpos; hoy en día, el cuerpo enterrado de un matador se pudre, como todos pueden atestar; pero algunas personas me sugirieron que su cadáver

no produce el espectro terrestre, malvado y repugnante que emite todo cadáver. Me dijeron, alternativamente, que los *moropi'nã* muertos producen, eso sí, un espectro, pero que éste es “inofensivo”, al contrario del espectro de las personas comunes – que eran, al contrario de los matadores, inofensivas cuando estaban vivas.

En tanto que transformación final de la condición de matador, el concepto de *Iraparadi* se manifiesta esencialmente como una perspectiva. Si los dioses caníbales son, al mismo tiempo, el equivalente celeste de los Araweté y una figuración del Enemigo, si ellos nos ven con ojos de enemigo y si nosotros los vemos como enemigos, la perspectiva del *Iraparadi* muestra a los Araweté viéndose *activamente* a sí mismos como enemigos. Esta capacidad de verse como otro – punto de vista que es, tal vez, el ángulo ideal de la visión de sí mismo – me parece ser la llave de la antropofagia tupi-guaraní. En fin, si es verdad que “el caníbal es siempre el otro” (Clastres y Lizot 1978:126), entonces ¿qué es un *Iraparadi* sino el Otro de los Otros, un enemigo de los dioses que, por eso mismo, se vuelve como éstos, un dueño del punto de vista celeste?

El ideal de que, antiguamente, todos los hombres eran matadores traduce, implícitamente, una situación en que sólo las mujeres eran devoradas por los dioses<sup>12</sup>. O mejor, sugiere que la posición de “comida de los dioses” (*Mai demido*, epíteto que describe la condición humana) es femenina – que la condición de viviente humano es femenina, por lo tanto. El muerto ‘típico’ es de este modo una mujer, así como el inmortal ideal es un guerrero. Ideal, pero paradójico: un matador muerto, un hombre que sólo realiza plenamente su potencia en esta doble relación con la muerte. Un matador murió al matar a su enemigo, se identifica con él, y sólo aprovecha efectivamente de estas muertes cuando muere: confrontado con los dioses, no es

<sup>12</sup> Las almas de los niños tampoco son devoradas por los *Mai*. Su ‘cuerpo’ es refregado con el jugo de una fruta que les regenera la piel (el baño de inmortalidad en que son sumergidos los despojos de los muertos adultos es también llamado “baño del cambio de piel”) y esto los transforma mágicamente en jóvenes adultos.

tratado como un enemigo, porque *es* un enemigo, y por lo tanto es inmediatamente un *Mai*.

En el tiempo en que conviví con los Araweté, la posición de matador era menos importante y conspicua que la de *peye*, chamán. El lugar del cantante de las fiestas de *cauim* era vicariamente ocupado por cualquier adulto capaz de acordarse de los cantos. En cambio, el ejercicio cotidiano del chamanismo cabía a los hombres que disponían del poder intransferible de manifestar la voz de los dioses.

Esta importancia diferencial de dos modos de ser masculinos puede ser atribuida, en parte, a la paz vivida entonces por los Araweté, pero creo que tiene un fundamento estructural. Un chamán es un muerto anticipado; en sus descripciones de sus viajes al cielo, siempre menciona que los dioses se refieren a él como “futura presa”. Pero desempeña una función vital y social: es un ser-para-el-grupo. El matador, aunque es un dios anticipado, manifiesta una función mortal e individual: él es un ser-para-sí. El *peye* es el viviente por excelencia, el representante de los vivos en el cielo, y el canal de transmisión de los muertos celestiales. Es un mediador; ubicuo pero siempre distinto de lo que comunica, comunica lo que está separado. Su eficacia depende de estar vivo y traer a los muertos. En cambio, el matador no representa a nadie, pero encarna al enemigo, con quien se confunde; él es el lugar de una metamorfosis compleja, que sólo beneficia a sí mismo. Es cierto que el ideal de una sociedad compuesta integralmente de matadores está presente en la cultura araweté, y debe de haber sido doblemente ‘vital’ en su historia de tantas guerras. Pero, desde el punto de vista de la escatología personal, un *moropi'nã* es alguien que ya pasó para el otro lado, convertido en enemigo y convertido en divinidad. Por eso, aunque el chamán esté para lo muerto como el matador para la divinidad, el primero está para los vivos como el segundo para los muertos. La sociedad sería imposible sin el *peye*; pero la masculinidad sería impensable sin la figura del *moropi'nã*.

Los *Mai* son al mismo tiempo chamanes y matadores, vida y muerte. Son el arquetipo del chamán, puesto que detienen la ciencia de la resurrec-

ción; y son el arquetipo del matador, puesto que son fusiones ambivalentes de ego y enemigo, *bide* y *awin*, que transforman a los muertos en ellos mismos a través de la devoración, exactamente como el homicida transforma al enemigo transformándose en él.

## EL PUNTO DE VISTA DEL ENEMIGO

Exceptuando a la naturaleza relativamente elaborada del juego ventríloco de las canciones de enemigo, los materiales araweté sobre las relaciones entre el matador y su víctima sorprenden por su simplicidad, comparados a lo que se sabe sobre las resonancias simbólicas e imaginarias de la violencia guerrera en otras sociedades de la América tropical. Aparte de las limitaciones reales del etnógrafo, se puede atribuir esta esquemática apariencia al estilo general de esta sociedad que, poco acostumbrada a las grandes elaboraciones rituales, ha sido antes que nada víctima más que agresora ante las diversas sociedades enemigas con las que se ha enfrentado en las últimas décadas. La valorización de la condición de matador entre los Araweté no significa que ellos sean particularmente belicosos, ni particularmente eficaces como guerreros.

Es posible también, que la predación ontológica del exterior como condición de la reproducción social, tema característico de muchas sociedades amazónicas<sup>13</sup>, desempeñe un papel menos importante entre los Araweté que entre, digamos, los Tupinambá, los Jíbaro o los Munduruku. Esto tal vez se explique por un movimiento de traslado que se puede observar en la cosmología araweté: los contenidos simbólicos que, en otras sociedades amazónicas son transmitidos por el complejo guerrero, se encuentran en el caso araweté en gran parte dislocados hacia la relación entre los dioses y los hombres; el espacio y las funciones de exterioridad fueron apropiados por los *Maii*. Una comparación con los Tupi del siglo XVI refuerza esta inter-

<sup>13</sup> cf. Viveiros de Castro 2002b.



pretación (Viveiros de Castro 1992). La sociología caníbal de los Tupinambá, que sustentaba un sofisticado sistema ritual de captura, cautiverio, ejecución y devoración de enemigos-cuñados, se transforma entre los Araweté en una teología y una escatología que, aunque siempre marcadas por el lenguaje de la afinidad y el canibalismo, muestran un rendimiento institucional inferior a su riqueza ideológica.

Dicho esto, tal vez sea este despojo mismo lo que nos permita abordar directamente ciertos elementos esenciales del dúo matador-víctima en la Amazonía indígena.

Los materiales araweté manifiestan la presencia de un complejo simbólico muy general en la Amazonía – y ciertamente también encontrado afuera – que tiene como elementos mínimos los rasgos siguientes:

1. El estado de peligro místico en que cae el matador bordeado de precauciones que apuntan a impedir fenómenos letales de ‘rebote’ causados directamente o indirectamente por la víctima;
2. Un comercio espiritual entre el matador y el enemigo muerto, y, al mismo tiempo, un paralelismo entre los procesos que ocurren en el cuerpo del matador y los que incurren en el de la víctima;
3. Un conjunto de ritos de homicidio concebidos como metabolización de la sangre del enemigo, con énfasis sea anabólica (digestión, sublimación en otras sustancias corporales), sea catabólica (vómito, desangramiento);
4. Una prohibición de contacto entre el matador y los despojos del enemigo, los cuales atraviesan varios procesos de socialización, es decir, de apropiación por la comunidad del matador; en particular, aquellas culturas en las que se practica el canibalismo efectivo, el matador nunca puede comer de su víctima;
5. La abstinencia sexual del matador durante la reclusión, usualmente asociada a otras restricciones alimenticias y de conducta que evocan en algunos casos la práctica de la covada, y en otros una analogía explícita con el resguardo menstrual;

6. El incremento del capital ontológico del matador al terminar el resguardo, expresado en una relación de anexación de ciertos atributos metonímicos de la víctima: alma, nombres, cantos, trofeos.

Voy a comentar solamente algunos aspectos de este complejo. En primer lugar, todo sucede como si el aumento de la potencia espiritual del matador dependiese de un período previo, durante el cual, el matador está sujeto a las influencias corporales de la víctima, o a sus poderes espirituales en tanto que estos son inherentes a ciertas sustancias vitales, especialmente a la sangre. Los procesos de elaboración de la sangre enemiga deben de ser, por lo tanto, abordados desde una doble perspectiva: si bien manifiestan una transformación del enemigo realizada en el matador, no dejan de ser, por otro lado, una transformación del matador llevada a cabo por la víctima. La idea de que el *moropi'nã* muere después de su hazaña sugiere una alienación del matador, su captura por la imagen de la víctima<sup>14</sup>. Recuerdo que las reclusiones de homicidio, particularmente cuando funcionan como ritos de pasaje permitiendo el acceso a estatus valorizados (adulto en condición de casarse, líder espiritual, jefe de guerra), hacen un abundante uso de los símbolos clásicos de muerte y resurrección: liminaridad, silencio, desnudez, pérdida del nombre. En este sentido, la muerte de la víctima es efectivamente la muerte del matador, y el renacimiento del matador no deja de ser un renacimiento de la víctima.

En segundo lugar, las reglas que impiden un comercio excesivo entre el matador y su presa humana son particularmente sobresalientes en las sociedades que practican el canibalismo efectivo; en cambio, en aquellas en donde la decantación de la víctima en trofeos incomedibles (cabezas reducidas, dientes, escalpes) desempeñaba un mayor papel, no parece haber exis-

<sup>14</sup> Compárese, por ejemplo, la podredumbre del matador araweté y su digestión de la sangre enemiga al canibalismo del matador yanomami, que vomita la grasa y los cabellos de la víctima, señal de que le comió el alma, y a su posesión por el principio vital de ésta, que lo atormenta y enloquece de un modo análogo a la obsesión del matador araweté por el espíritu enemigo (Lizot 1976:13; Albert 1985:360-ss).

tido prohibiciones de manipulación de estas partes por el matador<sup>15</sup>. La prohibición de que el matador toque el cadáver de su víctima evoca inmediatamente a la difundida regla amazónica que impide a un cazador comer su propia presa. Esta regla es usualmente interpretada en términos de una obligación de reciprocidad, que excluye el 'autoconsumo' como análogo al incesto etc. No hay duda que algo del mismo tipo se aplica a las presas humanas; por lo demás, en las sociedades adeptas a la caza de cabezas, tales trofeos debían ser igualmente socializados, es decir, debían beneficiar a toda la comunidad del matador, trayéndoles abundancia, fecundidad, protección contra los enemigos y prestigio. Lo que merece atención aquí, sin embargo, es menos la semejanza entre los tratamientos de las presas humanas y animales, por estar sujetas a una misma lógica del don, que las condiciones de posibilidad de tal aproximación.

La evidente continuidad, tanto técnica como simbólica, entre caza y guerra en la Amazonía fue, durante mucho tiempo, reprimida por los antropólogos. Tal vez porque reconocerla implicaría imputar a las culturas de la región una 'animalización' de los enemigos, o hasta podría terminar en explicar la guerra indígena en términos etológicos más que etnológicos. Pero estas consecuencias, inaceptables, no son inevitables si adoptamos un punto de vista menos extraño a las concepciones indígenas. La animalización del enemigo latente en el complejo bélico-venatorio depende de una primera, y aun más fundamental, humanización del animal. Para decirlo rápidamente: en la Amazonía indígena, las relaciones entre humanos y no-humanos, 'sociedad' y 'naturaleza', no son concebidas como relaciones naturales, sino como relaciones propiamente sociales<sup>16</sup>. Guerra y caza son, literalmente, un mismo combate: un combate entre seres sociales, es decir, entre 'sujetos'. En este sentido, no hay discontinuidad entre la predación cinegética y la predación bélica; la alienación ritual del matador no es esencialmente diferente de la peligrosa identificación entre el cazador y su presa,

---

<sup>15</sup> Vilaça (1992:101-15) sobre los Wari'. Para el segundo caso, Taylor (1993) sobre los Jíbaro, Menget (1993a) sobre los Mundurucu y Sterpin (1993) sobre los Nivacle.

<sup>16</sup> Para esta idea, cf. Viveiros de Castro 1992b, y sobre todo Descola 1993.

que impone una separación en el orden del consumo, es decir, en el momento de la objetivación de la presa, que es prohibida al cazador. El carácter integralmente subjetivo de la relación ente predador y presa, humana o animal, es en mi opinión una crucial dimensión del fenómeno, la cual responde a la reversibilidad latente en esta relación: la recíproca presuposición, o determinación, entre matador y víctima.

Finalmente, las precauciones rituales del matador, en la medida en que son justificadas por una concepción de la sangre como inductor o signo de un cambio de estatus metafísico, traen a la escena a las mujeres. Ya se ha escrito bastante sobre el papel esencial de la comunidad femenina en los rituales guerreros y en el canibalismo; las observaciones de Lévi-Strauss (1984) a este respecto han sido ampliamente verificadas para la Amazonía. Por otro lado, la equivalencia simbólica o el encadenamiento causal entre condiciones masculinas asociadas a la imposición de la muerte y las condiciones femeninas involucradas en la producción de vida (homicidio y menstruación, reclusión ritual y gestación, guerra y casamiento etc.) es un tema que se encuentra un poco en todas partes, de la Amazonía a Polinesia, de Nueva Guinea a la Grecia antigua. Cabe mencionar que, por lo menos en algunos casos amazónicos, estas analogías sugieren un potencial de feminización del matador, su 'fecundación' o 'posesión' por la víctima, condición que debe ser ritualmente transmutada en un poder propiamente masculino de creación. Estas analogías sugieren también una serie de conexiones entre la transformación ritual de enemigos en víctimas; es decir, en identidades capturadas del exterior, y la generación de hijos, es decir, la producción de nuevas identidades en el interior del grupo. Eso nos lleva al segundo punto general.

## INTERIORIZACIÓN Y EXTERIORIZACIÓN

Hemos visto que en el caso araweté opera una progresión. Una situación inicial caracterizada por una distancia social máxima y una distancia física mínima – la muerte violenta de un enemigo – desencadena una 'catástrofe fusional' que produce una identificación inestable entre los polos, y su

resolución posterior en la forma de un englobamiento metonímico de la víctima por el matador. Este proceso puede ser encontrado, bajo múltiples variantes, en otras sociedades amazónicas. Entre los Araweté, la víctima se vuelve un apéndice espiritual del *moropi'ñã*, funcionando como su escudo o emblema en el ambiente caníbal del cielo. En otras culturas – los Nivacle son un buen ejemplo (ver Sterpin 1993:49-50) – la víctima es concebida como un traidor de los suyos, un elemento extranjero que se cambió de bando al grupo del homicida, manteniéndolo informado sobre los movimientos de su propio grupo. La víctima funciona aquí como una especie de mascota, es decir, como una subjetividad exterior salvaje que fue domesticada y desviada de su naturaleza original.

Los cráneos-trofeos de los Shipaya tenían la misma función de 'auto'-delatores (Nimuendaju 1981:23-24), así como los espíritus de los Kayapó muertos por los Tapirapé, que se volvían familiares de los chamanes, avisándoles de los ataques de los Kayapó vivos (Wagley 1977: 184-85). Entre los Araweté, esta inversión del comportamiento de la víctima se verifica en el caso del jaguar. El espíritu de un jaguar muerto se queda junto a su matador, y se vuelve una especie de perro de caza: duerme debajo de su hamaca, mostrándole en sueños los sitios de caza abundante. El canto tradicional que conmemora la muerte de un jaguar obedece a la misma reverberación de los cantares de enemigo; el nombre de este canto es "futura víctima del jaguar", y pone en escena a un jaguar hablando de los humanos a quienes comerá. Una doble inversión, lógica y temporal, de punto de vista.

En otros casos, la humanidad de la víctima es radicalmente reciclada en nuevos componentes del grupo. El matador wari metaboliza la sangre del enemigo en semen, viniendo a generar un hijo que encarna el espíritu de la víctima, lo que completa la transmutación de la exterioridad caníbal y predatoria en consubstancialidad, cuidado paterno y comensalidad (Vilaça 1992:101-15). Los ritos jíbaro de celebración de la cabeza reducida culminan en la transformación de ésta en un hijo genérico (más precisamente, un feto) de las mujeres del grupo (Taylor 1993). Las cabezas-trofeo munduruku,

igualmente, eran concebidas como hijos de una ‘madre’ masculina, el matador. Los Munduruku también ilustran otro tema común en la región: la cabeza del enemigo muerto era preparada y decorada para convertirse en la imagen étnica de un munduruku (Menget 1993a); esto evoca a los Tupi del siglo XVI, para los cuales un cautivo de guerra era laboriosamente depilado, pintado y adornado a imagen de sus futuros ejecutores.

Tenemos así un proceso general de asimilación de la víctima a la persona del matador o, más generalmente, a su grupo. Tal asimilación parece depender, en ciertos casos, del reconocimiento previo de la víctima como, de algún modo, semejante a sus agresores, y de este modo, solamente los extranjeros “a buena distancia” son considerados como presas legítimas – es lo que sucede entre los Jíbaro, que sólo tomaban cabezas de otros subgrupos de la misma etnia (Taylor 1985). Pero esta asimilación también puede producir esta semejanza *a posteriori*, como en los casos tupinambá y munduruku, en que el enemigo era ‘nacionalizado’ antes de ser ritualmente elaborado. Esta combinación de una diferencia y de una semejanza igualmente necesarias se cristaliza frecuentemente en la identificación de los enemigos a los afines: los cuñados-enemigos tupinambá (H. Clastres 1972) no son sino el ejemplo más célebre de una configuración amerindia muy general, en que la tensión característica de la afinidad – relación que tiene la semejanza como base y la diferencia como principio – es utilizada para pensar la categoría del enemigo y recíprocamente, es decir, donde los valores de la exterioridad predatoria forman el subtexto de la alianza matrimonial.

Todas estas ideas, vale la pena observar, presuponen la humanidad integral del enemigo. Esto significa que la relación entre matador y víctima solamente puede acarrear estas identificaciones místicas y fusiones rituales si es que dicha relación es inmediatamente entendida como una relación social. Por otro lado, sin embargo, la definición o producción ritual del enemigo *como sujeto*, o proceso de subjetivación del otro necesario a su asimilación por el mismo, contiene en sí, yo diría hasta como su condición, el momento inverso: la objetivación del matador, su alteración por la vícti-

ma – su identificación al enemigo *como enemigo*. Vimos esto en la reverberación de los cantos de guerra araweté, en los cuales el matador se entiende como sujeto a partir del momento en que se ve a sí mismo por los ojos de su víctima, o mejor, en los cuales dice su propia singularidad por la boca de esta última. Podemos verlo más allá; la poética de la alteridad de los Araweté encuentra eco en la estética de la exterioridad de los Wayana: al partir en una expedición de guerra, los hombres wayana deben escaficarse con patrones decorativos representando jaguares y aves de rapiña – figuras que encaran los impulsos predatorios característicos de los enemigos (Van Velthem 1995:254-55). Ya habíamos visto algo semejante en la decoración corporal de los Maï.

Todo parece militar, en suma, a favor de una “impresionante indistinción entre el agresor y la víctima, a favor de una especie de esencia de la guerra”, como tan bien lo dice Menget (1993b:29) a propósito de los Ikpeng. La interiorización del Otro es inseparable de la exteriorización del Yo; el domesticarse del primero es consubstancial al ‘ensalvajarse’ del último.

Nos queda preguntar: ¿Qué exactamente es asimilado cuando se asimila al enemigo? Los etnógrafos de la Amazonía mencionan recursos simbólicos muy variados que, de hecho, están lejos de ser mutuamente exclusivos en cada configuración cultural: nombres, cantos, sustancias espirituales, energías vitales, identidades, rostros, principios de individuación, y así en adelante. Sin poder retomar aquí una argumentación ya desarrollada a propósito del canibalismo tupinambá (Viveiros de Castro 1992<sup>a</sup>), me limito a repetir aquí sus conclusiones, las cuales siguen de cerca la lección de los cantares de enemigo araweté.

Además de las sustancias o principios más o menos reificados que cada sociedad (o cada etnógrafo) escoge como substrato y objeto de los procesos de asimilación del enemigo, pienso que lo que está en juego es, en último análisis, la incorporación de algo eminentemente incorporal: la posición misma de enemigo. Lo que se asimila de la víctima son los *signos* de su alteridad, y a lo que se apunta es a esta alteridad como punto de vista o

perspectiva sobre el Yo – una *relación*. Pero si lo que se devora, real o imaginariamente, de la persona del enemigo es su relación con el grupo agresor, esto significa también que el *socius* se constituye precisamente en la interfaz con su exterior, o, en otras palabras, que se sitúa como esencialmente determinado por la exterioridad. Al escoger como principio de movimiento a la incorporación de predicados provenientes del enemigo, la sociabilidad amerindia no puede terminar sino definiéndose por estos mismos predicados. ¿Cómo no llegar a esta conclusión cuando se ve que el protagonista de los momentos ritualmente más elaborados, e ideológicamente más densos, de estas sociedades es la unidad bifrontal del matador y su víctima, que se reflejan y reverberan al infinito?

## EL PUNTO DE FUSIÓN

Si bien es verdad que “el punto de vista crea el objeto”, no es menos cierto que el punto de vista crea el sujeto, puesto que la función de sujeto se define precisamente por la facultad de ocupar un punto de vista. En este sentido, la asimilación predatoria de propiedades de víctima, en el caso amazónico, debe de ser comprendida no tanto en términos de una física de substancias como en términos de una geometría de las relaciones, es decir, en tanto que movimiento de toma de perspectiva, en la cual las transformaciones resultantes de la agresión guerrera inciden sobre posiciones determinadas como puntos de vista.

Al proponer que la dinámica identitaria del par matador-víctima es un proceso de *ocupación del punto de vista enemigo*, estoy buscando discernir la peculiaridad de las ideas amerindias sobre la ‘guerra’. Lejos de implicar un tratamiento del enemigo como una cosa (sistema material, cuerpo anónimo, autómatas animal), el devenir del par matador-víctima involucra una confrontación de sujetos – no, ciertamente, al modo hegeliano de un combate de consciencias, hasta porque en esta dialéctica sólo hay maestros -, que intercambian puntos de vista y que alternan momentos de subjetivación y objetivación. Objetivación del matador por la subjetividad de la víctima,



cuando ésta lo posee, controla y ‘mata’; subjetivación del matador por la objetividad de la víctima, cuando esta se decanta en cantos, nombres, trofeos y otras sinédoques que señalan la nueva condición ontológica del matador.

De esta manera, se puede decir de la violencia guerrera amazónica lo que Simon Harrison dice de su análogo melanesio:

*La agresión es concebida integralmente como un acto comunicativo dirigido contra la subjetividad de otro: y guerrear requería la reducción del enemigo no al estatus de una no-persona o de una cosa, sino, muy al contrario, a un estado de extrema subjetividad (1993:121).*

Lo que lo lleva a concluir que la enemistad, en este tipo de sociedad, “es conceptualizada no como una mera *ausencia* objetiva de relaciones sociales, sino como una relación social tan definida como cualquier otra” (id. *ibid.*: 128)<sup>17</sup>. El autor prosigue:

*Así como un don corporifica la identidad de su donador, también en la guerra de las tierras bajas de Nueva Guinea, el matador adquiere, mediante el homicidio, un aspecto de la identidad de su víctima. El homicidio es representado sea como creando, sea como expresando una relación social, sea, también, como produciendo el colapso de una relación social, al fundir dos alteridades sociales en un solo ser (id. *ibid.*:130).*

La relación entre el matador y su víctima, quintaesencia de la “lucha de los hombres”, pertenece indudablemente al “mundo del don” (Lefort 1978). Pero, como se desprende del texto, esta relación ocupa una posición-límite en este mundo. Si bien la síntesis *a priori* del don une sujetos que permanecen objetivamente separados, la imposición de la muerte violenta y

---

<sup>17</sup> Observación que recuerda inmediatamente el pasaje de Lévi-Strauss sobre la imposibilidad, “pour les indigènes”, de concebir una ausencia de relación (1967:552-53)

su lógica caníbal producen, al contrario, una síntesis donde toda distancia se anula. La relación es criada precisamente por la supresión de uno de sus términos, que es introjectado por el otro; la dependencia recíproca que une y constituye los sujetos del intercambio llega aquí a su punto de fusión -la fusión de los puntos de vista-, donde la distancia extensiva y extrínseca entre las partes se convierte en diferencia intensiva, inmanente a una singularidad dividida. La relación de predación se constituye a modo de subjetivación.

Evocando a un célebre concepto batesoniano, podríamos llamar a este proceso de *anticismogénesis*, puesto que parece menos jugar con una diferenciación de las perspectivas de los protagonistas de la “tragedia caníbal” (Combès 1992) que con un movimiento de aproximación fusional y de inmanentización de la diferencia<sup>18</sup>. En lugar de aparecer como término de una estructura que se desdobra o explica en polos opuestos, ego y enemigo, esta entidad ‘monopolar’ que es el matador se constituye por involución o implicación, determinándose como foco virtual de una condensación predicativa a donde la doble negación - yo soy enemigo de mi enemigo - no restituye una identidad que ya estaría ahí como principio y finalidad, sino, al contrario, reafirma la diferencia y la hace inmanente - yo tengo un enemigo, y por eso lo soy. O el Yo lo es.

La agresión guerrera amerindia se revela entonces como un proceso de “transformación ritual del Yo”, para pedir prestada a Simon Harrison su profunda definición de la guerra melanesia. Ésta nos conduce al otro lado del pensamiento salvaje, a la cara oculta de la luna estructuralista: antes que al totemismo, al simbolismo o a la metáfora, esta definición remite al sacrificio, al animismo y a la metonimia. Si la razón totémica (si toda razón no lo es) opera a través de la articulación reversible entre series que permanecen distintas de las relaciones que las unen, las figuras

<sup>18</sup> La idea de un proceso anticismogénético me fue inspirada por la relectura del *naven* iatmul llevada a cabo en el notable estudio de Houseman & Severi (1994)

sacrificiales, tal como la del devenir matador-víctima, apuntan al contrario a la transformación de una serie en otra, operación “absoluta o extrema” (Lévi-Strauss 1962: 298) que se mueve en el elemento sombrío de la continuidad, de la indiscernibilidad y de la irreversibilidad. El matador y su víctima parecen estar, en suma, antes *du côté de chez Lévy-Bruhl* que *du côté de chez Lévi-Strauss*<sup>19</sup>. No se debe olvidar, sin embargo, que exactamente como Méséglise y Guermantes, hay más de un camino uniendo estos dos destinos. Realmente porque, como lo demostró su fusión final, ellos nunca estuvieron tan distantes el uno del otro como imaginaba el punto de vista – inevitablemente subjetivo – del Narrador.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, Bruce

1985 **Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésélienne)**. Tesis de doctorado. Nanterre: Université de Paris X.

CLASTRES, Hélène

1972 “*Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba*”. En: **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, 6 (Destins du cannibalisme), pp. 71-82.

CLASTRES, Hélène & LIZOT, Jacques

1974 “*La part du feu: rites et discours de la mort chez les Yanomami*”. En: **Libre**, 3, pp.135-149.

COMBES, Isabelle

1992 **La Tragédie Cannibale chez les Anciens Tupi-Guarani**. Paris: PUF

---

<sup>19</sup> Del lado de más que del lado de

DESCOLA, Philippe

1993 *“Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jivaro”*. En: Descola P. & Taylor A-C (eds.). *La remontée de l’Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. **L’Homme**, 126-128, pp. 171-90.

DETIENNE, Marcel

1977 **Dyonisos Mis à Mort**. Paris: Seuil

HARRISON, Simon

1993 **The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia**. Manchester: Manchester University Press.

HOUSEMAN, Michael & SEVERI, Carlo

1994 **Naven ou le Donner à Voir: Essai d’Interprétation de l’Action Rituelle**. Paris: Maison des Sciences de l’Homme/CNRS.

LEFORT, Claude

1951 (1978) *“L’échange et la lutte des hommes”*. En: **Les Formes de l’Histoire: Essais d’Anthropologie Politique**. Paris: Gallimard, pp. 15-29.

LEVI-STRAUSS, Claude

1962. **La Pensée Sauvage**. Paris: Plon.

1967 **Les Structures Élémentaires de la Parenté** (2da. Edición/1era edición 1949). Paris: Mouton.

1984 *“Cannibalisme et travestissement rituel”*. En: **Paroles Données**, pp. 141-149.

LIZOT, Jacques

1976 **Le Cercle des Feux: Faits et Dits des Indiens Yanomami**. Paris: Seuil.

MENGET, Patrick

1993a "*Notas sobre as cabeças mundurucu*". En: Viveiros de Castro E. & Carneiro da Cunha M. (orgs). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, pp. 311-21.

1993b "*Le propre du nom: remarques sur l'onomastique txicao*". En: **Journal de la Société des Américanistes**, 79, pp. 21-31.

NIMUENDAJU, Curt

1922 (1981). "*Fragmentos de religião e tradição dos índios Shipaya*". En: **Religião & Sociedade**, 7, pp. 3-47.

STERPIN, Adriana

1993 "*La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco*". En: **Journal de la Société des Américanistes**, 79, pp. 33-66.

TAYLOR, Anne-Christine

1985 "*L'art de la réduction*". En: **Journal de la Société des Américanistes**, 71, pp. 159-73.

1993 "*Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur*". En: Héritier F. & Copet-Rougier E. (eds). **La symbolique de l'alliance**. Paris: Archives Contemporaines, pp. 73-105.

VAN VELTHEM, Lúcia

1995 **O Belo é a Fera: a Estética da Produção e da Predação entre os Wayana**. Tesis de doctorado. Universidad de São Paulo.

VILAÇA, Aparecida

1992 **Comendo Como Gente: Formas do Canibalismo Wari**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992a **From the Enemy's Point of View: humanity and divinity in an Amazonian Society** (trad. C. Howard). Chicago: University of Chicago Press.

1992b "*Sociedades indígenas e natureza na Amazônia*". **Tempo e Presença**, 14 (261), pp. 25-26.

2002a "*Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*". En: **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, pp.345-401

2002b "*O problema da afinidade na Amazônia*". En: **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, pp.87-181.

WAGLEY, Charles

1977 **Welcome of Tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil**. New York: Oxford University Press.

# MÍRONTI Y LOS GUERREROS EMBARAZADOS: RELACIONES DE GÉNERO EN DOS RITOS ASHÁNINKA

Jaime Regan

**D**ebido a la violencia que sufrió el Perú durante la década pasada, la Selva Central se convirtió en un cruento escenario de guerra. Después de combatir en el monte contra los senderistas, los ronderos Asháninka revivieron prácticas ancestrales de purificación<sup>1</sup>. A partir de este contexto, el autor analiza el uso de imágenes tomadas de los procesos biológicos de la mujer como símbolos usados en un rito masculino.

**D**ue to the violence that Peru suffered during the past decade, the Central Amazon region was turned into a war zone. After combat with the Shining Path, the Ashaninka patrols revived ancestral purification practices. In this context, the author analyzes the use of imagery taken from the biological processes of women as symbols in a masculine ritual.

---

<sup>1</sup> Agradezco a Beatriz Fabián por haberme proporcionado las entrevistas realizadas durante su trabajo de campo entre los Asháninka. Una versión anterior de este artículo se presentó al Congreso Internacional de Americanistas en Santiago, Chile (en prensa).

En las últimas décadas, la selva Central ha sido una de las regiones más afectadas por la violencia generada por Sendero Luminoso debido principalmente a su ubicación estratégica geopolítica como zona de refugio. Los principales habitantes de este lugar son los Asháninka que hablan un idioma de la familia lingüística arawak.

En 1982, el CAAAP empezó a trabajar con el pueblo Asháninka del Río Tambo, afluente del Río Ucayali, con un proyecto de promoción integral que abarcaba organización, educación bilingüe y formación de promotores de salud. En 1985 Sendero Luminoso entró a la región, y el CAAAP tuvo que suspender sus actividades en el Río Tambo a partir de 1987. Hacia 1992 las Fuerzas Armadas ayudaron a organizar los Comités de Autodefensa, que empezaron a liberar a los Asháninka capturados por este grupo subversivo. Entonces, el CAAAP volvió al Río Tambo con un programa de apoyo de emergencia a los Asháninka desplazados.

## **EL PUEBLO ASHÁNINKA**

Los hallazgos arqueológicos indican que llegaron al Ucayali central alrededor de 200 a.C. procedentes de la región donde el río Negro desemboca en el Amazonas (Lathrap 1970: 117-123). Posteriormente fueron desplazados hacia los afluentes del Ucayali. Fueron evangelizados por los franciscanos desde 1636.

Según el último censo de 1993, la población ascendía a 55,000 habitantes. Viven principalmente en la Selva Central del Perú en las provincias de Satipo y Chanchamayo del departamento de Junín, el departamento de Ucayali y la selva de Ayacucho. También se encuentran comunidades en Brasil.

Cultivan entre una y seis hectáreas donde el cultivo principal es yuca (mandioca). También producen plátano, maíz, frijol, maní, piña, calabaza, camote y cítricos. Hay una marcada división del trabajo según el



sexo. Los hombres fabrican arcos y flechas, trampas para cazar, canoas, casas y el telar; preparan las chacras, siembran, cazan, recolectan y realizan gran parte de la pesca. Las mujeres hilan y tejen, fabrican cerámica, cultivan, cosechan, cocinan, lavan la ropa y cuidan a los niños (Rojas 1992: 183-196).

La terminología de parentesco es de tipo dravidio con una preferencia por el matrimonio entre primos cruzados del lado paterno o materno (Chevalier 1982: 262-3; Rojas 1992: 1979). Están organizados en comunidades con autoridades elegidas en asamblea.

El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) realiza trabajos en la cuenca del Río Tambo, provincia de Satipo, donde las comunidades están agrupadas en la Central Asháninka del Río Tambo (CART).

## LOS HOMBRES EMBARAZADOS<sup>2</sup>

Los hombres que integraban los Comités de Defensa o Rondas eran jóvenes Asháninkas de 20 a 35 años de edad, procedentes de diversas comunidades de la zona en conflicto<sup>3</sup>. Marchaban en las patrullas hacia las llamadas «zonas liberadas» guiando a las Fuerzas Armadas o, en muchos casos iban solos, 20 a 40 hombres. En los testimonios recogidos, afirman que los enfrentamientos violentos eran frecuentes.

Al retornar a su comunidad después de una patrulla que duraba 2 a 5 días, los ronderos pedían al personal de la posta médica y a algunas ONGs que les inyectaran ampollas para no quedar embarazados. También, una tropa de ronderos pidió a la base militar que les enviaran ampollas, porque

<sup>2</sup> Se agradecen los aportes de las siguientes personas entrevistadas: Otilia Shinogari y Toribio Alfonso de la comunidad de Poyeni, y Josefina Gómez e Isabel Torres de la comunidad de Betania.

<sup>3</sup> Los mayores integran el batallón de reserva.

estaban en peligro de enfermarse y de quedar embarazados. Estos hechos, por supuesto, provocaron asombro entre los militares y el personal sanitario. Un médico, sin comprender bien el pedido, les inyectó vitaminas.

Después de matar a una persona, los varones se someten a una dieta durante 8 a 15 días. La alimentación es toda asada: yuca, chonta amarga, plátano verde y se tiene que cumplir con abstinencia sexual. No pueden ver a ninguna mujer, peor si está menstruando, porque atraería a espíritus malévolos.

Grupos de estos ronderos, 3 a 5 hombres que habían matado a senderistas, se dirigen al bosque y ahí construyen una choza, descansan por turnos, es decir mientras uno vigila junto a la fogata, los demás hombres duermen, porque si todos se quedaran dormidos, el espíritu del muerto en forma de *Míronti* violaría a los hombres hasta dejarlos embarazados, según los testimonios de los hombres. Por eso, algunos pidieron inyectarse ampollas. La inyección de ampollas ha llegado a ocupar un lugar importante en práctica indígena relacionada a la prevención y curación de enfermedades (véase Greene 1998).

Los hombres dicen que hacían este tipo de dieta para evitar el embarazo desde antes de los enfrentamientos con Sendero. En décadas pasadas fueron los hombres «más luchadores», «más guerreros»<sup>4</sup>, cuando había guerra entre paisanos, durante las correrías o asesinatos por conflictos al interior del grupo.

Según relatos de los Asháninka, el *Míronti* es un espíritu que vive en el bosque que tiene la apariencia de un tapir y que viola al hombre cuando está solo en el bosque, es decir cuando va a cazar o está en su chacra. Tiene relaciones sexuales con el *Míronti*, el hombre actuando ante el *Míronti* como

---

<sup>4</sup> Al cazador le enseña desde niño el manejo del arco y la flecha. Cuando caza al primer animal es sometido a dieta, pues de lo contrario se volverá ocioso y mal cazador. La dieta era «no comer la carne del animal que cazó».

si fuera una mujer y hasta llegar a sentirse embarazado e incluso dar a luz a pequeños monos o lagartijas. Queda enloquecido y no quiere volver a su casa, aunque sus familiares lo obliguen. Según las narraciones de los informantes, el hombre violado por el *Míronti* se siente como una madre, lacta a su hijo, lo acaricia, lo cuida para que no llore. Si el hombre violado es traído a su casa para que lo curen, anda gritando y llorando por el amor a *Míronti*, lo llama a gritos para tener relaciones sexuales. Ni el curandero puede salvarlo.

El *Míronti* sólo tiene miedo a la mujer lactante (que eventualmente puede acompañar a su esposo), porque cuando aparece el *Míronti*, la mujer exprime la leche de sus senos (le chisguetea). Ante esto, el *Míronti* se escapa creyendo que los senos de la mujer son testículos muy grandes<sup>5</sup>.

Concluidos los días de la dieta, retornan a la comunidad, donde sus familiares tienen preparadas bebidas en base de plantas medicinales, que toman para «vomitar», lo que otros llaman «un lavado del estómago». Luego recién pueden volver a tomar sus alimentos cotidianos (pescado, masato, carne, etc.). A continuación se inicia una reunión familiar, seguida de bailes, bebidas, cantos y juegos. Un rondero cantó<sup>6</sup> así en su fiesta:

*Hemos llegado de la guerra.  
Hemos vencido al enemigo.  
Como a una pobre mujer lo hemos perseguido.*

Las creencias y acciones en torno a *Míronti* son expresiones simbólicas. Por lo tanto, lo importante es el significado que tienen. La matanza pone al asesino en contacto íntimo con la muerte. La sangre o el espíritu de la víctima es símbolo de la antivitalidad.

<sup>5</sup> En el Gran Pajonal, según Weiss (1975), parece un pene.

<sup>6</sup> Traducción de Ricardina Román Córdova de la canción de su marido, Lorenzo Ramirez, de la comunidad de Betania.

Las creencias en torno a *Míronti* son parte de un rito de pasaje de la muerte a la vida, un renacimiento. Debido a estas creencias, tienen que cumplir con el aislamiento y la dieta. Este tipo de rito masculino se ha encontrado en muchos pueblos amazónicos guerreros. La mayoría ya no practica esta actividad, pero el rito queda en la memoria de los ancianos y en los relatos que narran. En el caso de los Asháninka, se ha reactivado el rito en el contexto de los comités de autodefensa donde participan en enfrentamientos armados.

Beth Conklin (2001), en una investigación comparativa de la cosmovisión y acciones simbólicas relacionadas al asesinato en sociedades de la Amazonía y Nueva Guinea, encontró varios elementos parecidos al caso Asháninka. Entre ellos, se observan semejanzas entre los ritos de guerreros y los ritos de iniciación femenina. Señala que no se deben analizar los ritos masculinos solos, porque los ritos masculinos y femeninos son parte de un todo (2001: 144). Por lo tanto, paso a analizar el rito de pubertad de la mujer Asháninka para luego compararlo con el rito y restricciones de los guerreros.

## EL RITO DE PUBERTAD DE LA MUJER ASHÁNINKA

La adolescente Asháninka de 12 a 15 años, durante la aparición del primer periodo menstrual, es separada en un lugar aparte de la familia y le dan una madrina. La adolescente permanece en el encierro, una casa pequeña y oscura o en el interior del altillo de la casa familiar, forrada de esteras y hojas de plátano. No puede ver a ningún hombre. Sólo puede hablar con su madrina. La adolescente permanecerá de 15 a 30 días en el encierro. Le pintan la cara con achiote (*urucú*) para que no le afecte el sol cuando sale a hacer sus necesidades corporales.

No puede comer animales o peces porque tienen sangre, para que los espíritus del bosque no le puedan hacer daño. La madre le da cangrejos, camarones, suri (larva de insecto), caracol y chonta (cogollo de palmera).

Luego le dan algodón preparado, para que hile. La muchacha se dedica al hilado del algodón hasta completar lo suficiente para una *cushma* (túnica típica). Durante el encierro, mastica hojas y raíces para preparar su saliva para que, cuando tenga su marido, prepare un masato agradable y dulce. Una vez terminado el hilado, la muchacha va corriendo con una canasta a fin de llenarla con yuca para hacer masato blanco, que luego servirá en una fiesta a sus familiares y otros invitados.

Al cumplir el periodo del encierro, la adolescente sale en una noche de luna y ahí es recibida por la madre o madrina y demás familiares e invitados, en medio de canciones y bailes, donde sirven comida y beben masato. La madrina, públicamente le hace las recomendaciones «la afianza en su rol de madre» y a partir de su cultura a atender al marido y sus hijos, ser hacendosa, no crear problemas en el hogar, y ser comprensiva. La muchacha rocía con agua a su padre y hermanos, y su padrino le corta el cabello al rape. Seguidamente, ya puede hablar con el resto de los miembros de la comunidad. Desde este momento, camina con orgullo en su nuevo estado de mujer que está en condiciones de casarse.

El rito contiene claramente las tres etapas de los ritos de pasaje que señala Arnold Van Gennep (1960): separación, transición e incorporación.

1. El aislamiento de la muchacha la separa simbólicamente de su condición de niña. La prohibición<sup>7</sup> de ver a los hombres subraya la naturaleza femenina del rito.
2. Ahora la muchacha está simbólicamente fuera de las estructuras de la sociedad, porque ya no es niña, pero todavía no es adulta. En este estado marginal no goza de la protección de la sociedad y está en peligro de ser atacada por los espíritus del bosque, que simbólicamente representan la antítesis de la sociedad. La sangre los puede atraer. Por eso tiene que cumplir con las prohibiciones alimenticias. El hilado y

---

<sup>7</sup> Esta prohibición también asegura que no tenga relaciones sexuales con ningún hombre.

el tejido de una *cushma* y la preparación del masato simbólicamente representan las actividades femeninas.

3. Finalmente, la mujer se incorpora a la comunidad como una mujer apta para el matrimonio, durante una fiesta. Las palabras de la madrina explican el significado del proceso ritual, y el padrino le corta el cabello. El nuevo pelo que saldrá representará su nuevo estado en la comunidad.

También realizan un rito con una estructura similar cuando el niño varón cambia de voz (Rojas 1992: 205), cuando mata su primer animal y un rito para el hombre y la mujer cuando tienen su primer hijo.

## EL PERSPECTIVISMO

Al asesinar a una persona, el hombre se pone en contacto con la muerte, en un estado de impureza ritual. La sangre o el espíritu de la víctima representan un proceso de degeneración biológica, debilidad, enfermedad, ancianidad, muerte. El hombre tiene que reafirmar su vitalidad e identidad (Conklin 2001: 142).

La matanza de un enemigo es una actividad masculina, pero su rito de purificación involucra ideas vinculadas al embarazo y parto y prácticas similares a las del rito de la primera menstruación. Todos estos procesos involucran sangre. Los símbolos se toman de las experiencias de la mujer relacionadas a la sangre reproductiva. Pero para hacerlo, se invierten simbólicamente los géneros y el proceso reproductivo.

Este caso resalta un uso del perspectivismo<sup>8</sup> en la cosmovisión de los Asháninka. Desde la perspectiva del *Míronti*, espíritu del bosque, el

---

<sup>8</sup> Véase Viveiros de Castro (1998).

hombre es una mujer, y la mujer es un hombre. Normalmente, el embarazo y parto son procesos que generan vida humana. En este caso, el espíritu del muerto, en forma de *Míronti*, embaraza al guerrero para que genere seres no humanos, una inversión simbólica del hecho normal. El guerrero, entonces, cambia su perspectiva de género durante el período de peligro de este rito de pasaje.

## ANÁLISIS DEL RITO DE LOS GUERREROS

En el contexto simbólico, el espíritu del difunto es equivalente a su sangre. Para liberarse del dominio del espíritu del difunto, se realiza un rito que tiene la misma estructura que el rito para la primera menstruación de la mujer. Recurren a un proceso biológico de la mujer que involucra sangre.

1. El hombre tiene que aislarse de la comunidad. El asesino no puede ver a ninguna mujer<sup>9</sup>, hecho que subraya la naturaleza masculina del rito. El guerrero se somete a las mismas prohibiciones alimenticias que la mujer en su rito de iniciación. En el caso del guerrero, la sangre de los alimentos también es peligrosa, porque atrae al espíritu de la víctima en la forma del *Míronti*. Los hombres se dedican a cantar canciones de guerreros y a fabricar flechas. Durante este período, el varón queda en peligro de ser violado.
2. Como señala Conklin, en varias sociedades guerreras de la Amazonía, se piensa que la sangre de la víctima o su espíritu entra en el cuerpo del asesino (Conklin 2001: 142). En el caso de los Asháninka el espíritu de la víctima entra en el cuerpo del asesino en la forma de una violación sexual. Las ideas en torno al espíritu de la víctima están relacionadas al proceso reproductivo: relaciones sexuales, embarazo y parto, y la leche materna que lo ahuyenta.

---

<sup>9</sup> Esta prohibición también asegura que no tenga relaciones sexuales con ninguna mujer.

3. El rito termina como el de la iniciación de la mujer con una fiesta. Al hombre le hacen vomitar para limpiar su cuerpo de la contaminación, así como hacen entre los Yanomami de Brasil y Venezuela. En otros pueblos amazónicos se corta el cuerpo para sangrarse y lograr el mismo efecto (*ibid.*). El canto del guerrero demuestra que ya se había incorporado otra vez a la comunidad. Ya no están invertidos los géneros, canta al espíritu de la víctima: «Te hemos perseguido como a una mujer». Ya tiene recuperada su identidad masculina.

Los hombres se apropian simbólicamente de los procesos biológicos de la mujer relacionados con la reproducción y la vida para lograr una transformación y reafirmación de su vitalidad después del contacto con la muerte. La estructura del rito femenino de pubertad y el rito guerrero masculino es la misma.

| Rito Femenino de Pubertad  | Rito Guerrero Masculino  |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Derrama sangre menstrual.</li> <li>2. Se aísla de la comunidad.</li> <li>3. Se pinta el rostro con achiote.</li> <li>4. No puede ver a ningún hombre.</li> <li>5. Come sólo alimentos asados.</li> <li>6. No come carne o pescado porque tienen sangre.</li> <li>7. Realiza actividades femeninas: teje una <i>cushma</i>, mastica hierbas para prepararse a hacer masato.</li> <li>8. Se realiza una fiesta.</li> <li>9. Toman masato blanco porque el masato con camote tiene color a sangre.</li> <li>10. Eliminan algo del cuerpo: le cortan el pelo al rape.</li> </ol> | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Derrama sangre de la víctima.</li> <li>2. Se aísla de la comunidad.</li> <li>3. Se pinta el rostro con achiote.</li> <li>4. No puede ver a ninguna mujer.</li> <li>5. Come sólo alimentos asados.</li> <li>6. No come carne o pescado porque tienen sangre.</li> <li>7. Realiza actividades masculinas: canta canciones guerreras, fabrica flechas.</li> <li>8. Se realiza una fiesta.</li> <li>9. Toman masato blanco porque el masato con camote tiene color a sangre.</li> <li>10. Eliminan algo del cuerpo: le hacen vomitar.</li> </ol> |



Este tipo de creencias y costumbres se encuentran en otras sociedades amazónicas, un conjunto de prácticas que tenían que cumplir los guerreros después de haber matado a un enemigo que incluye aislamiento, abstinencia de relaciones sexuales y restricciones alimenticias.

Entre los Awajún (Aguaruna) del Perú y los Wari de Brasil occidental, se transforma y se incorpora la fuerza de la víctima. Para los Wari, la acumulación de sangre en la barriga del guerrero durante su aislamiento es como un «embarazo». Cuando la sangre de la víctima se transforma por medio de las prácticas rituales, esta sangre se transmite a las mujeres, y el espíritu del enemigo llega a ser el «hijo» del guerrero (Conklin 2001: 141). Entre los Awajún, se atrapaba al espíritu de la víctima, (*embesek*), en la cabeza reducida (*tsantsa*), y durante una fiesta el guerrero lo transformaba en una fuerza vivificante que luego transmitía a las mujeres (véase Karsten 1989, II: 381-404).

Al contrario, los Yanomami, Araweté y Asháninka tratan de expulsar la sangre ajena por medio del vómito. En otras sociedades, los guerreros hacen cortes en su propio cuerpo para expulsarla (Conklin 2001: 142).

Así la transformación de la sangre o el espíritu del enemigo o su expulsión, después de la matanza es una fuerza transformadora que aporta a la construcción de la identidad masculina (véase Viveiros de Castro 1996).

## BIBLIOGRAFÍA

CHEVALIER, JACQUES M.

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

CONKLIN, BETH A.

2001 «*Women's Blood, Warriors' Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia*»  
En: **Gender in Amazonia and Melanesia**, Thomas A. Gregor and Donald Tuzin, editors, pp. 141-174. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

GREENE, SHANE.

1998 «*The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru*», **American Ethnologist**, 25 (4): 634-658. Washington: American Anthropological Association.

KARSTEN, RAFAEL

1988-9 **La Vida y la Cultura de los Shuar**, 2 tomos. Quito: Abya-Yala, Guayaquil: Banco Central de Ecuador, Museo Antropológico.

LATHRAP, DONALD W.

1970 **The Upper Amazon**. London: Thames and Hudson.

REGAN, JAIME.

1993 «*Perfil Etnográfico de los Asháninka*», **América Indígena**, vol. LIII, no. 4, pp. 33-43. México: Instituto Indigenista Interamericano.

ROJAS, ENRIQUE.

1992 «*Concepciones sobre las Relaciones entre los géneros, mito ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica Campa Asháninka*», **Amazonía Peruana**, no. 22, pp. 175-220.

VAN GENNEP, ARNOLD.

1960 (original 1909). **The Rites of Passage**. University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

1996 «*Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology*», **Annual Review of Anthropology**, 25: 179-200.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

1998 «*Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*», **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. 4, pp. 469-488.

WEISS, GERALD.

1975 **Campa Cosmology**. New York: The American Museum of Natural History.

# ¿POR QUÉ EL HUMOR HACE REÍR<sup>1</sup>?

## HUMOR, AMOR Y MODESTIA RITUAL EN LA LÍRICA AMAZÓNICA

Alexandre Surrallés

En los poemas cantados que las mujeres candoshi interpretan durante las fiestas de toma de masato celebradas para recibir a parientes de visita, aparecen referencias, en clave humorística, a la modestia de la cantante, llegando a veces a un abierto auto desprecio. Este artículo intenta explicar la recurrencia de estas referencias a través de la percepción candoshi de los vínculos afectivos y de la posibilidad que sólo ofrece el humor para expresarlos.

In the songs of Candoshi women, sung during masato feasts to receive visiting relatives, referencies appear, in humoristic code, to the modesty of the singer, which sometimes reaches self effacement. This article attempts to explain the use of these referencies by means of the Candoshi perception of affective bonds and the possibility that only humor offers to express it.

---

<sup>1</sup> A pesar de que el título hace referencia a la lírica amazónica, este artículo versa en particular sobre el humor en los poemas cantados candoshi. Este hecho impone, para empezar, una precisión que se refiere a una cierta paradoja. Como es bien conocido, gracias a la labor de los medios de comunicación, el pueblo candoshi se ve afectado por una epidemia de hepatitis B y Delta agravada por una bartonelosis que está causando estragos en la población desde fines de los años 90. La intervención de los diferentes sectores implicados en paliar el problema se está haciendo tarde y de manera insuficiente. Hablar en este contexto del humor y del reír puede parecer efectivamente una paradoja. Se trata por supuesto de reír para no llorar y de aprovechar la ocasión para expresar un mensaje de solidaridad y esperanza con este pueblo de la Amazonía peruana que lucha por su sobre vivencia. Un nuevo y lamentable ejemplo de la larga historia de desgracias que en forma de epidemia llegan a estos pueblos con el contacto con los frentes extractivos. Un borrador de este texto fue presentado en el seminario «Carnaval y humor ritual entre los Indios de América», que tuvo lugar los días 1, 2 y 3 de marzo del 2000 en la Casa de América de Madrid y publicado en el volumen editado por R. Piqué y M. Ventura titulado *América Latina, historia y sociedad. Una visión interdisciplinaria* (Barcelona, ICCI/UAB, 2002). Quisiera agradecer los comentarios de los participantes y muy particularmente al organizador de estas sesiones, Prof. Manuel Gutiérrez Estévez. Quisiera agradecer también a la Prof. Montserrat Ventura por sus valiosas observaciones sobre este texto.

Desde hace algunos años me intereso en la dimensión afectiva de las sociedades amazónicas y el humor constituye sin duda una dimensión afectiva importantísima. Sin embargo, en mis trabajos anteriores nunca he abordado el tema del humor espontáneo, ni tampoco en el contexto de fiestas y rituales. Puedo decir a mi favor que en lo que se refiere al humor ritual en la sociedad candoshi, hay pocos rituales colectivos y el humor casi no interviene. No existen tampoco figuras cómicas como las conocidas en antropología con el nombre de *trickster* o el « tramposo » y que son tan comunes en todo el continente indígena americano. Sólo en las fiestas de toma de cerveza de mandioca o yuca (bebida conocida como masato y llamada *kaɸuɸi* en candoshi), hay momentos humorísticos sujetos a una cierta formalización, suficiente en todo caso para considerarlos humor ritual. El más notable es sin duda el momento en que las mujeres interpretan canciones entre tiernas y burlescas, generalmente dedicadas a su hermano, sirviendo simultáneamente masato a los invitados. Diferentes temas pueden ser evocados en estos cantos profanos, pero uno de ellos es particularmente recurrente: las expresiones de modestia extrema de las mujeres, que a menudo se convierten en un abierto auto desprecio. Este texto pretende explorar por qué el auto desprecio femenino hace reír a los hombres y mujeres candoshi.

Empezaré por una breve presentación de este grupo, seguiré por una descripción de las fiestas para honrar a los visitantes, desde la llegada de estos hasta su partida, centrándome en el momento culminante donde se empieza a cantar estas canciones, mientras se está bebiendo. Analizaremos en concreto el tema del auto desprecio de la mujer a través de un canto traducido del candoshi, y continuaremos con un análisis de la figura humorística a la que hace referencia este canto. Para ello, el análisis debe ser incluido en el contexto de la percepción candoshi del amor y de la sociabilidad entre parientes próximos.

Con una población de alrededor de dos millares de personas, los Candoshi<sup>2</sup> forman con los Shapra una familia, que por su sentido de pertenencia

---

<sup>2</sup> Autodenominado *kandoazi* o *kandoaz* y conocido también por el término *murato*, este grupo ha sido objeto de diferentes trabajos: Amadio 1983, 1985; Amadio & D'Emilio 1983, 1984; Surrallés 1999, Taylor 1998.

y por otras innumerables características debe ser incluido, a su vez, dentro del conjunto étnico jíbaro. Establecidos en los afluentes del Pastaza y alrededor del lago Musa Karusha - también conocido por Rimachi - al norte de la Amazonía peruana, en el departamento de Loreto, los Candoshi ocupan un territorio habitado antiguamente por los llamados Maynas en las crónicas, de los cuales serían descendientes. Aparte de algunas actividades relacionadas con el comercio del pescado, la madera y el trabajo para la compañía de prospección petrolera a fines de los años 90, la caza y la pesca al arpón constituyen las actividades económicas masculinas por excelencia. Las mujeres, por su lado, practican la recolección y la horticultura. La subsistencia se organiza a partir de la casa, tradicionalmente construida a cierta distancia de las casas vecinas. Este aislamiento está temperado sin embargo por unas redes que asocian de diez a veinte residencias, distribuidas sobre un espacio relativamente circunscrito. Estos grupos locales se forjan a partir de la alianza de dos grupos de hermanos que se casan entre ellos como un medio de constituir lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad. Estos grupos -unos veinte actualmente- son dirigidos por un Gran-hombre que comparte en cierta medida el poder con otro jefe. Este poder bicéfalo es el reflejo de la composición dual de los grupos locales. La relación entre estos últimos se encuentra presidida por una tensión considerable que a menudo se convierte en abierta hostilidad. El chamanismo es asimismo regido por esta lógica de oposición entre grupos. La filosofía social se fundamenta en definitiva sobre una ideología llamada « depredadora » por la antropología regional, que considera que la sustracción de personas, substancias e identidades a otros grupos es la condición para la reproducción del grupo local (Descola 1993 a, 1996; Surrallés 2000a; Taylor 1994; Viveiros de Castro 1993: 184). Las agresiones reales o simbólicas son precedidas de visiones premonitorias llamadas *arutam*, que los Candoshi buscan a través de largos y duros ejercicios ascéticos acompañados de la absorción de diferentes narcóticos. Estas visiones actúan sobre el *vani* (concepto que los misioneros han traducido como « alma », pero que en realidad hace referencia al carácter de la intencionalidad del practicante) a través del corazón, *magich*, que constituye el centro que reúne los diferentes componentes de la noción de persona. Es por esto que se le considera el punto focal de la percepción, asiento de las actividades intelectuales y facultades emotivas (Surrallés 1999).

La hostilidad endémica que preside las relaciones entre grupos locales no impide que se realicen regularmente visitas, cuya finalidad es precisamente romper el cerco de desconfianza reinante para establecer vínculos amistosos y, si las circunstancias lo permiten, alianzas matrimoniales. Dada la incertidumbre que rodea las visitas, éstas empiezan por una ceremonia de saludo particularmente formal, extensa en duración y de gran intensidad. En lengua candoshi esta ceremonia se llama *tasánomaama*, forma verbal que se puede traducir por «estar cara a cara». Empieza con la llegada de los visitantes que anunciarán su presencia sonando un cuerno de caza o soplando el cañón del fusil. Fingirán pasar por allí sin intención de visita y simularán avanzar remando con sus canoas a contracorriente del río. Permanecerán sin moverse, a la espera de una señal de los dueños de casa. Los visitantes se habrán ornamentado con coronas de plumas, pinturas faciales y todos los demás atuendos de las grandes ocasiones. Los de la casa aprovecharán estos instantes para adornarse también. Una vez listos, invitarán a los visitantes a estacionar sus canoas y subir hasta la residencia que normalmente se encuentra un poco alejada de la orilla. Los visitantes masculinos se presentarán con el fusil cargado al hombro, en fila y por orden de rango. El jefe de los visitantes saludará al jefe de la casa con un sucinto «*tamarimta*» (¿estás vivo?) a lo cual este último les invitará a acceder bajo el tejado. Habrá un silencio tenso hasta el momento mismo en que se miren a los ojos fijamente, habiendo evitado cruzar miradas hasta entonces.

A continuación, el dueño de la casa romperá el hielo con unas frases preliminares que hacen referencia a las buenas costumbres y a la tradición para, enseguida, empezar a vocalizar una especie de canto de una sorprendente vivacidad rítmica y energía fónica. Se trata de variaciones improvisadas de fórmulas estereotipadas cuyo contenido concreto es muy escaso, hecho que no impide que la intervención se prolongue, incluso hasta llegar a una media hora por participante. A esta primera intervención, el jefe de los visitantes le responderá de la misma manera, a lo cual le replicará quién le sigue en importancia de la casa y así sucesivamente, hasta que todos los hombres adultos presentes hayan participado. La ceremonia puede extenderse durante varias horas, pero todo lo que se dirán será simplemente

que es importante visitarse. Evitarán mencionar los verdaderos objetivos de la visita así como cualquier otro tema substancial. En otras palabras, se habla mucho para no decir gran cosa.

El análisis de esta ceremonia no la desarrollaré aquí (ver Surrallés 2000b). Sólo diré que una vez hechos los saludos, se disipa la fuerte tensión inherente a todo encuentro de ese tipo en territorio candoshi. Hay que pensar que cada familia vive en un aislamiento considerable, que las distancias son enormes y difíciles de recorrer, que la densidad de población es baja y que, por si todo esto fuera poco, un desconocido es un enemigo potencial en una sociedad a menudo sumida en vendettas.

Después de la ceremonia de saludo se empieza a servir el masato preparado para la ocasión; es el inicio de la fiesta propiamente dicha. Ésta se prolongará hasta que las dos o tres tinajas llenas de unos 30 litros de cerveza de yuca fermentada se hayan consumido. Durante el día se beberá hasta la ebriedad y se dormirá por la noche. Muy temprano, antes del amanecer, los hombres serán convocados cerca del fuego, en la parte femenina de la casa de ordinario, para tomar una infusión de una planta llamada *vayooosa* (*Ilex sp.*) que tiene efectos eméticos. Sin las pinturas faciales, ni los adornos, ni el resto de la parafernalia propia de las visitas, los hombres se entregarán a una conversación intimista donde evocarán los verdaderos temas de interés de la visita: el establecimiento de vínculos de alianza matrimonial y/o guerrera, los intercambios comerciales o de servicios, las demandas de información relacionadas con los conflictos, etc. La reunión se terminará en el momento en que los congregados se dirijan por separado al río a bañarse y vomitar la infusión que han estado bebiendo. Después de ornamentarse de nuevo, se instalarán otra vez en sus asientos en la parte masculina de la casa para empezar otro día de toma abundante de masato, pudiendo pasar así varios días, hasta que la bebida se termine.

Uno de los momentos culminantes de la fiesta es cuando los participantes, llevados por la euforia producida por el masato, empiezan a cantar y a tocar los instrumentos musicales. Los cantos profanos son



interpretados públicamente, en parte improvisados, aunque siguiendo siempre el canon del género musical en cuestión. Hombres y mujeres pueden cantar solos o también en polifonía. Otras veces el cantante es acompañado por la flauta pentatónica de dos agujeros, por el violín de fabricación casera que produce un sonido continuo, o por el tambor. La música profana candoshi es de una gran riqueza, belleza y profundidad. Las letras de las canciones evocan sentimientos líricos expresados a menudo mediante alegorías de la vida animal u otros hechos del entorno natural. La plenitud de la juventud, las formas y los colores de la vida, el amor, la amistad, el paso del tiempo, el dolor del adiós, son algunos de los temas clásicos de estos cantos, temas que a veces aparecen conjuntamente en un mismo poema como es el caso de esta breve tonada interpretada por Isigoro, el dueño de la casa donde vivía durante mi estancia en la parte oriental del territorio candoshi, cuando se enteró que una mujer a la que amaba, contrajo matrimonio:

*Yo soy como la hoja colgando de la rama de un árbol,  
vendrá un viento tan fuerte que me llevará y me dejará quién sabe dónde,  
quizá allí seré feliz.*

(Cantado por Isigoro, hombre del alto Nucuray, diciembre del 1992.)

Otras veces, las canciones hacen referencia más directamente a la bebida y a las fiestas que tienen lugar para recibir una visita. El poema siguiente es la traducción de un canto interpretado cuando bajábamos por el río en canoa, completamente ebrios, después de despedirnos de una familia donde habíamos estado bebiendo durante tres días. Nadie en la canoa era capaz de remar, apenas de mantener el rumbo para no enredarse con la vegetación de la orilla, con el consiguiente riesgo de volcar. Daua, el jefe de esta expedición, tomó la flauta y tocó una melodía que luego cantó. La letra empieza diciendo «soy como un guacamayo» y, de hecho, Daua llevaba una imponente corona de plumas azules y amarillas de esta ave. La canción habla de los viajes y de las visitas. El fruto de la palmera chambira (*Astrocaryum chambira*) representa el masato. El poema termina con una referencia a la muerte y al paso del tiempo, una constante del existencialismo melancólico de la lírica candoshi.

Yo soy como el guacamayo  
 que vengo de muy lejos  
 cuando el viento sopla muy fuerte, me lleva hasta aquí.  
 Estoy ahora aquí  
 buscando un árbol imponente para posarme  
 nunca el guacamayo se posa en cualquier sitio  
 se posa siempre en un árbol bien alto.  
 Yo hago igual,  
 de igual manera, vengo a visitarles.  
 Yo soy como el guacamayo, siempre buscado el fruto de la palmera chambira,  
 si encuentro el fruto de chambira, puedo comerlo y beber su jugo,  
 pero el día que moriremos, como el guacamayo, vamos a desaparecer  
 que sé yo quién, si tú o yo, será el primero.  
 Yo soy como el guacamayo que viene de muy lejos,  
 ¿de donde viene el guacamayo? Sin duda de muy lejos.  
 (Cantado por Daua, hombre del Alto Nucuray, diciembre del 1992.)

Para las fiestas, uno de los géneros más apreciados de la música profana es el de las canciones dedicadas al hermano, al marido y a veces a un visitante especial, que las mujeres interpretan dando de beber al homenajeados masato a bocajarro. Estos cantos son llamados *yashina* en candoshi, término derivado de *yashisi* (que quiere decir precisamente yuca o mandioca) y de la forma verbal *yashimaama* (que quiere decir, al mismo tiempo, «ofrecer masato» y «cantar» en el contexto de estas fiestas). Estas canciones aparecen en el momento culminante de la fiesta, cuando se pasa de la euforia a la melancolía y donde uno no sabe si ríe o si llora. Este momento donde el gozo de la compañía de los visitantes queridos empieza a dejar paso al sentimiento de desolación por despedida. Los temas de estas canciones utilizan imágenes poéticas semejantes: el amor fraterno o conyugal, la muerte que nos separará, el masato que estamos compartiendo, la suerte de podernos visitar, etc. El humor interviene a menudo en estos cantos femeninos. Y, con mucha frecuencia, este humor se sirve del auto desprecio de la cantante frente a sus invitados. En la siguiente traducción podemos apreciar uno de estos

cantos, dedicados al hermano, interpretado por una mujer de edad avanzada, en una de las primeras fiestas donde tuve ocasión de participar. Esta mujer venía viajando con su marido y coincidimos en la casa de su hermano, que me acogía por unos días. Era ya de noche y su canto estaba acompañado por una flauta.

*Hermano, hermano mío, toma mi masato aunque no esté demasiado fuerte.*

*Hermano, hermano mío, no conocemos el momento de nuestra muerte; cuando mueras, me acordaré que a ti te ofrecía bebida, a ti hermano mío, así me acordaré de ti cuando estés muerto.*

*El hombre muere siempre demasiado temprano, tú eres mi único hermano, cuando mueras me acordaré de este momento en que te he servido masato cara a cara.*

*Hermano, hermano mío, si fuéramos desconocidos, no te invitaría a beber, pero como tú eres mi propio hermano, yo lo hago de esta manera.*

*He venido de muy lejos; cuando me vaya, me diré que he cumplido mi palabra convidándote a beber (bis)*

*Hermano, hermano mío, así lo hacían nuestros ancestros,*

*hermano, hermano mío, toma mi masato aunque mi brazo se parezca al de un maquisapa.*

(Cantado por Tsirta, mujer del alto Nucuray, enero del 1993.)

El humor interviene al final del canto en el momento en que Tsirta, después de cantarle a su hermano con un tono agudo de voz que expresa cariño y ternura, le dice que tome su masato aunque su brazo parezca al del mono maquisapa (primate conocido también como mono araña y cuyo nombre científico es *Ateles belzebuth*). No se puede entender la ocurrencia humorística sin conocer la anatomía del brazo del maquisapa y más concretamente su musculatura. El tríceps, el músculo de la región posterior del antebrazo, le cuelga visiblemente, sobre todo cuando está distendido, es decir cuando el brazo está estirado. El humor juega con el parecido que puede haber entre el brazo de este primate y el de una mujer anciana. Quizá por todos los años dedicados a realizar con gran esfuerzo los quehaceres domésticos y agrícolas, los brazos de las ancianas candoshi presentan este fenómeno, aunque sea caricaturesco compararlo con los brazos de estos

monos. Si esto es lo que tiene gracia para los oyentes cabe preguntarse ¿por qué es necesario, para hacer reír, que la mujer se minusvalúe a sí misma evocando las marcas que la senectud deja en su cuerpo? Esta pregunta es pertinente porque el menosprecio femenino de sí misma aparece en diferentes contextos de la sociabilidad candoshi, sin una contrapartida masculina. A mi entender, el sentido de esta configuración humorística y afectiva puede explorarse a partir de la idea candoshi del amor en el seno de la sociabilidad familiar.

Para explorar la concepción candoshi del amor empezaré proponiendo una hipótesis en base a una relación semántica. Para decir «amar» en lengua candoshi se utiliza la forma verbal «*chinamaama*». La raíz de esta forma verbal, «*chin-*», se encuentra en todas las palabras relacionadas con el amor; pero no exclusivamente. Ella aparece en todos los términos relacionados con lo que podríamos llamar la familiarización, como por ejemplo la familiarización por adopción de animales salvajes o domesticación<sup>3</sup>. Veamos esto con detenimiento:

Es una práctica habitual de los cazadores recoger las crías que deja un animal cazado. Crías de aves de todo tipo, de primates así como de otros tipos de mamíferos aparecen en la casa regularmente. La subsistencia de estos huérfanos retirados de su medio natural depende de los cuidados de la nueva familia adoptiva humana. En esta sociedad, la relación entre estos animales adoptivos y sus cuidadores son la imagen misma del cariño y la ternura. Las mujeres, que son las esposas, las hijas o las hermanas del cazador, toman la responsabilidad de cuidar estos animalitos con una dedicación casi tan intensa como si fueran sus propios hijos. Amamantan a los mamíferos, dan de comer a los pájaros y mastican la comida para todo animal que no ha desarrollado aún la dentición. Todos estos cuidados

<sup>3</sup> El sentido etimológico de la palabra domesticación (del griego «*domos*», casa) es precisamente éste: llevar a la casa. Para un análisis más extenso de este paradigma ver Surrallés 1998. Para un análisis de los cantos de amor achuar, grupo étnico que habita al norte de los Candoshi, ver Taylor 1985.

permiten que esta cría indefensa y desamparada supere con éxito la fase crítica de adaptación y pueda desarrollarse normalmente.

La forma verbal *xápsbigámaama* significa «acostumbrarse» o «familiarizarse» y se utiliza para hacer referencia a este proceso delicado que es la domesticación de animales familiares. Ahora bien, esta forma verbal se utiliza también en muchos otros contextos que nada tienen que ver, en principio, con la vida animal. Los huérfanos humanos cuando son adoptados, también «se familiarizan» con su nueva familia de acogida, usando esta forma verbal. De hecho, este término proviene de *mxápsbi* que quiere decir «huérfano». La orfandad es un fenómeno importante en la vida candoshi. Gran parte de la población está constituida por huérfanos porque la esperanza de vida es corta y lo era mucho más en el pasado, donde la guerra afectaba sobre todo a los hombres adultos y, por lo tanto, padres de familia. Como si se tratara casi de una figura retórica, muchas historias de vida empiezan por una infancia huérfana y desgraciada: la madre viuda y sus hijos, hambrientos y mal cuidados, buscando desesperadamente una nueva familia. Puesto que se practica el levirato, muchas veces es el hermano del difunto el que se ocupa de la familia huérfana. Pero, en tiempos de guerra –antes- o de escasez –ahora- la penuria de productos alimenticios podía ser grave. Los hermanos del difunto muchas veces no quieren asumir la carga de una nueva familia o lo hacen desganadamente. En este contexto, las historias de vida asocian a los huérfanos humanos con las crías del animal matado o, más concretamente, asocian la adopción de estos huérfanos con la domesticación de las crías, por la familia del cazador. En estas narraciones los huérfanos se presentan efectivamente como un *porinchi*, es decir un pajarito recién salido del huevo, sin plumas, suplicando al cazador que no lo abandone al destino implacable que la selva le reserva.

La asociación entre domesticación y vida social humana no concierne únicamente a este contexto. Las mujeres, en el momento del matrimonio, son también familiarizadas por sus maridos. He recogido muchas narraciones de estos últimos donde se relata este proceso de familiarización de las jóvenes esposas, casi unas niñas, que pasan a ser de pronto cónyuges

de un hombre, hasta entonces un extranjero terrorífico o como mínimo un perfecto desconocido. Las historias relativas a estas bodas forzadas por un arreglo muestran que la pareja pasa por un periodo de «domesticación», si me permiten la expresión, donde el marido intentará progresivamente ganarse el amor de su nueva esposa. Este proceso es llamado también *xápsbigámaama*.

Las mujeres comparten esta configuración afectiva de la familiarización y les gusta presentarse como huérfanas necesitadas del amor y los cuidados del marido para subsistir, de la misma manera que una cría domesticada. Un canto pronunciado por las mujeres abandonadas y destinado a convencer a los esposos de regresar a su hogar conyugal, muestra la idea que el amor, y en concreto el amor conyugal, es percibido como una relación de dependencia compartida.

*Esposo, esposo mío, he hecho esto para que no me olvides,  
En el crepúsculo yo pienso en ti y tú piensas en mí,  
Soy como una huérfana, y no tengo ganas de comer,  
piensa en tu corazón que yo tengo hambre.  
Así se lo dirás a Vachapa  
de esta manera su vientre se removerá de recuerdos,  
es para hablarle de esta manera que te envió, tucán.  
(Cantado por Marasho, mujer del medio Chapuri, junio del 1994)*

Este canto se divide en dos partes. La primera parte es el mensaje que la esposa abandonada quiere transmitir a su esposo, que se encuentra viajando desde hace tiempo. En esta primera parte se habla del crepúsculo, momento que evoca para los Candoshi el amor y sus tristezas, y la mujer le dice a su marido que ha perdido el apetito por lo desgraciada que se siente. La esposa le pide a su marido que piense en el desgano de vivir que ella está sintiendo. En las tres últimas líneas, se dirige al tucán, símbolo del amor en el imaginario candoshi y jíbaro en general, quién debe ocuparse de transmitir el mensaje a su marido, Vachapa, para ver si consigue despertarle el deseo de regresar al hogar.

A las mujeres les gusta imaginar también que sus esposos y sus hijos se sienten ligados a ellas como estos animales familiares que cuidan. La idea de que un hombre dependa de la cocina, los productos de la huerta y, sobre todo, de la cerveza de mandioca que sólo las mujeres pueden producir, aparece tanto en expresiones ordinarias como en el repertorio lírico. En resumidas cuentas, se puede decir que el paradigma de la familiarización nos permite comprender la base conceptual de todas las relaciones afectivas en el seno de la familia candoshi.

Por otro lado, la asociación entre amor y domesticación va más allá del contexto de los vínculos familiares. En un mundo donde las fronteras étnicas y lingüísticas son tan acentuadas y se circunscriben a espacios relativamente pequeños donde las formas de vida cambian considerablemente, la experiencia de la transculturación no es un hecho insólito. No es extraño encontrar candoshi instalados por un tiempo o de manera definitiva entre otros grupos étnicos (Quechua del Pastaza, Cocamilla, etc.), en los pueblos de ribereños hispanohablantes de los grandes ríos o incluso en alguna misión. En todos estos casos, los migrantes pasan por un largo periodo de extrañamiento y adaptación progresivo a la nueva circunstancia. Este esfuerzo de adaptación es comparado al de los animales adoptados y los candoshi esperan de sus anfitriones el mismo cariño que ellos proporcionan a las crías familiarizadas o a otros humanos que se encuentran en esta situación en su casa como, por ejemplo, el antropólogo haciendo trabajo de campo.

Las relaciones con mis anfitriones eran concebidas también desde la óptica de la familiarización, con el fin de atenuar en lo posible mis dificultades de adaptación, muy agudas al principio. Es, sobre todo, en la alimentación que este trabajo discreto pero atento y perseverante se efectuaba. Las mujeres observaban el grado de aceptación de los productos que me ofrecían. En el momento en que, por ejemplo, unos pescados parecían agradarme no era extraño que me los volvieran a ofrecer. Mis anfitriones me hicieron comprender que nuestra relación era similar a la que ellos establecían con los animales domesticados: una relación paternalista, protectora e indulgente

con mis torpezas. Cuando el atardecer sorprendía nuestras conversaciones, mis anfitriones me confesaban emocionados que me consideraban un ser indefenso en este mundo de la selva y que serían capaces de dar la vida para proteger mi integridad, palabras que dan muestra de una generosidad y nobleza que nunca olvidaré.

El sentido del auto desprecio femenino se encuentra sin duda en esta configuración afectiva que asocia el amor (tanto el conyugal como el amor fraterno o el amor paterno-filial), con la domesticación (en el sentido de familiarización), y la dependencia mutua, que vincula a los miembros de una familia. La mujer se desvaloriza porque es la forma de expresar y suscitar afecto. Puesto que el amor se expresa a través del imaginario de la domesticación, la mujer que canta se sitúa en la posición de un ser vulnerable, en la piel de una pequeña cría cuya madre ha muerto y no pide más que ser acogida y cuidada con cariño y ternura. Si la mujer es anciana hablará de su vejez y de las dificultades que la disminución física entraña para su vida. Dicho de otro modo, la mujer se hace querer mostrando una modestia extrema que suscita naturalmente la compasión. Al mismo tiempo, la intérprete de estas canciones recuerda a su marido, hermanos y familiares, a través del masato que sólo ella les puede ofrecer, el vínculo de dependencia mutua que los une, parecida a la de las crías de animales adoptados, dependencia que en la autarquía de la residencia candoshi es fundamental.

Me queda responder a la pregunta expresada en el título del artículo: ¿Por qué el humor nos hace reír?. Obviamente, la respuesta a una cuestión tan general merece un desarrollo que no puedo hacer en el espacio de este artículo; me contentaré nada más en proponer algunos elementos de reflexión. En realidad, esta pregunta es un juego de palabras un tanto provocador que pretende atraer la atención del lector hacia aspectos de la vida social que no han despertado el interés de la antropología porque nos parecen obvios, de sentido común o, incluso, naturales. ¿Por qué el humor hace reír? El caso etnográfico precedente indica dos aspectos. En primer lugar, y casi no hace falta señalarlo, el humor hace reír si se conoce el contexto cultural donde este humor se produce. Que nos digan que tal persona tiene



cara de sapo, por ejemplo, nos hace reír porque, como casi en todo el mundo, conocemos el aspecto de este anfibio. Pero si nos dicen que tal persona tiene brazos de maquisapa y no conocemos la anatomía de este primate difícilmente entenderemos el «sentido del humor» de esta comparación. Por otro lado, y esto es menos evidente que lo anterior, lo que hace reír del humor no es a menudo otra cosa que constatar la posibilidad que tiene sólo el humor para decir lo que sería indecible de otra manera. En el caso analizado, aquello indecible, expresado con la imagen del brazo del maquisapa, es la propia filosofía social que vincula entre sí a los parientes y aliados en un flujo de afectos, sin el cual la selva se cerniría inexorablemente sobre ellos.

## BIBLIOGRAFÍA

AMADIO, M.

1983 «*Notas sobre ortografía Candoshi*» En: A. Corbera (ed) **Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana**. Lima : CAAAP.

1985 «*Los Murato : una síntesis histórica*», **Amazonía Peruana**, 6 (12), pp. 117-131.

AMADIO, M. & L. D'EMILIO

1983 «*La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas*» **Amazonía Peruana** 5(9), pp. 23-36.

DESCOLA, PH.

1993 «*Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro*», **L'Homme**, 33 (2-4), pp. 171-190.

1996 «*Constructing natures. Symbolic ecology and social practice*» En: Ph. Descola & G. Pálsson (eds.) **Nature and Society. Anthropological Perspectives**. London & New York : Routledge, pp. 82-102.

SURRALLÉS, A.

1998 «*Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones*». **Anthropológica**. 16 : 291-304. Lima.

1999 **Au Cœur du Sens. Objectivation et Subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne**. Tesis Doctoral. Paris : Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

2000a «*La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi*», **L'homme**, 154-155, pp. 123-144.

2000b «*Il 'parlare-collera'. Sul saluto cerimoniale Candoshi*» **Etnosistemi**, 7, pp. 37-46

TAYLOR, A.C.

1983 «*Jivaroan magical sons: achuar anent of connubial love*» **Amerindia**, 8.

1994 «*Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur*». En: Françoise Héritier-Augé & Elisabeth Coupet-Rougier (eds.) **Les Complexités de l'alliance IV. Economie, Politique et Fondements Symboliques**. Pp. 73-105. Paris, Editions des archives contemporaines.

1998 «*Jivaro Kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas: A Dravidian Transformation Group*». En: Maurice Godelier, Thomas R. Trautmann & Franklin E. Tjon Sie Fat (eds.) **Transformations of Kinship**. Pp. 187-213. Washington and London, Smithsonian Institution Press.

2000 «*Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté*» **L'Homme** 154-155 : 309-336.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1993 «*Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico*». En **Amazonía : Etnologia e História Indígena**. Manuela Carneiro da Cunha & Eduardo Viveiros de Castro, eds. Pp 150-210. São Paulo : Núcleo de História Indígena e do Indigenismo.

# VARIABILIDAD Y CAMBIO EN LOS NOMBRES PERSONALES EN UNA SOCIEDAD INDÍGENA AMAZÓNICA

Daniela M. Peluso

**E**ste artículo presenta una discusión general sobre las características de los nombres personales entre los Ese Eja.<sup>1</sup> A través de un examen del significado de los sueños describo el proceso mediante el cual los Ese Eja de una comunidad del río Heath, Madre de Dios, Perú, reciben sus nombres personales en el contexto dinámico de los conceptos de género, reproducción, cosmología y enfermedad. Sugiero que los nombres presentan mensajes multidireccionales e invocan narrativas de relaciones sociales y ecológicas. El artículo concluye con una discusión sobre la dinámica de cambio en los nombres personales Ese Eja, y su relación en los cambios en la estructura social.

**T**his article presents a general discussion of the characteristics of personal names among the Ese Eja. By means of a study of the meaning of dreams, the author describes the process by means of which the Ese Eja of the community of the Heath River, Madre de Dios, Peru, receive their personal names in the dynamic context of the concepts of gender, reproduction, cosmology and illness. She suggests that the names present multi-directional messages and invoke narratives of social and ecological relationships. The article concludes with a discussion of the dynamics of change in Ese Eja personal names and their relation to changes in the social structure.

---

<sup>1</sup> Los Ese Eja, grupo amazónico de la familia lingüística Takana, viven a lo largo de varios afluentes del río Madre de Dios y afluentes, como son el Tambopata, Heath y Beni, en los departamentos de Madre de Dios, Perú, La Paz, Pando y Beni, Bolivia. Las comunidades en Perú son Baawaja (Infierno), Palma Real y Sonene y en Bolivia son Portachuelo Bajo, Portachuelo Alto, Villa Nueva, Ejiyo Kibo, Amalia y Chiquia. El grupo está conformado por unas 1.500 personas, y su subsistencia 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, el turismo. Si bien la mayor parte de los Ese Eja se mantienen en una condición de autosuficiencia, las relaciones con el mercado se han intensificado a lo largo de este último siglo llegando a desarrollarse incluso núcleos ya bastante urbanizados, sobretudo entre las poblaciones cercanas a Puerto Maldonado, la capital de Madre de Dios (Alexiades y Peluso 2003).

## INTRODUCCIÓN

A pesar de la observación de Murdock (1945) que los nombres son una faceta universal de la cultura, el estudio antropológico de los nombres personales, o antropónimos, no recibió mucha atención hasta la publicación de «El Pensamiento Salvaje» (Lévi-Strauss, 1962). A través del análisis comparativo de los sistemas de clasificación de los nombres, Lévi-Strauss subraya la intersección y relación entre la ideología y sociedad. Desde entonces, el estudio de los nombres y del proceso de nombrar, la onomástica, ha recibido la atención de numerosos estudiosos en la Amazonía. Dichos estudios han resaltado la relación entre los nombres, la genealogía y factores socioculturales como son afiliación clánica, totémica o de mitades («moeities») (Crocker, 1979; Lave, 1979; Maybury-Lewis, 1984; Viveiros de Castro, 1986), relaciones y dinámicas sociales dentro y entre grupos de parentesco (Bambergrer, 1974; Gregor, 1977; Harner, 1972; McCallum, 1989), relaciones con los ancestros y los muertos (Chagnon, 1968; Chernela, 1993; Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983; Kenninger, 1996; Lea, 1992), privacidad de los nombres (Campbell, 1995; Goldman, 1979; Migliazza, 1964; Ramos, 1995), y el uso de sobrenombres y bilingüismo (Dumont, 1978; Gregor, 1979; Holmberg, 1969).

La pregunta filosófica, si los nombres tienen un significado o si, de lo contrario, son meras etiquetas vacuas, se remonta dentro del pensamiento occidental a la obra Platónica de *Cratylus*, la cual trata sobre la relación entre las palabras y los objetos del entorno (Algeo 1973). En relación a este tema, cabe notar el comentario de un hombre Ese Eja de unos 50 años:

*«los Ese Eja no dan nombre por gusto no mas – [un nombre] tiene su razón».*

Entre los Ese Eja, los nombres tienen un significado mucho más profundo que su mera vocalización. Los nombres, sus características, significado y origen, presentan aspectos y facetas múltiples. Los sueños, plantas, animales, las características físicas del recién nacido, circunstancias particulares del parto o embarazo (como por ejemplo, un antojo o el lugar

donde la mujer dio a luz), y los nombres de ancestros, son algunas de las características asociadas a los nombres personales Ese Eja. Por lo general, los nombres Ese Eja, al igual que los sustantivos, son de género neutro, por lo cual hombres y mujeres pueden tener el mismo nombre. El nombre personal Ese Eja representa toda una historia, un acontecimiento, cuyo significado sitúa al individuo en un contexto social y ecológico particular.

Además del nombre Ese Eja, los Ese Eja utilizan un nombre castellano. El uso de nombres castellanos, así como de apellidos, es relativamente reciente dentro de la cultura Ese Eja, y claramente relacionado a su articulación a la sociedad nacional. Los nombres castellanos dan al individuo una «identidad» nacional, y por tanto son generalmente utilizados en el trato con agentes externos, ya sea en la ciudad, o en la misma comunidad- con el profesor, sanitario, comerciantes, o representantes de organizaciones no-gubernamentales, por ejemplo.

Si bien el nombre castellano ubica al individuo en el contexto de la nación, el nombre Ese Eja lo ubica dentro de su propia cultura y comunidad. Por ello, los nombres Ese Eja suelen ser utilizados solamente dentro de la comunidad, y entre los Ese Eja. Esto no quiere decir que los Ese Eja siempre utilicen sus nombres nativos dentro de la comunidad. Además del nombre Ese Eja y castellano, algunos individuos tienen sobrenombres Ese Eja o castellano, los cuales en algunos casos reemplazan a los nombres personales. Por otro lado, no todos los Ese Eja tienen nombre Ese Eja, y no todos aquellos con nombres Ese Eja utilizan sus nombres. Por último, también pueden haber cambios en el nombre, generalmente a partir de una crisis o enfermedad. La variabilidad y dinamismo de los nombres reflejan el hecho que estos forman una parte integral de la identidad social e individual.

Entre los *Sonenekwiñaji*, los Ese Eja del Río Heath, una gran parte de los nombres tienen su origen en sueños. Si bien este patrón se repite entre los *Na'aikwiñaji* del río Madre de Dios, los «nombres de sueño» no son tan comunes entre los Ese Eja del río Beni, *Kweyai'kwiñaji*. Entre las comunidades

del río Beni, los nombres personales reflejan otros aspectos de las relaciones sociales, como son los conflictos y tensiones entre distintos grupos familiares (Peluso 2003b).

Frecuentemente, la persona no recibe su nombre Ese Eja hasta días o semanas después de haber nacido. Varias mujeres relatan como es más triste, *kia eno*, cuando el bebé fallecido tiene nombre. El nombre, le da al individuo su «persona», su identidad, por lo cual su muerte es mucho más trágica. En otras partes de la Amazonía, existe la creencia que los nombres conllevan un «peso» excesivo para el espíritu del recién nacido, por lo cual la persona no recibe su nombre por mucho mas tiempo (ej. Maybury-Lewis, 1984). Ciertamente, los Ese Eja consideran que el espíritu, o *eshawa*,<sup>2</sup> del recién nacido es sumamente frágil y tan susceptible, que la mirada, como proyección del *eshawa* de un adulto (cf. Burr, 1997), es suficiente como para enfermar o matar al recién nacido (Alexiades, 1999).

## LOS NOMBRES Y LOS SUEÑOS

La creencia que los nombres son transmitidos a través de los sueños forma parte de un complejo sistema de creencias relacionado a los sueños (Peluso 2004). Para los Ese Eja, las visiones experimentadas durante el sueño tienen un valor simbólico, cuya interpretación es utilizada para guiar el comportamiento. Al igual que en otras partes de la Amazonía, los sueños son utilizados por los Ese Eja para acceder a lo invisible, bien sea el futuro o ciertos aspectos o fuerzas del medio ambiente (Basso, 1987; Brown, 1987; Kracke, 1992b). Por ello, los sueños constituyen un modo de percepción importante y por tanto siempre son tomados en serio. Así por ejemplo, la presencia de ciertos animales en un sueño es vista como buen o mal augurio o presagio, lo cual a su vez «informa» las acciones de la persona. Así por ejemplo la presencia de la anaconda en el sueño es

---

<sup>2</sup> Para una discusión excelente sobre *eshawa* ver Burr (1997).

interpretada como augurio de éxito en la caza. En este sentido, los sueños cumplen lo que Basso (1992) llama «*prospective function*», que vendría a ser la capacidad de prever el futuro. Esta noción también recuerda a la noción expresada por Jung de que las imágenes de los sueños están dirigidas al futuro.

Los Ese Eja relatan que el nombre de sueño es el ‘verdadero’ nombre. Dichos nombres representan el contacto entre las personas y el mundo de los *eshawa* o espíritus, y es justamente esta articulación que le brinda al nombre su legitimidad.<sup>3</sup> Los Ese Eja también consideran que las personas tienen la capacidad de actuar en sus sueños, capacidad que Brightman (1993:99) describe en su «*performative theory of dreaming*» (‘teoría representativa del sueño’). Ésta infiere que el soñador tiene la capacidad de influenciar el desenlace de sus sueños a través de una serie de acciones deliberadas dentro del sueño.<sup>4</sup> Dicha teoría asume tanto el potencial predictivo de los sueños como la importancia de la acción premeditada dentro del sueño. De esta manera, los sueños de nombre reflejan una orientación espacio-temporal múltiple del pasado cercano y lejano, el presente, futuro, el sueño, los animales, los seres humanos y los seres invisibles, permitiendo así ver más allá de las apariencias.

Entre los *Sonené kwiñaji*, la madre, el padre o un pariente suele «soñar» el nombre del niño/a.<sup>5</sup> El sueño, siempre intenso, puede ocurrir durante el embarazo o a los meses de haber nacido. La persona relata el sueño a los demás al día siguiente y el nombre, generalmente de un animal, es

<sup>3</sup> Ver Fiorini (2002: 129) para una observación similar entre los Namibiquara.

<sup>4</sup> Este tipo de ‘sueño lúcido’, para emplear el término utilizado dentro de la psicología occidental (Brightman 1993:100) expresa la noción que las personas tienen expectativas en cuanto a su comportamiento dentro de los sueños.

<sup>5</sup> Gracias a la prolongada duración de mi trabajo de campo, pude presenciar varios nacimientos, así como las discusiones y proceso para la búsqueda del nombre. Durante este tiempo, realicé una encuesta exhaustiva de las familias de la comunidad. Durante estas entrevistas recopilé datos demográficos, genealógicos y relacionados a los nombres. Adicionalmente, realicé entrevistas no-estructuradas con muchos de los individuos, detallando sobre diferentes aspectos relacionados a la concepción y relaciones sociales.



inmediatamente adoptado, cesando así la búsqueda del nombre. El contenido del sueño suele repetirse, sino en los detalles, por lo menos en las características de las imágenes y la secuencias. Se pueden distinguir dos variantes principales del sueño, asociadas al género del soñador.

Por lo general, la mujer sueña que un animal intenta mamar de su pecho. Después de resistir los primeros avances del animal, la mujer por fin accede a amamantar al animal<sup>6</sup>. Nada más comenzar a mamar, el animal se convierte en persona, y exclama: «mamá, soy yo!»

Entre los hombres, un tema común en los «sueños de nombre» es que están cazando un animal, o que un animal les persigue. Momentos antes del desenlace fatal, el animal se convierte en Ese Eja y le llama, identificándose como el hijo/a y diciendo «*Papá, no me mates*». En algunos sueños, el hombre es testigo del peligro que amenaza al animal, sin ser directamente partícipe de la amenaza. Así por ejemplo, un hombre soñó que estaba viendo a un pelejo (*Brady Podidae*) cruzar el río durante una fuerte creciente. El hombre miraba, sintiendo que el pelejo corría gran riesgo de ahogarse. Cuando por fin pasó al otro lado y salió del agua, el pelejo se había convertido en su nieto, que justamente estaba «atravesando» un periodo de enfermedad.

A veces, es la mujer que sueña sobre el encuentro del hombre y el animal. Por ejemplo, en una ocasión, una mujer soñó que estaba lavando ropa en la canoa, al borde del río, cuando vio a una serpiente venenosa dirigirse hacia su esposo, él cual permanecía desapercibido. En el momento que la mujer le gritó al marido para advertirle sobre el peligro eminente, la serpiente se convirtió en la hija, exclamando: «soy yo!»

El concepto Ese Eja de fecundación y reproducción sexual ofrece algunas claves para interpretar la diferencia entre los sueños de hombres y

---

<sup>6</sup> No es inusual que las mujeres den de mamar a crías de animales domésticos. Por ello, la imagen de una mujer amamantando un animal no es extraña dentro de la cultura indígena.

mujeres. Al igual que otros grupos indígenas, los Ese Eja consideran que el feto se forma gradual y enteramente debido a la acumulación de esperma, *ema'i*, en el útero, *eyone*.<sup>7</sup> En el momento que la mujer comienza a tener relaciones después de dar a luz, se comienza a formar un nuevo feto humano. En el caso de tener relaciones sexuales extra-maritales, el feto se forma del *ema'i* de más de un hombre. La identidad «biológica» del feto está, por tanto, directamente relacionada a la proporción de *ema'i* que cada hombre contribuye a la formación de éste. Mientras que las relaciones sexuales breves no aportan mucho a la formación del feto, aquellas duraderas sí resultan en personas con más de un padre (Peluso y Boster 2002).

De acuerdo a este modelo de concepción, muchas personas tienen, o mediante chismes son acusadas de tener, varios padres «biológicos»<sup>8</sup> Es decir, mientras que la identidad de la madre es incontestable y no compartida, la del padre es más ambigua y compartible. Muchos hombres indican que prefieren que el hijo/a sea enteramente suyo. Si bien los hijos producto de «un poco» de otros hombres suelen ser aceptados sin mayor problema, aquellos embarazos precedidos por extensas relaciones amorosas con terceros son frecuentemente abortados a insistencia del marido.

Ciertamente, parecen haber elementos psicoanalíticos persuasivos en los temas reflejados por los sueños de hombres y mujeres.<sup>9</sup> De un lado por ejemplo, el sueño paterno refleja los sentimientos ambivalentes, conscientes o inconscientes, hacia el recién nacido. Dichos conflictos son frecuentemente alimentados por la frecuencia con que se dan a lugar, o al menos se rumorea, sobre las relaciones extra-maritales. La resolución del sueño representa la resolución simbólica del conflicto interno, cuando el padre decide aceptar

<sup>7</sup> La inhabilidad de quedar embarazada suele interpretarse como el resultado de un útero pequeño y duro (inmaduro, al igual que una fruta verde). También existe el concepto de esterilidad masculina. En estos casos, los Ese Eja se refieren al esperma, *ema'i*, como «podrido».

<sup>8</sup> Ver las discusiones de paternidad «partible» o «múltiple» de Beckerman *et al.* (1998), Carneiro (n.d.), Crocker (1994), Gregor (1985), y Peluso y Boster (1997).

<sup>9</sup> Claramente, una interpretación psicoanalítica refleja un modelo teórico y de interpretación no compartido por los Ese Eja.

a la criatura como «suya». El sueño, por tanto, podría ser visto como la expresión del conflicto y resolución de la ambigüedad implícita en la paternidad Ese Eja. Igualmente, los sueños de mujer en los cuales el animal amenaza o es amenazado por el hombre también pueden ser vistos como una expresión de angustia ante el posible rechazo del hijo por parte del padre. En otros casos, como el del pejejo nadando contra una fuerte corriente, la visión del sueño expresa otras formas de ansiedad, en este caso la amenaza de enfermedad y muerte.

A diferencia de los animales en los sueños de los hombres, el animal en el sueño de las mujeres no se presenta como en peligro o peligroso. Si bien éste persiste en su intento de mamar, esto no representa mayor amenaza para la mujer. Mas bien, la ambivalencia inicial de aceptar al animal podría ser vista como una expresión de la frustración y resistencia por parte de la mujer de someter su cuerpo a la función de reproducción y lactancia. Cabe notar, que la mujer acepta al animal antes que éste se haya identificado como su hijo, a diferencia del sueño de los hombres, en los cuales la amenaza desaparece solamente después que el hijo/a se identifica como tal. También puede ser que dichos sueños, en los cuales los animales se presentan amenazados o amenazan al esposo de la soñadora, expresen ciertas ansiedades, como puede ser el posible rechazo del hijo o hija por parte del padre. Este tipo de sueño también puede reflejar la interrelación, e inevitable tensión, entre la vida y la muerte.<sup>10</sup>

Los nombres originados de sueños se diferencian de otros nombres porque representan el contacto con el mundo espiritual. Por ello, son percibidos en cierta forma como los nombres «verdaderos». Los «sueños de nombre» presentan temas y símbolos recurrentes dentro de la cosmovisión Ese Eja. En particular, la transformación y multiplicidad de seres, la relación

---

<sup>10</sup> Ver Brightman (1993: 124-132) y su excelente discusión sobre los Cree y sus observaciones en torno a la paradoja que la reproducción y vida de los seres humanos se basa en la muerte de otros seres, efectuada a partir de la caza.

entre los Ese Eja y los animales son temas que resaltan en los mitos.<sup>11</sup> En este sentido, me parece particularmente certera la observación de Kracke (1992a: 31-32), de que los sueños y los mitos comparten estilos narrativos de interpretación, formas dramáticas de representación, y modalidades espacio-sensoriales para comunicar visualizaciones internas. Al igual que en otras partes de la Amazonía, los sueños presentan una forma no sólo de percibir el futuro, pero también las manifestaciones invisibles del presente. (Basso 1987, Brown 1992, Kracke 1993, Hendricks 1993). Es así como los sueños tienen la capacidad de transmitir conocimientos de forma literal, metafórica y profética.

«Soñando», *jakawibakiani* («para -ver/saber/aprender-en-dormir») es para los Ese Eja, una de las entradas al mundo ordinariamente invisible pero esencial de «los espíritus», de los *eshawa*. Los sueños aportan y también son conocimiento. A través de los sueños, los Ese Eja pueden «ver/saber/aprender» (descritos por el mismo verbo [*ba*]) el nombre «verdadero» de los recién nacidos, así como muchos procesos y aspectos de la realidad no-humana. Los sueños, al igual que los mitos, rituales chamánicos de *emanokwana* y *eshasha-poi*, y las visiones de ayahwasca, son experiencias de articulación directa y dinámica con el mundo invisible de los *eshawa*, sirviendo así como fuentes de información sobre el universo. Dichas formas de conocimiento, se forman en los puntos de articulación de diferentes niveles o espacios de realidad dentro del universo (Riches 1995, Wright 1992). El concepto del sueño como forma de comunicación entre múltiples niveles de realidad ofrece una alternativa de análisis no-occidental de los sueños.

La mitología Ese Eja, como la de tantas otras culturas, describe la formación del universo como un proceso de transformación y diferenciación

---

<sup>11</sup> Por mito me refiero a aquellas narrativas orales a través de las cuales los Ese Eja expresan, explican y articulan su visión y relación con el mundo y la historia. Como tales, los mitos existen y se forman dentro de contextos específicos, y por tanto son narrativas dinámicas cuyo contenido varía de acuerdo a las personas- tanto al relator como al público- y al tiempo.

creciente, en el ámbito estructural, social y ecológico. *Yawabo nee nee*, «hace muchísimo tiempo», los animales y los humanos eran uno solo, y la tierra y el cielo todavía no se habían separado. La transformación de animal a Ese Eja en los «sueños de nombre» invierte y refleja la transformación mítica de Ese Eja a animal<sup>12</sup> la cual, como indica Burr (1997) frecuentemente se produce en el contexto de relaciones sexuales inadecuadas o frustradas. Los «sueños de nombre» invierten el orden de ontología mítica, ya que la persona se forma a partir de una condición de animal y no al contrario como se refleja en las tradiciones orales de ontogénesis. En vez de asumir una posición puramente neo-freudiana, la cual presenta al sueño como la expresión de deseos conflictivos a nivel de la consciencia individual, los «sueños de nombre» también muestran la capacidad de transformación que existe entre las condiciones de animal, humano y espíritu, condición que perdura desde *yawabo nee nee*.

En la mayor parte de los casos no hay una relación directa entre los Ese Eja y sus «tocayos» en el mundo animal. Es decir, una persona llamada *Yoji* (sajino) por ejemplo, no tiene ninguna relación especial con el animal en sí: puede cazarlo y comerlo como lo haría cualquier otro Ese Eja. Los Ese Eja reiteran que el nombre de la persona no indica ningún tipo de afinidad con el animal, incluyendo parecido físico o de comportamiento. Sin embargo, si pueden darse parecidos, aunque estos parecen ser coincidentes. Así por ejemplo, el esposo de *Tewi shie*, nombre de una especie de armadillo, me comentó que su esposa tiene la costumbre de dormir encima de su ropa amontonada, así como lo hace el animal, «*porque ella es tewishie*».

Cuando los Ese Eja insisten que «*los animales son Ese Eja*», se refieren no sólo al hecho que los humanos y los animales comparten un origen

---

<sup>12</sup> El hecho que casi todos los nombres «soñados» son nombres de animales, concuerda con la cosmovisión Ese Eja, que es básicamente fauna-centrica (ver Gray, 1997, para una evaluación similar de los Arakmbut en Madre de Dios). Es decir la mitología, el chamanismo y patrones de subsistencia «tradicionales» Ese Eja se centran todos alrededor de la fauna mas que de flora (Alexiades, 1999).

mítico común. El uso del presente, y no del pasado sugiere que los humanos y los animales siguen compartiendo un aspecto esencial, incorporado por el concepto de *eshawa*. De acuerdo a la cosmovisión Ese Eja, la transformación mitológica de humano (o extrahumano) a animal se da a un nivel de realidad, aquel del *eyami*, o cuerpo ordinariamente visible y físicamente tangible. La presencia física de los animales y las plantas son las manifestaciones visibles de seres antropomorfos pero ordinariamente invisibles, *eshawa*.

Si bien el nombre de la persona no está directamente ligado al animal en sí, o sea al animal como manifestación física o directamente visible de *eshawa*, sí hay una relación entre la persona y el *eshawa* del animal. El relato de un joven llamado *Sa'ona* (anaconda o boa de agua) sirve de ejemplo de como el nombre de la persona manifiesta una relación con el animal al nivel de su *eshawa*. *Sa'ona* recibió su nombre a través del sueño de su padre. Según explica él, a los 12 años se puso gravemente enfermo:

*Sa'ona es un Ese Eja mismo - es una mujer - señorita kia bame [bonita]- ella quería ser ewanase [esposa] de mí - cuando yo estaba enfermo soñé eso - ella se estaba acercando [a mí]. En mi sueño yo estaba despierto como de día - ella quería ser ekewe ewanase [mi esposa]- a mi lado se sentaba...*

Su esposa añadió:

*... Sa'ona quería cutiparlo, quería llevarlo.<sup>13</sup> Sa'ona es madre del río - es un animal peligroso que sabe hacer daño.*

El *eyámikekwa* curó al chico soplándole y prescribiendo baños con ciertas plantas. Además, le cambió el nombre de *Sa'ona*, «¡Bajani poyakwe!» («¡Nombre-hay que hacer!»), poniéndole otro nombre, su nombre actual. El nombre *Sa'ona* sigue siendo peligroso para él «... ¡porque cuando me llamas, boa del río te escucha y quiere venir a agarrarme!» Por último, le instó a nunca bañarse solo en el río.

<sup>13</sup>

En este caso, «cutipar» se refiere a *jemikani*.

El hecho que el «cambio» de nombre no supuso el fin del riesgo para el chico, y que aun de mayor debía evitar bañarse solo en el río, sugiere que el nombre refleja una conexión con el *eshawa* más profunda que un mero parecido casual con el animal en sí. Dicha conexión puede, en algunos casos, presentar un peligro para la persona<sup>14</sup>. Éste es el caso ciertamente con la anaconda, así como con las serpientes en general y otros animales, cuyos *eshawa* pueden *jemíkani*, «capturar» o «cohabitar» con el *eshawa* de las personas, mujeres embarazadas y niños especialmente<sup>15</sup>.

El relato de *sa'ona* también sugiere que los «nombres verdaderos» no son siempre deseables, e inclusive pueden ser peligrosos. En estos casos, los padres pueden optar por no utilizar, ni dar a conocer, el «nombre verdadero» de su hijo/a. Así por ejemplo, una mujer de unos 50 años cuenta cómo decidió mantener «secreto» el «nombre verdadero» de su hija:

*«El nombre [que usamos para mi hija] no es de sueño. Yo he visto una víbora finita - pero yo calladita. ¡No quería dar peyoba bajani ('nombre de víbora').*

Esto no quiere decir que no haya actualmente personas con nombres de 'víbora' o de otros animales con espíritus que pueden *jemíkani*. Dichos nombres se dan entre los Ese Eja, y sólo en algunos casos han sido ignorados o cambiados.

## LOS NOMBRES Y EL CAMBIO CULTURAL

Hasta ahora, he centrado mi discusión a un tipo específico de nombre, predominante entre los Ese Eja del río Heath. Como resalté al comienzo de este artículo, hay una gama de tipos de nombres, de los cuales los «nombres de sueño» es uno. También indiqué que no todos los Ese Eja tienen nombres

<sup>14</sup> Es muy probable que esta conexión entre la persona y el *eshawa* del animal «tocayo» se manifieste en otros contextos, no expresados de forma explícita por los Ese Eja.

<sup>15</sup> De acuerdo a una versión recopilada por Chavarria (1996: 96) hay una prohibición en contra de dar nombres de boa a los recién nacidos.

nativos, y no todos aquellos que los tienen los usan. Algunos Ese Eja no utilizan sus nombres o los utilizan conjuntamente con sus nombres castellanos, aun dentro de la comunidad. En esta sección examino la relación entre la variabilidad de los nombres Ese Eja y las características heterogéneas y dinámicas de la estructura social y de las relaciones sociales Ese Eja. Si bien un análisis comparativo de los nombres está fuera del alcance de este artículo, a continuación presento dos ejemplos de como los patrones de los nombres están cambiando en dos comunidades Ese Eja.

Los Ese Eja del bajo Beni, *Kweyakiwiniñaji*, viven en la comunidad Ese Eja más densamente poblada. En esta zona, una gran parte de los nombres provienen de «insultos».<sup>16</sup> En estos casos, los nombres suelen hacer referencia a un chisme ocurrido durante el embarazo, y dirigido hacia el padre o la madre. Acusaciones de adulterio, robo y de defectos personales son algunos temas recurrentes en estos nombres. Por ejemplo, una mujer nombra a su hija «tela colorada» (*daki wo'o*). En este caso, el nombre se refiere a un rumor que circulaba dentro de la comunidad, o al menos dentro de ciertos grupos en la comunidad, que la mujer estaba manteniendo relaciones extramaritales con otro hombre, y que éste le había regalado un retazo de tela colorada, comprada en el pueblo, «para enamorarla». Al nombrar al hijo/a en base al chisme, la persona toma una postura de confrontación hacia éste, mostrando indiferencia y con ello desmintiendo y desarticulando la capacidad difamatoria que supone el chisme. Claramente, la acción de poner nombres «de insulto» es una medida relacionada al conflicto social. Los «chismes», síntomas de los conflictos sociales, son ataques anónimos dirigidos hacia personas específicas. Es interesante notar que la preponderancia de este patrón de nombres parece ser relativamente reciente entre los Ese Eja, y hasta cierto punto limitado a la comunidad más grande.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Este tipo de nombre está ocurriendo con mayor frecuencia en los últimos años entre los Ese Eja del río Madre de Dios. En el Heath, «nombres de insulto» son utilizados ocasionalmente para los perros y mascotas.

<sup>17</sup> En otra publicación examino la relación entre cambio cultural, diferenciación social y conflicto y los «nombres de insulto» (Peluso 2003).



Entre los *Bawaja kwiñaji* del río Tambopata las personas menores de 40 años, con algunas excepciones, no tienen nombres Ese Eja. Por razones históricas y circunstanciales, los *Bawaja kwiñaji*, han tenido mayor contacto con la sociedad nacional. Por un lado, hasta la construcción de la carretera Cusco-Puerto Maldonado, el río Tambopata constituía la entrada principal a Puerto Maldonado, y la zona fue colonizada mucho antes que los ríos habitados por los otros grupos Ese Eja. El río Tambopata es también el más densamente poblado del departamento, o al menos de aquellos ubicados dentro del territorio Ese Eja<sup>18</sup>. Desde los años 70, los Ese Eja de Infierno han convivido con ribereños y, más recientemente, con familias de origen andino. Esto ha dado lugar a un buen número de familias mixtas y, entre otras cosas, a la pérdida gradual del idioma Ese Eja. Durante el proceso de asimilación a la sociedad nacional, los Ese Eja de Infierno han perdido la costumbre del nombre Ese Eja.

En una ocasión por ejemplo, le pregunté a mi amiga, una mujer de unos 35 años con seis hijos por qué estos no tenían nombre Ese Eja. Me dijo que si bien había soñado los nombres de sus hijos, su marido (Ese Eja del río Tambopata), no tenía «interés» en los nombres. Dos de sus hijos, que justamente estaban presentes, inmediatamente preguntaron cuales eran sus nombres. Desde aquel momento, circuló por la comunidad la noticia, y resurgieron los nombres Ese Eja de estos niños. Curiosamente, el padre, soñó el nombre de su próximo hijo. En este caso, vemos la reincorporación de la onomástica «tradicional» Ese Eja como respuesta individual en un nuevo contexto cultural: la re-evaluación de la cultura nativa.

---

<sup>18</sup> Cabe notar que si bien el río Tambopata, o al menos el curso inferior y medio, es el más densamente poblado de los ríos habitados por los Ese Eja, esto no quiere decir que la comunidad Ese Eja tenga un alto índice de densidad. Mas bien, como señalé antes, la comunidad Ese Eja en el bajo Beni tiene la menor densidad de población.

## CONCLUSIONES

Los nombres Ese Eja pueden ser vistos como claves de relatos cuyos mensajes quedan grabados en la identidad de la persona. La discusión acerca de los nombres desencadena memorias, en algunos casos individuales, en otros colectivas, ricas en información y anécdotas sociales. Estos relatos tienen múltiples niveles, y el individuo puede escoger entre varios niveles de significado, ampliando o disminuyendo diferentes aspectos del contexto social del nombre.

Con el tiempo la identidad del individuo lleva consigo la marca de un pasado cultural regenerativo. A través de la repetición diaria del nombre, el nombre se convierte en una especie de monumento a la memoria de las dinámicas e historia de relaciones interpersonales, permitiendo a la vez nuevas interpretaciones y narrativas para la renovación y revisión de las relaciones sociales y la identidad.

## Agradecimientos

Mi investigación antropológica entre los Ese Eja comenzó en 1987, y continuó de forma intermitente hasta 1993. Desde 1993 a 1996, y durante tres meses en 1997, y cuatro meses en 2002, tuve la oportunidad de vivir en varias comunidades Ese Eja. Estoy profundamente endeudada a los Ese Eja por su cariño, hospitalidad y sus numerosos aportes. Estoy agradecida a todos los *Sonenekuiñaji*, quienes de forma directa o indirecta contribuyeron material para el presente artículo. Estoy especialmente agradecida a Jiojiwo'ó, Lego, Mese, Tajacaca, Shai'jame, David, Sapahewa, Pona'ao, Becajaa, Si'do, así como a las finadas Motawa y Kuoni, por sus enseñanzas acerca de los nombres. 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 a la FENAMAD (Madre de Dios, Perú), CIRABO (Beni, Bolivia), el Museo de Etnografía y Folklore (La Paz, Bolivia), y el Ministerio de Agricultura (Lima, Perú) por su aval y los permisos correspondientes. Asimismo, el INRENA, la Fundación Pro-Naturaleza y CESVI me brindaron apoyo logístico. Miguel Alexiades, Mónica von thun Calderón, Miguel Kavlin, Steven Rubenstein y Michael Taussig aportaron valiosos comentarios. Miguel Alexiades tradujo el artículo del original en inglés.

## BIBLIOGRAFÍA:

ALEXIADES, M.

1999 **Ethnobotany of the Ese'ija: Plants, Change and Health in an Amazonian Society**. Ph.D. dissertation. New York: City University of New York (CUNY).

ALEXIADES, M. Y D. PELUSO

2003 «*La sociedad Ese Eja: Una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia*». En: **Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura**, editado por Alfredo García y Beatriz Huertas. Copenhague: IWGIA.

ALGEO, JOHN.

1973 **On Defining the Proper Name**. Gainesville: University of Florida Press.

BAMBERGER, JOAN.

1974 «*Naming and the transmission of status in a Central Brazilian society*.» **Ethnology** 13(4), pp. 363-378.

BASSO, ELLEN.

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

1975 *Kalapalo affinity: Its cultural and social contexts.* **American Ethnologist**  
2:207-28.

BROWN, MICHAEL F.

1992 [1987] «*Ropes of Sand: order and imagery in Aguaruna dreams*» en:  
**Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations.**  
Ed. Barbara Tedlock. Santa Fe: School of American Research.

BURR, GARRETH.

1997 **Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative: An Ethnographic  
Presentation of Ese-eja Mythopoeia.** Ph.D. dissertation. Magdalen  
College, Oxford.

CAMPBELL, ALAN TOURMAID.

1995 **Getting to know Waiwai: an Amazonian ethnography.** London:  
Routledge.

CARNEIRO, ROBERT.

s/f. **The Concept of Multiple Paternity among the Kurikuru: A Step  
toward the New Study of Ethnoembryology.** Manuscrito.

CHAGNON, NAPOLEON.

1968 **The Fierce People.** New York: Holt, Rinehart and Winston.

CHAVARRÍA, MARIA.

1996 **Identidad y Armonía en la Tradición Oral Ese Eja (Tacana).**  
Tesis doctoral. Minnesota: University of Minnesota.

CHERNELA, JANET.

1993 **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space.** Austin: University of Austin Press.

CROCKER, J. CHRISTOPHER.

1984 «*Selves and Alters among the Eastern Bororo.*» En: **Dialectical Societies.** David Maybury-Lewis, ed. pp 249-300. Cambridge: Harvard University Press.

DUMONT, JEAN PAUL.

1978 **The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience.** Illinois: Waveland Press.

FIORINI, MARCELO OPPIDO

2000 **The Silencing of Names: Identity and Alterity in an Amazonian Society.** Tesis doctoral. New York University.

GOLDMAN, IRVING.

1979 **The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon.** Urbana: University of Illinois Press.

GRAY, ANDREW.

1997 **The Last Shaman: A change in an Amazonian Community.** (The Arakmbut of Amazonian Perú: v.2). Oxford: Berghahn Books.

GREGOR, THOMAS.

1977 **Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village.** Chicago: University of Chicago Press.

1979 **Anxious Pleasures: The Sexual lives of an Amazonian People.**

Chicago: University of Chicago Press.

HARNER, MICHAEL.

1972 **The Jivaro.** Berkeley: University of California Press.

HENDRICKS, JANET WALL.

1993 *Symbolic Counter-Hegemony among the Ecuadorean Shuar*. En: **Discourses and the Expression of Personhood in South American Inter-Ethnic Relations**. Jonathan Hill (ed.) South American Indian Studies No. 3: 2-15. Vermont: Bennington College

HOLMBERG, ALLAN R.

1969 **Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia**. Illinois: Waveland Press.

HUGH-JONES, CHRISTINE.

1979 **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.

JACKSON, JEAN.

1983 **The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.

KENSINGER, KENNETH.

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

KRACKE WAUD H.

1993 *The self in a contact situation: Kagwahiv experiences of domination*. En: **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

1992 a. [1987]. «*Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process*» En: **Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations**. Ed. Barbara Tedlock. Santa Fe: School of American Research.

1992 b. «*He who dreams: The nocturnal source of transforming power in Kagwabin Shamanism.*» En: **Portals of Power: Shamanism in South America.** Eds. E.J.M. Langdon & G. Baer. Albuquerque: University of New Mexico.

LAVE, JEAN.

1979 «*Cycles and Trends in Krikati Naming Practices.*» En: **Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil**, ed. David Maybury-Lewis. Cambridge: Harvard University Press.

LEA, VANESSA.

1992 *Mebengokre (Kayapo) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil.* **Man** (N.S.) Vol. 27(1) 129-153.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE.

[1962] 1966. **The Savage Mind.** London: Weidenfeld and Nicolson.

MAYBURY-LEWIS, DAVID.

1984 «*Name, Person, and Ideology in Central Brazil.*» **Proceedings of the American Ethnological Society: Naming Systems.** Ed. Tooker, Elizabeth and Conklin, Harold. Washington, D.C.: The American Ethnological Association.

MCCALLUM, CECILIA.

1989. **Gender, personhood and Social organization among the Cashinahua of western Amazonia.** Tesis doctoral. London School of Economics.

MIGLIAZZA, ERNESTO

1964 «*Notas sobre a organização social dos Xiriana do rio Uraricaá.*» **Boletim du Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia**, 22.

MURDOCK, GEORGE PETER.

1945 «*The Common Denominator of Culture.*» **The Science of Man in the World of Crisis.** Ed. Ralph Linton. New York: Columbia University Press.

PELUSO, DANIELA.

2003 a. **Ese Eja Epona: Women's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds.** Tesis doctoral. New York: Columbia University.

2003 b. **Onomastics and Vengeance among the Ese Eja of Bolivia.** Ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas. Julio 2003.

2004 *That which I dream is true»: dream narratives in an Amazonian community.* *Dreaming:* (special edition) **Anthropological Approaches to Dreaming.** 14 (4). Guest editor: Charles Stewart.

PELUSO, DANIELA Y JIM BOSTER.

2002 «*Partible Parentage and Social Networks among the Ese Eja*». En: **Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America** edited by Paul Valentine and Steven Beckerman. University Press of Florida.

RAMOS, ALCIDA RITA.

1995 **Sanumá memories: Yanomami ethnography in times of crisis.** Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

RICHES, DAVID.

1995 «*Dreaming as social process, and its implication for consciousness.*» **Questions of Consciousness.** Ed. A. Cohen and N. Rappaort. London: Routledge.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

1986 **Araweté: os Deuses Canibais.** Río de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

WRIGHT, PABLOS.

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



# “YO SOLITA HACIENDO FUERZA”: HISTORIAS DE PARTO ENTRE LOS YINE (PIRO) DE LA AMAZONÍA PERUANA

Luisa Elvira Belaunde

A menudo, el parto no figura en las etnografías amazónicas, y cuando lo hace, es presentado como un dato meramente descriptivo. En este artículo, la autora presenta, a partir de entrevistas, testimonios e investigación participativa, el parto entre los Yine de la Amazonía peruana. Se presentan las particularidades del parto en este grupo étnico, completamente distinto a las sociedades occidentales.

Often birth is not dealt with in Amazonian ethnographies, and when they do, it is presented merely as descriptive data. In this article the author, by means of interviews, testimonies and participative research, describes birth among the Yine of the Peruvian Amazon. She presents the details of birth among this ethnic group, which is completely different from that of western societies.

## INTRODUCCIÓN

De todas las hazañas atribuidas a las mujeres indígenas y comentadas con asombro por los colonos en la selva, la costumbre de dar a luz solas tiene más que ver con la realidad que con la fantasía. En efecto, es común que las mujeres de diversos grupos culturales amazónicos den a luz con poca o sin ninguna ayuda. Generalmente, los servicios de las parteras tradicionales son requeridos solamente para los casos difíciles, y los servicios médicos, cuando están presentes en la comunidad, no son solicitados sino para la atención de partos con complicaciones graves. Las prácticas del parto en la Amazonía han sido poco estudiadas, contrariamente a otras áreas culturales del mundo, para las cuales el complejo tejido sociocultural del dar a luz ha sido explorado en novedosos estudios (Jordan 1997; Davis-Floyd y Sargent 1997). A menudo, el parto no figura en las etnografías amazónicas, y cuando lo hace, es presentado como un dato meramente descriptivo.

Por ejemplo, Goldman (1963:167) en su pionera etnografía sobre los Cubeo de la Guyana da un breve testimonio de las prácticas del alumbramiento indígena: “He visto a una mujer embarazada ir a su chacra y regresar al rato por la tarde con su bebé recién nacido”. Dos décadas después, Cárdenas (1989:215), proporciona una visión similar, y más amplia, del parto entre los Shipibo del Perú:

*“Al acercarse el momento del alumbramiento la mujer busca un lugar aislado (generalmente se adentra al monte) y alumbra sin ayuda ni testigos; esta forma de alumbramiento autosuficiente es un signo de orgullo y decoro femeninos”.*

La misma autora también comenta que:

*“Sólo en los casos ya mencionados de las primerizas o inexpertas o en casos de que un embarazo irregular haga prever un parto difícil se pide consejo y ayuda a otra mujer que es un familiar muy cercano (madre, abuela, hermana, etc.) y las más de las veces a una mujer adulta (siempre será una mujer) que es reconocida en la comunidad por su experiencia en la atención de estos menesteres”.*

En ambos grupos, Cubeo y Shipibo, tan apartados geográficamente el uno del otro y sin embargo con prácticas de parto similares, las mujeres son atendidas por un familiar o por una partera tradicional solamente en el caso de las primerizas o cuando se presentan complicaciones graves. Por lo general, las mujeres con salud y experiencia previa dan a luz con poca o sin ayuda, y que la decisión de parir solitariamente es altamente valorada.

En este artículo exploro más a fondo como es que el parto con poca o sin ayuda es vivido, concebido y expresado en los relatos de las mujeres, y como la experiencia del alumbramiento se articula con el resto de las prácticas corporales y el nexo de las relaciones sociales de género y de parentesco. La idea es revelar las expresiones y las imágenes, o “metáforas del parto” (Aijmer 1991), presentes en el habla de las mujeres, las cuales a su vez, informan la vivencia emocional y corporal del dar a luz, y por lo tanto, manifiestan una capacidad de acción y de transformación del mundo social típicamente femenino. El estudio de cómo las mujeres hablan del alumbramiento de sus hijos, por lo tanto, provee un hilo conductor para comprender la identidad femenina y el parentesco desde el punto de vista de las mujeres.

Los relatos o “historias de parto” (Pollock 1999) para este estudio fueron recogidos en la comunidad de Diamante, en el río Madre de Dios, con un población aproximada de 350 habitantes, de los cuales 21 mujeres adultas fueron entrevistadas<sup>1</sup>. La mayor parte de la población de Diamante es Yine, aunque también cuenta con personas Machiguenga, Huachipaire y Asháninka, muchas de ellas unidas por lazos de matrimonio con familias Yine<sup>2</sup>. Las entrevistas abiertas fueron conducidas en castellano, el cual es

---

<sup>1</sup> Agradezco a los habitantes de Diamante por su hospitalidad y colaboración, a APECO, y en particular a Heinrich Helberg y Alejandro Smith por haberme facilitado un periodo de trabajo de campo de octubre a diciembre de 1997 en las comunidades de Shintuya y Diamante. También agradezco a Peter Gow, Cecilia McCallum y Elsje Lagrou por sus comentarios.

<sup>2</sup> Los Yine son un pueblo de lengua Arawak, también son conocidos bajo el nombre de Piro. Debido a su proximidad al parque nacional del Manu, Diamante mantiene una economía mixta de subsistencia y comercial, con empleos en los sectores turísticos, madereros y extractivos de la zona. Los pobladores reciben atención médica de los centros de salud de Shintuya y Boca Manu.

comprendido por la mayoría con la excepción de las mujeres mayores, con quienes utilicé un interprete. Tuve la suerte de compartir con Cecilia<sup>3</sup>, una mujer Yine de 26 años, la experiencia del parto de su cuñada de 22, cuando dio luz a su segundo hijo. Esta coincidencia me permitió comprender, en gran parte gracias a mis errores, las dimensiones constitutivas del ser femenino y del parentesco relativas al ejercicio de la discreción y el esfuerzo físico desplegados por las mujeres durante el alumbramiento. Paso ahora a examinar el parto Yine siguiendo como guía las palabras de Cecilia y de sus familiares.

## RELATOS DE POCAS PALABRAS

*“Yo tengo a mis hijitos haciendo fuerza. A veces mi mamá me ayuda. Aprieta duro mi barriga. Nunca he tenido problemas. Cuando comienzan los dolores, tomo pepas de algodón para que mi bebito salga rapidito. Después de tener a mis hijitos, descanso unos cinco o seis días. Mi esposo cocina para mí. Cocina bien. Si quiero tener otro hijito, tengo que esperar hasta que mi bebito ya pueda caminar bien e ir al baño solito. Me cuido para no quedar embarazada. Hasta ahora sólo tengo hombrecitos. Cuando tenga una mujercita voy a ir adonde una curandera para no tener más hijos. Quiero a una niña para que me ayude.”*

El relato de Marisa, una prima de Cecilia de 39 años, madre de 4 hijos, ilustra bien las ideas compartidas por la mayoría de las mujeres Yine de su generación. La mayoría de los relatos de sus alumbramientos son cortos y utilizan formulas de expresión de tipo “yo solita, haciendo fuerza”, y a menudo también hacen referencia a las relaciones existentes en el momento del parto o en el presente entre la mujer y sus parientes o su esposo. Según ellas, el parto requiere el despliegue de fuerza física y se inscribe dentro del ciclo social que una mujer mantiene con su madre y con su esposo a lo largo de su vida reproductiva, la cual es el objeto de un manejo explícito de la fertilidad.

---

<sup>3</sup> Todos los nombres personales son seudónimos para proteger la identidad de las informantes.

Aunque las ideas básicas son ampliamente compartidas por todas las generaciones de mujeres entrevistadas, en la última década, el comportamiento reproductivo de las parejas de Diamante ha sido influenciado por la acción de los servicios médicos de planificación familiar, los cuales han acarreado una tendencia a la reducción del número de hijos. Mientras que sus madres tuvieron ocho hijos o más, la mayoría de las mujeres jóvenes dicen no desear tener más de cinco hijos. En promedio, la edad del primer parto se sitúa alrededor de 16 años, y el nacimiento de los niños respeta un período de distancia de dos años. Para este fin, se utilizan métodos tradicionales, tales como anticonceptivos fitoterapéuticos y abstinencia sexual post-parto, y también contraceptivos modernos, especialmente inyecciones de depro-provera. Es de notarse que si bien las mujeres más jóvenes están familiarizadas con el uso de los servicios profesionales de salud antes y después del parto, cuando se trata de dar a luz, en cambio, las mujeres de todas las generaciones se niegan a recibir atención médica hasta haber agotado todos los medios tradicionales propios a su alcance.

Por lo general, la mujer Yine manifiesta un alto nivel de auto-suficiencia en el ejercicio de la reproducción. Continúa trabajando a lo largo de la gestación, cargando pesos con los productos de la chacra, agua y leña. Al acercarse el parto, toma infusiones tibias de plantas para inducir la dilatación y se mantiene activa en sus quehaceres hasta que los dolores estén avanzados. Para dar a luz, se dispone en un lugar algo apartado, en su chacra o en su casa, y utiliza una posición de semi-cuclillas, de pie, con la espalda recta, las piernas dobladas y las manos presionando sobre las rodillas. A menudo, se dispone a dar a luz por sí sola, pero si percibe complicaciones o se siente agotada, pide la ayuda de alguien cercano. Si se encuentra en un lugar apartado, suele mandar a un niño a avisar que requiere de asistencia. El o la ayudante la abraza por debajo de los brazos y le aprieta el estómago hasta que el bebe y toda la placenta hayan sido expulsados. Esta ayuda siempre es proporcionada a las primerizas, ya que se considera que sus caderas aún estrechas y su falta de experiencia les impiden actuar adecuadamente por sí mismas y constituyen un factor de riesgo.

Aunque la mayoría de los alumbramientos acontezcan sin complicaciones y sean el objeto de relatos en pocas palabras, conllevan una gran carga vivencial, emotiva y simbólica. Las mujeres dicen que el parto “duele como la muerte” y que de jóvenes tenían “miedo” de comenzar a tener relaciones sexuales porque sabían que podían quedar embarazadas y temían no poder “aguantar” el dolor. Según explican, fue el deseo impetuoso de tener hijos propios lo que las llevó a iniciar su vida sexual. A su entender, el deseo de tener hijos se sustenta en un deseo de orden social mayor, el cual es expresado en términos de un deseo de vivir una vida en compañía. Por ejemplo, así lo muestran las palabras de Cecilia:

*“Tienes que tener hijos, aunque sea uno no más para que sea tu compañía. Si te peleas con tu esposo, tu hijito te consuela y le dice a su padre que se arregle contigo. Si tu esposo se va a cazar, tu hijito se queda contigo. Si no te quedas sola y triste”.*

Tanto niños varones como hijas mujeres son deseados, para que de grandes acompañen respectivamente a su padre o a su madre en sus tareas diarias. El deseo de tener hijos es, como lo define Gow (1991) en su estudio del parentesco Yine, un deseo de crear un parentesco vivido; es decir, un nexo de relaciones de co-residencia en el que las personas exponen y comparten su vulnerabilidad, especialmente la de los niños, y reciben de parte de los demás cuidados cotidianos, comida, protección y enseñanzas; lo cual les permite alcanzar un estado de bienestar compartido, o como dicen los Yine de “vivir bien” (Gow 2001). Según este autor, los niños son la clave del parentesco vivido Yine, puesto que su gran vulnerabilidad solicita vívidamente los cuidados de los demás, quienes al prodigarlos participan en su desarrollo personal y el crecimiento de sus cuerpos; es decir, haciendo del parentesco una realidad vivencial y emocional. Al pasar el tiempo, el recuerdo de los cuidados recibidos durante la infancia, guía el comportamiento de los adultos y define quienes son recordados y, por lo tanto, quienes son tratados como verdaderos parientes.

Por otro lado, el parto es un evento del ciclo de vida particularmente determinante del tejido social Yine, ya que la identidad Yine centrada en la

mujer se deriva de haber nacido de una mujer Yine, la cual ejerce una acción preponderante en el nexo de parentesco vivido como madre y como suegra (Smith 2003:128). Durante el alumbramiento, el despliegue de fuerza del cuerpo de la mujer, en especial, es el instrumento de la reproducción del parentesco. La fuerza de la mujer también es concebida como un neutralizador del dolor y un catalizador del alumbramiento. Así lo expresa, por ejemplo, el siguiente relato de una hermana de Cecilia, de 22 años, sobre el nacimiento el de su hija.

*“Hice bastante fuerza, pujando solita. Sólo duele un ratito cuando el bebito está saliendo. Después ya no duele”.*

Las expresiones “hacer fuerza” y “solita” figuran típicamente en los relatos de parto, y son utilizadas a modo de una fórmula concisa, como si resumiese en sí todo lo que está en juego en el parto. Estas expresiones apelan a una concepción de la persona de la mujer como un ente de acción y decisión con un conocimiento práctico y un comportamiento de buenas maneras y discreto. El “hacer fuerza” para parir es un conocimiento encarnado adquirido por la mujer durante la experiencia del primer parto. Una mujer que nunca ha dado a luz “no sabe tener hijos”, una mujer con hijos “sabe”. Pero antes de aprender a parir pariendo, desde la infancia la futura parturienta aprende a mantener la discreción gracias a los consejos y el ejemplo observado de su madre.

## RELATOS DE CONSEJOS Y EJEMPLOS

*“Cuando era chica, mi mamá siempre me decía: ‘cuando vas a tener tu primer hijo, no puedes quejarte ni gritar. Si gritas, la gente va a escucharte’. Así es como nosotros pensamos. Si tú gritas cuando tienes tu primer hijo, vas a gritar cada vez que das a luz. Por eso es que nosotras nos quedamos calladitas. Mi mamá no me avisó nada cuando tuvo a mi hermanito menor. Estaba viviendo en la casita de al lado, pero no me avisó nada. Solita tuvo a su hijito, haciendo fuerza. Mi papá estaba con ella. El recogió al bebito, lo lavó y lo puso en la cama.*

*Estaba bien débil después del parto. No podía caminar. Entonces mi papá era quien cocinaba para ella y mis hermanos hasta que se mejoró. Así es como un hombre cuida a su esposa. Cuando mi otro hermanito nació, el antepenúltimo, mi mamá estaba más fuerte. Entonces tuvo a su hijito solita. No le avisó a nadie. Agarró su machete y un paño viejo y se fue a la chacra, así como para recoger yuca. Unas cuantas horas después regresó con mi hermanito colgado en una manta”.*

Cecilia ilustra con ejemplos específicos de la vida de su madre, quien tuvo 12 hijos, como la discreción y auto-suficiencia de la mujer se articulan con la demostración de su vulnerabilidad y la necesidad de recibir ayuda en algunos casos. Cuando una mujer tiene salud y conocimiento para dar a luz totalmente sola, así como la madre de Cecilia al parir su penúltimo hijo, manifiesta su autosuficiencia como ente de decisión, conocimiento y acción. Esta actitud constituye un modelo de realización personal, pero no una regla ni una prescripción. Es una prerrogativa de la parturienta el solicitar ayuda, y por lo tanto el manifestar su vulnerabilidad ante los demás, cuando así lo decide. Sin embargo, las palabras de consejo demuestran que esta vulnerabilidad debe de ser expuesta solamente ante personas “de confianza”, es decir, personas con las que existe una expectativa, basada en una experiencia de parentesco vivido, de recibir cuidados por parte de los demás con generosidad. Al mantener un comportamiento lo más discreto posible, la parturienta también se protege; y al pedirle ayuda solamente a personas “de confianza”, refuerza los lazos de cuidados existentes para con sus seres más cercanos.

La madre de Cecilia, por ejemplo, dio a luz a su último hijo en casa, con la ayuda de su esposo, quien recogió y cuidó del recién nacido. Su esposo, no sólo respondió con cuidados durante el parto, sino que cuidó de la casa y los hijos mientras ella recuperaba la salud. Generalmente, las mujeres jóvenes, que tienen menos años de convivencia con sus esposos, solicitan la ayuda de su madre o de una mujer familiar.

Queda claro que la expresión “Yo solita, haciendo fuerza”, utilizada por la madre de Cecilia así como las otras mujeres, no implica necesariamente



que las mujeres Yine den a luz de manera solitaria y aislada, aunque esto se pueda aplicar a ciertos casos de alumbramientos sin ayuda ni testigos. Esta expresión implica, más bien, que las mujeres Yine se conciben a sí mismas como agentes y entes de decisión en lo que concierne el parto de sus hijos; y al utilizar esta expresión se posicionan como autoras responsables del esfuerzo desplegado para expulsar al bebé de su vientre, con o sin la presencia y ayuda de otros.

## RELATOS DE QUIEN BRINDA AYUDA DURANTE EL PARTO

Tal y como tuve la oportunidad de observar durante mi estadía en Diamante, quien ayuda a parir también apela a una concepción similar de fuerza, discreción y auto-suficiencia..

Un día, temprano por la mañana, Cecilia me comentó que las mujeres del pueblo habían visto a su cuñada encinta caminando apresuradamente, callada y rechazando las invitaciones para tomar masato de los demás, un comportamiento típico de las mujeres poco antes de parir:

*“No quiere que la miren. No quiere que nadie sepa. Solamente si nos manda a llamar vamos a ver como está”.*

Unas horas más tarde, a mediodía, me contó que su sobrina la había venido a buscar:

*“Mi cuñada me ha mandado llamar. Dice que está muy cansada. No sé qué hacer. Nunca he ayudado así. Dice que el bebuto está atravesado en su barriga y su madre está lejos en la chacra. Anda llama a mi abuelita”.*

Salí corriendo, y en el puerto me encontré con el hermano de Cecilia. Olvidándome de ser discreta, le conté frente a todos los presentes que su esposa estaba mal. Me miró con extrañeza y se fue sin decir nada, caminando lentamente hacia su casa. Me di cuenta que había cometido un desatino

pero seguí en mi búsqueda, sin encontrar a la abuela. Cuando llegué a la casa donde estaba Cecilia, unos 15 minutos después, el bebe ya había nacido. Cecilia me llamó y entré. Todo estaba tan sereno, era casi imposible imaginarse que alguien acababa de alumbrar si no fuese por la niña recién nacida que reposaba plácidamente sobre las piernas cruzadas de Cecilia, todavía conectada a la placenta, la cual había sido recogida dentro de una camiseta. La parturienta estaba sentada en el piso con las piernas extendidas. No había ninguna mancha de sangre. El hermano de Cecilia entró y empezó a conversar con su esposa sobre la llegada del alcalde al pueblo, casi sin mencionar el parto. Al cabo de unos minutos Cecilia le pidió un poco de algodón hilado y me pidió una tijera. Midió cinco dedos de distancia en el cordón umbilical, hizo un nudo fuerte con el algodón apretando el cordón y lo cortó con la tijera. Su hermano trajo un tizón de madera. Cecilia calentó la punta de los dedos índice y pulgar de la mano derecha y después frotó sus dedos sobre el tabique de la nariz de la recién nacida. “Así se le destapa la nariz”, me explicó. Cuando terminó, lavó a la niña utilizando agua tibia y un poco de algodón y le entregó la niña a su madre.

Cuando regresamos a casa, Cecilia me contó su experiencia como ayudante durante el parto de su cuñada.

*“Mi cuñada ya se quería echar al suelo. Ya la iba a vencer el bebito. ‘No te echés’, le dije. ‘Ponte de pie. Empuja fuerte con las manos. No te dejes vencer’. Estaba sudando mucho. Parada detrás de mi cuñada, apretando su barriga para que salga su bebito. Apretaba y apretaba, hasta que sentí que algo estaba saliendo. Miré hacia abajo y vi que su barriga estaba vacía. Miré al suelo y sólo vi las manitos. ¡Oh! pensé asustada, ¡solamente han nacido las manos!! Pero entonces vi el resto del cuerpo, y seguí apretando duro para que salga la placenta. Mi cuñada dijo: ‘me has salvado, mejor que seas tú también la madrina de mi hijita’”*

Entre los Yine, el corte del cordón umbilical es el acto ritual a través del cual se establece el compadrazgo. Generalmente, los padrinos son personas con las que no existe una relación de parentesco tan cercano (Gow

1995:238) y con quienes se desea reforzar una relación de intercambio de comida y ayuda mutua. Normalmente, los futuros padrinos son escogidos por adelantado y no participan en el parto, sino que se les manda a avisar para cortar el cordón cuando el niño ya nació o está por nacer. En algunos casos, cuando la parturienta da a luz sola en un lugar aislado, es ella misma quien corta el cordón umbilical, pero éste es un hecho relativamente raro, especialmente hoy en día en que la mayoría de las mujeres dan a luz en su casa, o en un lugar próximo, desde donde pueden avisar a las personas escogidas para ser los padrinos a través de un niño mensajero. El caso de Cecilia fue algo excepcional, ya que su cuñada la escogió como madrina por haberle prestado una ayuda urgente en la ausencia de su propia madre, quien se encontraba en su chacra, demasiado distante para ser avisada a tiempo. Según las palabras de su cuñada, Cecilia la había “salvado” ya que había evitado que se dejara “vencer” por el bebe.

La idea, que se desprende del anterior relato, es que el parto es concebido como una batalla entre la parturienta y quien la ayuda a dar a luz, por un lado, y el feto, por el otro lado. Si la parturienta fuese a abandonar una postura de pie activa y acostarse, dejaría de “hacer fuerza” por sí misma, adoptaría una actitud pasiva y se sometería vulnerablemente al dolor y a la agresión mortal del feto. El papel de la mujer “de confianza” que brinda ayuda cuando se le solicita -para los casos que no implican complicaciones graves ni requieren de la intervención de parteras especializadas- es principalmente el evitar que la parturienta abdique ante la agresión del feto. La ayudante junta sus fuerzas a la de la parturienta para que las dos, cada cual a su manera, pueda vencer la batalla contra el feto.

Estas ideas también son expresadas en la compleja simbología Yine de los sueños. Por la tarde, el día del parto, Cecilia me contó un sueño que había tenido tres noches atrás. Para los Yine, los sueños son “secretos”, me explicó, y es común que las personas que viven juntas comenten sus sueños juntas temprano de mañana. Pero, cuando se teme un mal presagio es preferible callar, y contar el sueño sólo cuando se haya comprendido su significado y haya pasado el peligro.

*“En mi sueño vi a una sachavaca grande. Yo tenía un palo en la mano y la estaba golpeando duro en la cabeza. La golpeaba y golpeaba con mucha fuerza y estaba sudando bastante porque la quería matar. Tanto la he golpeado que la maté, y la sachavaca se cayó al suelo con la boca abierta, con la lengua colgando afuera. ¿Qué tipo de sueño será?, he pensado. Como no sabía, me quedé calladita, esperando. Ahora ya sé. Ese sueño me estaba avisando que yo iba a ayudar a mi cuñada a dar a luz. Así como he sudado en el sueño para matar a la sachavaca, igualito he sudado cuando estaba ayudando a mi cuñada. Solita he hecho bastante fuerza. Para ayudar así hay que hacer bastante fuerza. La madre y la que le ayuda, las dos hacen fuerza”.*

La interpretación espontánea hecha por Cecilia de su sueño relaciona directamente el esfuerzo de matar sola a golpes a un tapir con el esfuerzo que hizo al ayudar a su cuñada a parir. El tapir, es un animal extremadamente peligroso cuando ataca enfurecido. Por su gordura es asociado a la mujer embarazada, y sus pisadas son asociadas simbólicamente a las contracciones del parto. En el sueño, al caer muerto el animal, dejó salir la lengua colgando, una imagen de la expulsión del feto y la placenta del vientre. Este combate, así como el esfuerzo del parto, se llevó a cabo con mucho sudor.

## **RELATOS DE PARENTESCO HECHO DE SUDOR, HUESOS Y BUENA POSTURA**

Tanto en los relatos de partos como en los relatos de ayuda durante el parto y de sueños de partos, la expresión “yo solita hacer fuerza” es utilizada para describir la acción de parir y ayudar a expulsar al feto y la placenta. Esta expresión es una “metáfora del parto” (Aijmer 1999), un modo de hablar que expresa e informa la experiencia corporal y emocional de la mujer al parir y al ayudar al parir. De igual manera, el sudor producido en este despliegue de fuerza, es la substancia corporal constitutiva del parto y la reproducción del parentesco.

Los hijos nacen, o “emergen” – “*wgene gishpaka*”, en idioma Yine (Nies 1986; Gow comunicación personal) - gracias al agotamiento y el sudor de las mujeres. La expresión Yine “*muchkowata*” que significa “hacer fuerza” se lee literalmente como “causar cansancio”, indicando que al hacer fuerza, la mujer queda exhausta. Fortificado por el esfuerzo de su madre, el niño recién nacido es “*gichkoko*”, “el que es realmente fuerte”.

El traer niños al mundo entre los Yine, por lo tanto, es concebido como un proceso de ejercicio, confrontación y transmisión de fuerza, entre madre a hijo, y producción de sudor. Es decir que los lazos de parentesco creados en el parto, son lazos de despliegue de fuerza y producción de sudor tanto como lazos de substancia. La pregunta es, ¿Qué es lo que posibilita el ejercicio de la fuerza por una mujer al parir? ¿Dónde reside su fuerza?

La fuerza de una mujer está en sus huesos. Tuve la oportunidad de constatar mi propia falta de fuerza, por lo menos según los criterios Yine, un día en que intentaba cargar un balde de agua y una niña al verme exclamó incrédula ante mi incapacidad: “tienes los huesos débiles!”. Las niñas Yine, en cambio, rápidamente adquieren huesos fuertes al ejercitar sus quehaceres cotidianos, especialmente cargar pesos, agua, leña y productos de las chacras. Todas estas actividades de orden femenino, son designadas por la expresión “hacer fuerza”. Dada la distribución de las tareas por género en la comunidad, el cargar pesos es el trabajo cotidiano femenino que requiere mayor esfuerzo y al cual las mujeres se refieren mayormente como el que más cansa y hace sudar.

La forma de cargar es también característica. Las mujeres cargan agua en baldes sobre la cabeza o canastas colgando de la espalda, sostenidas por una cinta presionando la frente. Para cargar de esta manera es necesario adoptar una postura corporal apropiada, mantener la espalda recta y las piernas flexibles para avanzar, bajar y subir laderas, y evitar resbalar en el lodo de las chacras. Esta “técnica del cuerpo” (Mauss 1968) es indispensable tanto para la vida diaria como para la vida reproductiva de una mujer,

y es tal la importancia, que la buena postura necesaria para cargar debidamente es ritualmente obtenida a través de la manipulación de los huesos de la mujer durante el ritual de la pubertad femenina.

La celebración de la primera regla de una muchacha era hasta hace poco la festividad principal del pueblo Yine (Gow 2001:158). Aún se celebra, aunque sólo ocasionalmente de manera elaborada. Cuando comienza a menstruar por primera vez, la joven púber entra en reclusión y permanece echada sobre la espalda, con el cuerpo recto. Cuando termina de menstruar, se mantiene en reclusión por un tiempo variable, de unos días a unas semanas, alejada del sol, aprendiendo a hilar algodón, y comiendo una dieta especial con la finalidad de conseguir engordar. Cuando termina la reclusión, se celebra la *Pishtá*, una gran fiesta que marca la reintegración de la joven a la comunidad como una mujer en ejercicio de sus funciones reproductivas y productivas. La muchacha se adorna y se pinta con diseños corporales, y distribuye masato en abundancia a todos los invitados.

Uno de los objetivos explícitos de la reclusión menstrual, es “acomodarle los huesos” a la joven para que desarrolle brazos y piernas fuertes, y una espalda recta. Así lo demuestra el siguiente relato de la madre de Cecilia, quien atravesó el ritual de la *pishta* hace unos 40 años.

*“Cuando tuve mi primera regla, mi mamá (es decir, la abuela de Cecilia) me aconsejaba así: ‘tienes que quedarte echada con la espalda bien derecha. Si no te vas a jorobar. No te voltees de un lado a otro, si no te va a crecer una maleta en tu espalda. Cuando estás con tu regla, no puedes comer maquisapa porque tiene los brazos flaquitos. No puedes comer coto porque es jorobado. Si puedes comer choro porque tiene los brazos fuertes. También puedes comer sachavaca para que te engordes y te hagas fuerte. Pero no puedes comer maduro verde asado porque sino tus piernas se van a quedar tiesas y no te vas a poder sentar con las piernas cruzadas’. Mi mamá arregló mis huesos bien bonito. Me pasaba agua tibia en mis caderas y mis piernas, y me las acomodó bien para que creciera fuerte y derecha. Cuando una muchacha tiene su primera regla, sus huesos se ponen suavecitos. Cuando se le masajean bien, ahí se arreglan bonito.”*

Así como otros grupos culturales, los Yine también entienden que el cuerpo de las personas no es un producto meramente “natural”, sino que es el resultado de la acción de otras personas, alimentos y plantas, que lo modelan y transforman tanto ritual como cotidianamente (McCallum 2001; Gow 1995:239; Lagrou 1998). Durante la primera menstruación, la joven se encuentra en estado moldeable, similar al de un recién nacido y es particularmente susceptible a transformaciones. Las prescripciones alimenticias descritas en el relato demuestran una lógica de semejanza y de incorporación de atributos de lo comido por el que come. La joven solamente debe ingerir alimentos derivados de animales y plantas que posean las características necesarias para desarrollar una postura recta, con extremidades flexibles y fuertes, es decir, una postura que permita cargar peso, “hacer fuerza”, trabajar y parir con facilidad.

Se entiende que si los huesos de una joven no son arreglados adecuadamente cuando está menstruando por primera vez, se quedará con una mala postura. Por ejemplo, cuando Cecilia comenzó a menstruar, se encontraba viajando en balsa por el río Manu, y no pudo mantenerse echada sobre la espalda ni recibir masajes. “Mira como soy jorobada!”, me explicó. “Ahora ya es muy tarde! Cuantas veces ya he tenido mi regla? Oh ... muchas. Ahora mi cuerpo ya se ha endurecido”.

Según la etiología Yine del desarrollo corporal, el cuerpo de la joven se solidifica y sus capacidades de acción se definen por la forma en que los huesos fueron dispuestos ritualmente al darse inicio a las funciones reproductivas en la primera menstruación. Tanto las actividades productivas cotidianas como las actividades reproductivas responden a un mismo principio según el cual los huesos – ritualmente acomodados por una pariente mujer de las generaciones anteriores - son los depositarios de la capacidad de “hacer fuerza” y por lo tanto, de asegurar la continuación histórica de la producción y reproducción del parentesco en la vida diaria y en el parir. Día a día, la joven demuestra su calidad de pariente trabajadora en el despliegue de su buena postura corporal, al cargar peso de la cabeza y al cargar a sus hijos en el vientre o en una manta. Al dar a luz, somete la capacidad de sus

huesos a una prueba extrema y literalmente trae al mundo un nuevo ser, permaneciendo de pie en combate, enfrentando la muerte hasta expulsar dentro de la comunidad al niño y la placenta que cargó en el vientre.

## RELATOS DE PARTOS ENAJENADOS

El estar de pie es un requisito de buena postura indispensable para sostener una actitud activa y combativa durante el parto. La idea de dar a luz echada es un sin sentido no sólo fisiológicamente, sino porque implica un enajenamiento de las relaciones de parentesco. Así lo demuestra el siguiente relato de Cecilia. Como dio a luz a su hija cuando se encontraba en un poblado lejos de su familia, fue llevada a un centro de salud.

*“La enfermera me dijo que me echara en la cama, pero yo no me podía quedar ahí. Sentía un peso en el pecho y estaba desesperada por pararme. La enfermera me dijo: ‘puja, puja’, pero cómo iba a poder hacer fuerza si estaba echada sobre la espalda? Estaba solita y no sabía que hacer. Así es como son las cosas en la ciudad. Si hubiese estado cerca a mi mamá, mi hijita hubiera nacido bien rapidito.”*

Sus palabras encierran las principales razones por las cuales las mujeres Yine se rehusan a recibir atención obstétrica hasta no haber agotado todos los medios propios. El echarse es una actitud de abdicación de la auto-confianza y de aceptación sumisa ante la muerte. El echarse no sólo condena a la mujer a sufrir pasivamente la violencia del parto, también dificulta la expulsión del feto y la placenta, prolongando el dolor y exacerbando los riesgos de complicaciones; y por lo tanto, exponiendo la vulnerabilidad de la mujer a la intervención de personas ajenas al círculo de parientes con los que existen lazos de convivencia. La lectura Yine del parto tal y como es conducido en los centros de salud, es la de un proceso que desvirtúa el parto como un momento privilegiado del ser femenino y del parentesco.



## CONCLUSIÓN

Argumentos similares examinando el rechazo expresado por ciertos pueblos de los servicios obstétricos médicos han sido documentados en otras áreas culturales, en las cuales el parto con poca o sin ayuda también es practicado, como por ejemplo, en el caso de los Inuit del polo ártico (O'Neil y Kaufert 1990), los Bariba del Benin (Sargent 1990) y los Ju'Hoansi (Biesele 1997) del desierto del Kalahari. Entre los Ju'Hoansi, cazadores recolectores, las mujeres encaran el dolor del parto aceptándolo como “un signo de que el niño existe” y rechazan el sentimiento de temor sosteniendo que “si uno tiene miedo, el parto será largo y doloroso” (Biesele 1997:479). El parto es considerado el equivalente femenino de la muerte simbólica atravesada por los especialistas rituales masculinos durante la experiencia del trance, y una mujer que da a luz de manera auto-suficiente es admirada por haber atravesado un proceso de maduración personal hacia la trascendencia espiritual. La idea del parto como un combate trascendente también existe en algunas poblaciones donde la intervención de parteras es más común, como entre los Aymará del Altiplano boliviano, para quienes el feto es una encarnación voraz de los espíritus subterráneos ancestrales, dispuesto a matar a la madre si ésta no lo derrota al parirlo (Platt 2001).

Como sugiere Overing (2001), a menudo, la llave para entender el universo ritual de un pueblo se encuentra en el examen de lo cotidiano y de aquello que aparentemente está desprovisto de interés extraordinario. De acuerdo con esta propuesta, este estudio de los relatos de parto Yine, muestra que la capacidad de atravesar la experiencia trascendente de las mujeres de parir se enraíza justamente en la corporalidad y el trabajo cotidiano. El énfasis en lo cotidiano también se aplica al evento del parto y el recién nacido, los cuales lejos de ser objetos de celebraciones extraordinarias, son envueltos de discreción y apenas perceptibles del resto del ajetreo diario. La discreción y la relativa “cotidianización” del parto también se manifiestan en los relatos cortos de pocas palabras tan usuales entre las mujeres. Esta discreción y “cotidianización” contrastan marcadamente con la algarabía y alboroto que caracterizan el alumbramiento entre las poblaciones urbanas euro-americanas (Pollock 1999).

Según Jordan (1997), una de las preocupaciones principales de los estudios feministas del parto entre las poblaciones industrializadas urbanas, es el analizar la dinámica de relaciones de poder entre las mujeres y el personal médico, y determinar quien “posee” el parto. Con este propósito, esta autora desarrolló el concepto de “conocimiento autoritativo”, el cual describe el tipo de conocimiento que es tomado en cuenta en una situación práctica e institucionalizada. Quien posee “conocimiento autoritativo” sobre el parto no es necesariamente quien tiene mayor estatus dentro de la jerarquía social, sino quien controla los artefactos necesarios para llevar a cabo el trabajo en una situación de parto, y quien, por lo tanto, también se “adueña” del parto. En el caso del parto hospitalizado y tecnificado, el “conocimiento autoritativo” reside en las manos de quienes aplican las refinadas maquinarias técnicas sobre la mujer, la cual, por otro lado, es restringida a la posición de paciente pasiva, desconocedora y obediente del personal técnicamente activo, quien a su vez también es informado y responsable..

Entre los Yine, en cambio, el principal medio técnico del parto es el cuerpo conocedor y fuerte de la parturienta, y en caso de solicitar ayuda, el cuerpo conocedor y fuerte de su ayudante. Al dar a luz por primera vez una mujer genera un “conocimiento autoritativo” propio, con el cual toma decisiones en sus próximos partos. Éste es un conocimiento encarnado, personal e inalienable, pero su obtención es el resultado de una vida de participar en procesos de fabricación del cuerpo y de escuchar los consejos de su madre y otras mujeres. Es decir, el “conocimiento autoritativo” de una mujer no es una posesión individual irreductible sino una actualización personal del parentesco vivido entre madre a hija, inscrito en su cuerpo.

En su estudio de relatos de partos hospitalizados en centros urbanos de los Estados Unidos, Pollock (1999:25) sugiere que “las historias de partos son visceralmente relacionales”, ya que en sus relatos de alumbramientos, las mujeres con las que trabajó suelen redefinir su historia de vida personal y describir emotivamente detalles de los eventos ocurridos alrededor del momento del parto, involucrando a sus familiares y amigos cercanos en la trama. En el caso Yine, en cambio, los relatos de parto consisten a menudo

en pocas palabras y manifiestan nexos y relaciones de parentesco corporalizados no sólo en las “vísceras” sino también en los huesos y en el sudor.

## BIBLIOGRAFÍA

AIJMER, G.

1991 **Coming into Existence: Birth and Metaphors of Birth**, Goteborg: Goteborg University Press.

BIESELE, M.

1997 *“An Ideal of Unassisted Birth. Hunting, Healing and Transformation among the Kalabari Ju/’Hoansi”*, En: R. Davids-Floyd and C. Sargent (eds.), **Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-cultural Perspectives**. Berkeley: University of California Press. Pp. 474-492.

CARDENAS, C.

1989 **Los Unaya y su Mundo: Aproximación al Sistema Médico de Los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali**, Lima: CAAAP.

GOLDMAN, I.

1963 **The Cubeo: Indians of the North-West Amazon**, Urbana: University of Illinois Press.

GOW, P.

1991 **Of Mixed Blood: Kinship and History in the Peruvian Amazonia**, Oxford: Oxford University Press.

1995 *“Piro Designs: Paintings as Meaningful Action in an Amazonian Lived World”*. En: **Journal of the Royal Anthropological Institute** (n.s.), Vol. V, pp. 229-46.

2001 **An Amazonian Myth and Its History**, Oxford: Oxford University Press.

JORDAN, B.

1997 "*Authoritative Knowledge and Its Construction*". En: R. Davis-Floyd and C. Sargent (eds), **Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross Cultural Perspectives**. Berkeley: University of California Press. Pp. 55-79.

LAGROU, E.

1998 **Cashinahua Cosmivision: A Perspectival Approach to Identity and Alterity**, Tesis Doctoral. University of St. Andrews.

MCCALLUM, C.

2001 **Making Real People. Kinship and Sociality in Amazonia**. Oxford: Berg.

MAUSS, M.

1968 "*Techniques du Corps*" En: **Sociologie et Anthropologie**, Paris: Presses Universitaires de France (4ª edición).

NIES, J.

1986 **Diccionario Piro (Tokanchi Gikshijikowaka-steno)**. Serie Lingüística Peruana 22. Yarinacocha: Ministerio de Educación-Instituto Lingüístico de Verano.

OVERING, J.

1999 "*Elogio do cotidiano. A confiança e a arte da vida em uma comunidade Amazônica*". En: **Mana** 5(1):81-107

O'NEIL, J. AND KAUFERT, P.

1990 "*The Politics of Obstetrics Care: The Inuit Experience*", En: *W. Penn Handwerker* (eds), **Births and Power: Social Change and the Politics of Reproduction**, Colo: Westview Press, Pp. 53-68.

POLLOCK, D.

1999 **Telling Bodies Performing Birth: Everyday Narratives of Birth**, New York: Columbia University Press.

PLATT, T.

2001 *"El Feto Agresivo. Parto, Formación de la Persona y Mito-Historia en los Andes"*, **Anuario de Estudios Americanos**, Sevilla, separatas del tomo LVII-2.

SARGENT, C.

1990 *"The Politics of Birth: Cultural Dimensions of Pain, Virtue and Control Among the Bariba of Benin"*. En: W. Penn Handwerker (ed.), **Birth and Power: Social Change and the Politics of Reproduction**, Boulder: Westview Press. Pp. 69-80.

SMITH, A.

2003 *"Del ser Piro y el ser Yine. Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine"*. En: Huertas B. y García A. **Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura**. Lima: IWGIA. Pp. 127-143.

# «SINCHIRUNA MÍRIKO». UN CANTO MEDICINAL DEL AYAWASKA EN LA AMAZONÍA PERUANA

Dedicado a mi padre y maestro  
Don Roberto Mori Valera

Bernd Brabec

El artículo trata sobre las canciones que son empleadas por médicos tradicionales en la Amazonía peruana mientras se cura al paciente a través de la toma del brebaje alucinógeno *ayawaska*. Siguiendo una breve introducción al tema general de la medicina tradicional de la región analizamos una canción aislada del repertorio del médico tradicional Shipibo, Don Roberto; tanto la melodía y las palabras. La comparamos con dos canciones de otros médicos tradicionales. De ahí elaboramos un modelo para el análisis de cantos medicinales en el contexto del *ayawaska*, concluyendo el artículo con una vista a posibilidades de mayor investigación.

This article deal with songs used by traditional medicine men in the Peruvian Amazon, while curing their patients by the means of the halucinogenic drink *ayawaska*. Following a short introducton to the general topic of regional traditional medicine we analyze a song taken from the repertory of the Shipibo traditional medicine man, Don Roberto, with both its melody and lyrics. We compare it with songs of other traditional medicine men. With these we have elaborated a model for the analysis of medicinal songs in the *ayawaska* context, concluding the article with a view on the possibilities of more detailed research on the topic.

## INTRODUCCIÓN

Durante la investigación básica sobre cantos medicinales, la meta del autor se extendía desde la recopilación de materiales hasta un aprendizaje inicial en prácticas medicinales entre las poblaciones Shipibo y Mestizas (véase Brabec 2002); localizadas en un triángulo geográfico entre Pucallpa, Iquitos y Tarapoto. El autor trabajaba con trece maestros *ayabuasqueros*<sup>1</sup> y grababa unas 60 horas de canciones medicinales.

Aquí debemos agradecer en primer lugar a los maestros *ayabuasqueros* mismos, sus familiares que siempre estaban ayudándonos y a la familia del autor que no cesaba en animarnos para proseguir con la investigación. Además hay que agradecer al Archivo Fonográfico (Phonogrammarchiv) de la Academia de Ciencias Austriaca, a la Universidad Mayor de San Marcos en Lima y al centro Takiwasi en Tarapoto, que apoyaron la investigación.

### *Medicina tradicional en la Amazonía peruana*

Lo más obvio y sorprendente con respecto de la medicina tradicional en la Amazonía Peruana es su alta popularidad, en toda la población mestiza, indígena y para el visitante extranjero, entre científicos y turistas. El fenómeno es estudiado por varios autores desde los años setenta, especialmente hay que mencionar las obras de Dobkin de Rios 1975, Luna 1986, Baer 1994, Illius 1987, Chaumeil 1983 y Tournon 2002.

El termino «shamanismo» («chamanismo») queda engañoso por su raíz tungusa (Siberia) que se ha devenido en un término global y muy popular,

---

<sup>1</sup> Entre otros hemos trabajado con los mestizos Don José (el año 2002 de 83 años, Pucallpa) y su esposa Doña Rolinda, Don Solón (de 83 años, Iquitos), y los Shipibo Don Roberto (de 64 años, CN Patria Nueva), Don Armando (de 62 años, CN San Salvador), Don Daniel (de aprox. 50 años, CN Shambo Porvenit) y su esposa Doña Rosa, Don Hilario (de 32 años, CN San Francisco) y Don Gilberto (de 59 años, CN Paoyan).

describiendo la práctica de manipular el entorno natural y social del practicante a través de estados de éxtasis o trance (estado extraordinario de conciencia, EEC)<sup>2</sup> logrado mediante varias técnicas. Aunque este término se usa como reinterpretación en toda la Amazonía, nosotros vamos a evitarlo por dicha razón; nos concentramos a los siguientes términos para identificar a los especialistas de medicina tradicional<sup>3</sup>:

|                     |  |
|---------------------|--|
| <i>Shamán</i>       | término importado para denominar cualquier especialista trabajando con EEC.  |
| <i>Vegetalista</i>  | especialista que ha aprendido su arte a través de las plantas medicinales.   |
| <i>Curandero</i>    | especialista que está especializado en curaciones (no se debe entender literalmente; un <i>curandero</i> también puede hacer daño).  |
| <i>Brujo</i>        | especialista que se dedica a causar daño.  |
| <i>Ayahuasquero</i> | especialista, puede ser <i>vegetalista</i> , <i>curandero</i> o <i>brujo</i> que trabaja con el brebaje alucinógeno <i>ayawaska</i> .  |
| <i>Médico</i>       | término igualmente reinterpretado, pero más adecuado para denominar a un especialista que se dedica a curar. Sin embargo, este término se usa entre la población tan igual como el de <i>shamán</i> o <i>curandero</i> , para nombrar a cualquier persona que practica en EEC. |

<sup>2</sup> Estamos empleando este término para no encasillarnos en complicaciones definitorias de «éxtasis» y «trance» (p.e. según Rouget 1980), según Dittrich y Scharfetter 1987:7 (en alemán: «außergewöhnlicher Bewusstseinszustand», ABZ).

<sup>3</sup> Se debe reconocer que varios autores usan diferentes terminologías para denominar los mismos o parecidos fenómenos. Por ejemplo, definimos *vegetalista* según Luna 1986, otros usan la misma palabra para denominar a alguien que vende plantas medicinales o sabe sobre su uso popular de ellas. Illius 1987 y Arévalo Valera 1986 dan definiciones contrarias del *jobé*.



Como nuestro trabajo se concentra en la etnia Shipibo-Konibo, hay que mencionar además algunos términos generales:

*onaya* (uno con saber) término general, parecido al *curandero* o *médico*.

*meraya* (uno que ha encontrado) un especialista que sabe entrar al EEC sin usar alucinógenos, sólo a través de sus cantos, y que tiene poderes sobrenaturales. Se dice que hoy día casi no existen *meraya*.

*yobé* es sinónimo de *brujo*, identifica a alguien que hace daño, especialmente por medio del envío de dardos invisibles.

### *Ayawaska y las prácticas de daño y medicina*

Introducimos los principios determinantes que rigen el uso de *ayawaska* como catalizador psicótropo para entrar al EEC, permitiendo variaciones entre los especialistas individuales, con el fenómeno mismo siendo algo individual, definiéndose principalmente como una generalización amplia de incontables ejemplos individuales.

*El Ayawaska* como brebaje está constituido por dos ingredientes básicos: el tronco de una liana no parásita que se denomina *ayawaska* y la hoja de un arbusto selvático llamado *chakruna*, que son cocidos juntos en agua, el resultado tiene un gran efecto alucinógeno.<sup>4</sup> Como afectan a todos los sentidos, las alucinaciones son de tipo universal. El arte del especialista se deduce mayormente de la interpretación de las alucinaciones (Illius 1987:104).

---

<sup>4</sup> El brebaje *ayawaska* efectúa como inducente de EEC del primer orden según Ditttrich y Scharfetter 1987:8; el principio efectante es la combinación de las plantas *ayawaska* y *chakruna*.

La práctica se determina a través de tres constituyentes: la dieta, las plantas y las canciones.

La gran mayoría de fines del trabajo de los *médicos* Shipibo se realiza con la ingestión de plantas medicinales o plantas maestras. Al lado del *ayawaska* se toma el *toé*, *chirisanango*, *piri piri* o *mapacho*.<sup>5</sup> Siempre la ingesta de un remedio vegetal requiere de una *dieta*, es decir que la persona tiene que cumplir una serie de restricciones alimentarias y sociales por un tiempo determinado; dependiendo ésta del remedio y la manera del individuo, será entre un día y tres años.

Usando remedios vegetales en combinación con ayunos largos y aislamiento social, el practicante de la dieta se acerca a un EEC pséudo-permanente, parecido a – aunque distinto de – un episodio esquizofrénico. En este estado y a través del sueño controlado, el practicante recibe informaciones sobre el uso de ésta u otra planta o sobre técnicas especiales de manipular su entorno, especialmente por el poder de la canción. La misma canción mágica se aprende así a través de la dieta. La *madre* del remedio aplicado le está enseñando.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Ayawaska* (en idioma Shipibo-Konibo: *nishi*, la planta, o *oni*, el brebaje): combinación de *Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*; *toé* (sh.: *kanachian*): *Brugmansia* spp.; *chirisanango* (sh.: *mokapari*): *Brunfelsia grandiflora*; *piri piri* (sh.: *waste*): *Cyperus* spp.; *mapacho/tabaco* (sh.: *romuë*): *Nicotiana rustica*. Identificación botánica según Rättsch 1997.

<sup>6</sup> El concepto del *dueño* o la *madre* de una planta o de un remedio radica en la cosmovisión animista de las poblaciones de la selva peruana. Colocando una 'inteligencia' o por lo menos una 'conciencia independiente' en seres vivientes y también no vivientes (ríos, cerros, piedras, artefactos), se construye una diferenciación distinta, entre lo animado y lo no animado (Chaumeil 1983:101). Tal introducción del *objeto animado* facilita al ser humano delegar mucha responsabilidad a su medio ambiente, como las *madres* de los objetos animados actúan independientemente al mundo humano, sin embargo influyen sobre aquello. El *médico* tradicional se está comunicando directamente con tales seres espirituales (los que están animando a los objetos) que nosotros aquí mayormente vamos a llamar *entidades*.

La aplicación de dichas técnicas, al gusto del especialista, combinado con la toma de un alucinógeno o con la consulta de objetos mágicos<sup>7</sup> resulta en una manipulación notable en el mundo de conciencia ordinaria, siendo desventaja (*daño*) o ventaja (*medicina*) de un individuo o un conjunto social. El principio de *daño* y *medicina* resulta del antiguo mundo animista que existe como cosmovisión entre la población de la Amazonía hasta hoy día, en la cual cada anormalidad (enfermedad, muerte, demasiada lluvia, falta de alimento, etc.) se cree era causada por un individuo, sea éste un ser humano o una entidad espiritual.

Cuando hasta hace poco tiempo los conflictos violentos entre los distintos grupos étnicos era común, el hecho de que el *médico* optara por estar a favor de su conjunto o comunidad, resultaba en un mejoramiento de su situación diaria y por lo tanto en desventaja para su conjunto vecino que se enfrenta a un enemigo cuyo poder ha aumentado. Es un acto legible y necesario para el *médico* vecino responder en contra de la acción primaria. Así ambos especialistas son *brujos/yobé* y *curanderos/onaya* al mismo tiempo. De esta «guerra espiritual» se deriva la mayoría de las prácticas empleadas hoy día, sea para beneficio o para maleficio del objeto de la curación.<sup>8</sup>

### *La ceremonia y su música*

El *ayawaska*, cuando es usado como catalizador del EEC en el trabajo medicinal, es ingerido durante una ceremonia. Aunque el proceso siempre varía como manera individual de trabajar, tiene un esquema parecido en todos los casos.

---

<sup>7</sup> Entre los objetos mágicos consultados se encuentran diversos artefactos como collares, gorras o coronas, todos tipos de joyería o objetos peculiares (como un sapo de cobre que está consultado por el *médico* mestizo Don José) y cosas naturales, como principalmente los dardos tallados de espigas de la *chonta* y las piedras de *encanto*, usualmente piedras coloradas que parecen tener ojos. Entre los Shipibo ambos dardos y piedras se usan más para hacer daño, que en curaciones.

<sup>8</sup> Según su uso en su entorno natural amazónico, vamos a aplicar los términos «*medicina*», «*medicinal*» y «*curación*» para toda clase de tratamientos de los especialistas tradicionales, aunque se puedan referir también a hacer daño.

Las diferencias entre la manera indígena y la manera mestiza se dan en primer lugar el uso de una *mesa* y a veces de instrumentos musicales por los mestizos; mientras el indígena solamente canta (y a veces aplica la ramita de un arbusto, como del *wiroro/albabaca* o del *wiso pionos/piñón negro* para espantar fuerzas malignas, que no se puede reconocer como instrumento musical, siendo objeto mágico). Además la implicación obvia de elementos cristianos es mucho más desarrollada en la práctica mestiza.

La ceremonia del *ayawaska* (*nishi sheati*) común entre los Shipibo-Konibo, empieza con la llegada del paciente, éste será acompañado por familiares en su casa del *onaya*. Se pasa usualmente una consulta y a través de una examinación el *onaya* puede decidir si se necesita tomar *ayawaska* o se cura de otra manera. Si se decide tomar, la ceremonia empieza alrededor de las diez de la noche, usualmente en la casa del *onaya*. Participan el paciente y sus familiares (si están presente) y el *onaya* y si disponible su(s) aprendiz(es). Solamente el maestro y su(s) aprendiz(es) toman el alucinógeno, mientras el paciente se queda esperando el tratamiento sin beber. Cuando comienza el efecto de la droga, el maestro empieza a cantar. Sus canciones son sumamente importantes para el proceso temporal de la ceremonia, según ellas se puede observar el tratamiento. La canción del *onaya* usualmente cuenta en sus palabras lo que está haciendo o viendo el maestro mismo.

Según su diagnosis, el *onaya* trata a través de canciones o aplica varios métodos mágicos para curar al paciente, sea sobar al cuerpo (masajes) o chupar sustancias malignas. Casi siempre se aplican soplos con humo de tabaco, que se fuma en cigarro o en una pipa llamada *kashimbo*. Para terminar la ceremonia, se cantan melodías especiales para cerrar la sesión. A veces el paciente se queda en la casa del *onaya* para pasar la noche, pero también puede regresar a su sitio.

Hay diversas formas de distinguir entre los clases de canciones que se usan en la ceremonia de *ayawaska*. Cada autor descubre otras clasificaciones,

según sus informantes.<sup>9</sup> Nosotros vamos a hacer una clasificación general, según la información proporcionada por Alberto Sánchez, hijo de un *onaya*, que actualmente reside en la C.N San Francisco:

*Ikaró* se llaman las ‘canciones para volar’ y para tratar al enfermo, sin embargo se usa este término para denominar a todas las canciones «shamánicas».

*Arkana* son canciones que sirven para la defensa espiritual, y

*Warmikara* se denomina a una variedad de canciones que sirven para amarrar parejas, mejor dicho que se aplican en problemas de relaciones sentimentales.

*Mirisina* son canciones que solamente se usan para curaciones.

Los Shipibo también denominan sus canciones *bewá*, que simplemente significa «canción» y que es un término propio, mientras los tres anteriormente mencionados son préstamos del Kechua (aunque los Shipibo los identifican como propios del idioma Shipibo-Konibo) y *mirisina* queda como préstamo del Castellano.

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, Gebhart-Sayer 1987:109 define la siguiente terminología: *ikaro*: canciones de diagnóstico; *buebua*: canciones para visión y terapia; *mashá*: canciones para aumentar su *shinan* [su ‘poder mental’] del paciente; *shiro-buebua*: canciones para divertir al paciente; *manchari*: canciones para recoger un alma perdida; *muchay*: canciones que se cantan en eclipse lunar. Nosotros no podemos verificar tal terminología.

## ANÁLISIS DE LA CANCIÓN «SINCHIRUNA MÍRIKO»

### *El médico*

Don Roberto nació en la CN Shambo Porvenir de río Aguaytia, vivió en Tacshitea (Bajo Ucayali) y luego en CN Patria Nueva de río Callería. Aprendió su arte medicinal de parte de su tío, su suegro y mediante siete años de dieta con diversos remedios vegetales. Era padre de seis hijos que ya viven en otros lugares. Su esposa murió el año 1978 y su fallecimiento lo lastimó gravemente, dejó de practicar la medicina por más de 20 años. Sin embargo, seguía dietando e hizo algunas curaciones, pero no tomó *ayawaska* hasta el año 2001, cuando recién empezó de nuevo, sorprendiendo al autor con su voz fina y entrenada como hubiera cantado sus *ikaro* todos estos años. Falleció el 2 de noviembre 2002 en la casa del autor en Yarinacocha.

Don Roberto era *onaya*, en castellano sería *curandero* legítimo, porque se dedicaba exclusivamente a curaciones para sanar a la gente. Su manera de dirigir las ceremonias nació de la tradición Shipibo, aunque por análisis minucioso se encuentran pocos complejos sincréticos de origen cristiano y andino. Él mismo se definía como católico (mientras el entorno de las CCNN cercanas es evangélico!), pero no se dedicaba a la iglesia.

Dirigía sus ceremonias en su casa de CN Patria Nueva o en Yarinacocha en uno de los hogares de sus hijos. Usualmente comenzaba a las diez de la noche con una oración en su idioma, la que dedicaba al vaso lleno de *ayawaska* antes de tomar y esperar la mareación. Sus primeros cantos realizaba en voz grave, cuando llegaba el momento de mareación fuerte, cambiaba su voz a un impresionante soprano.

Para curar empleaba soplos con tabaco y masajes con perfumes (*Agua de Florida* y *Tbimolina*) o mentol conjuntamente con sus canciones y su conocimiento de remedios vegetales.

Vamos a analizar una canción de Don Roberto durante una ceremonia en CN Patria Nueva la noche del 17 de enero del 2002. La ceremonia se realizó para consultar a las entidades espirituales sobre la enfermedad de una señorita de 29 años y de la hija del maestro de 26 años de edad. El autor participaba en la sesión.

Después de pasar una hora de mala mareación, llena de oscuridad y que nos hizo sentir encerrados, capturados, Don Roberto pudo salir de la maldad cantando un *bewá* para la buena suerte. La situación recién estaba bajo su control de nuevo cuando cantó el «sinchiruna miriko».

La canción refleja de manera metafórica la mezcla que se aplica en varias prácticas de los *médicos* amazónicos: sus letras son en gran parte del idioma Shipibo-Konibo, pero con algunas oraciones en Kechua tal como es empleado entre los Cocama-Cocamilla. También la melodía misma refleja esta mezcla, por no llevar algunos señales típicas de los *bewá* Shipibo, y más que todo por su pentafonía, que con alta probabilidad fue introducida a la selva por colonos andinos.

Don Roberto definía su canción como *ikaro* que tiene palabras de la etnia Cocama-Cocamilla. Según él se usa para llamar a un personaje fuerte,<sup>10</sup> y llenar la visión con buenas formas y diseños. Se usa también para limpiar los cuerpos de enfermos y para amarrar parejas.

### *Melodía y parámetros musicológicos*

Don Roberto canta solo, en comparación con otras ocasiones, la canción se canta relativamente corta, pero con mucho ritmo y emoción. El maestro canta 7 estrofas, de la forma básica ABC(DC).

---

<sup>10</sup> En Kechua, *sinchi* significa «fuerte», y *runa* «hombre» o «persona». *Miriko* es un préstamo del castellano «médico», hay que traducir *sinchiruna miriko* como el «medico hombre fuerte».

Las frases silabizadas con «nai-na...» que se encuentran frecuentemente en esta canción son únicas en su repertorio de Don Roberto. Normalmente cantaba en letras del idioma Shipibo, sin llenar frases con sílabas no significadas.

El *ikaro* emplea la pentafonía con su base en el mí(b). No debemos definirlo en términos de tonalidad en el sentido eurocéntrico. Sin embargo, la pentafonía que no es usada en las canciones Shipibo-Konibo (mayormente desarrolladas en una base de tritonalidad), nos muestra una influencia del mundo Kechua y andino. Esta suposición es conforme con la explicación de Don Roberto, que afirma se trata de un *ikaro* Cocama (ver páginas 158-159).

Al investigar la transcripción, vemos que la estrofa siempre está identificable: empieza con la frase A que se repite con una variación pequeña A' (el descenso de una tercera en el fin de la frase está anticipado en las estrofas 1, 2 y 3 y sostenido en las estrofas 5 y 6) y termina con la variación C<sub>F</sub> (fin) de la frase C.

Mientras la tercera estrofa desarrolla un motivo melódico típico, un descenso de una tercera del si(b)' al fa', repetido en la frase A; además se agrega la frase D definida por su descenso rápido del si(b)' al sí(b) y un salto al sol. Desde ahí sale la secuencia A-A'-B-C<sub>1</sub>-C<sub>X</sub>-D-C<sub>F</sub>, que se puede considerar como secuencia básica de la estrofa.

La frase A funciona como introducción a la estrofa, la frase B como un puente a la C, la frase C como una repetición y el cierre de la estrofa.

La frase D en secuencia entre C y C<sub>F</sub> se encuentra en las estrofas 3, 4, 5 y 7. En la estrofa 6 vemos una secuencia única: Don Roberto empieza cantando D, pero termina la frase en su función de B, guiando la melodía para seguir con frase C antes de terminar la estrofa con la secuencia formal



| N° estrofa | N° línea | Letras originales                                       | Identificación de préstamos (kechua, castellano) | letras traducidas al castellano           | nivel textual |
|------------|----------|---|--|---|---------------|
| 1          | 1        | A <sub>X</sub> <i>nai-na-na-na-na-ni-nai, na-a-na-a</i> | -  |   | 0             |
|            | 2        | A <sub>X</sub> ' <i>nai-na-na-na-na-ni-nai</i>          | -  |   | 0             |
|            | 3        | B <sub>1</sub> <i>jakon jakon <u>ikara</u></i>          | Kch  | mejor <i>ikarado</i> ,                    | 1             |
|            | 4        | B <sub>2</sub> <i><u>ikara ikara</u></i>                | Kch  | <i>ikarado, ikarado.</i>                  | 1             |
|            | 5        | C <sub>3</sub> <i>na-na-ni-na-na-na</i>                 | -  |   | 0             |
| 2          | 6        | A <i>pikopiko pikokinkan</i>                            |  | me voy saliendo,                          | 1             |
|            | 7        | A' <i>pikopiko pikokinkan</i>                           |  | me voy saliendo,                          | 1             |
|            | 8        | B <i>chorobokin pishakinkan</i>                         |  | soltando y desatando,                     | 1             |
|            | 9        | C <sub>1</sub> <i>chorobokin pishakinkan</i>            |  | soltando y desatando,                     | 1             |
|            | 10       | C <sub>1</sub> ' <i><u>altomata</u> merayakan</i>       | Kch+c  | el <i>meraya</i> subiendo.                | 1             |
|            | 11       | C <sub>F</sub> <i>nai-na-ni-na-na-nai-ni</i>            | s  | -   | 0             |
| 3          | 12       | A <i><u>sumay sumay</u> <u>ikarakan</u></i>             |  | con una bonita <i>ikaración</i>           | 1             |
|            | 13       | A' <i><u>sumay sumay</u> <u>ikarakan</u></i>            | Kch  | con una bonita <i>ikaración</i>           | 1             |
|            | 14       | B <i><u>sinchiruna</u> <u>mirikokan</u></i>             | Kch  | del <i>médico</i> hombre fuerte,          | 1             |
|            | 15       | C <sub>1</sub> <i>jakon jakon <u>mirikokan</u></i>      | Kch/cs   | del mejor <i>médico</i> .                 | 1             |
|            | 16       | C <sub>1</sub> ' <i>nai-na-ni-na-na-nai-nai</i>         | Cs   | -   | 0             |
|            | 17       | C <sub>2</sub> <i>nai-na-ni-na-na-nai-na</i>            | -  |   | 0             |
|            | 18       | D <i>nai-na-na-na-na-na-nai</i>                         | -  |   | 0             |
|            | 19       | C <sub>F</sub> <i>nai-nai</i>                           | -  |   | 0             |
| 4          | 20       | A <sub>1</sub> <i>chorobokin pishakinkan</i>            |  | me voy soltando y desatando,              | 1             |
|            | 21       | A'' <i>non yorayabi pishakinkan</i>                     |  | con todo nuestro cuerpo desataré          | 2             |
|            | 22       | B <i>pokonko jakomatabo</i>                             |  | lo que había malogrado el estómago,       | 2             |
|            | 23       | C <sub>1</sub> <i>chorokinkan chorokinkan</i>           |  | lo desataré, desataré                     | 1             |
|            | 24       | C <sub>2</sub> <i>chorokin pishakin</i>                 |  | desatando lo soltaré                      | 1             |
|            | 25       | D <i>pishabokin chorokin</i>                            |  | soltando lo desataré                      | 1             |
|            | 26       | C <sub>F</sub> <i>chorokin yoran <u>mirikokin</u></i>   |  | soltando el cuerpo con el <i>médico</i> . | 2             |

| N° estrofa<br>N° línea<br>frase | Letras originales                  | Identificación de préstamos (kechua, castellano)<br>letras traducidas al castellano | nivel textual |
|---------------------------------|------------------------------------|---|---------------|
|                                 |                                    | cs  |               |
| 5 27 A                          | <i>jakon jakon <u>ikarakan</u></i> | con una <i>ikaración</i> mejor,   | 1             |
| 28 A'                           | <i>jakon jakon <u>ikarakan</u></i> | kch con una <i>ikaración</i> mejor  | 1             |
| 29 B'                           | <i><u>sinchiruna mirikokan</u></i> | kch del <i>médico</i> hombre fuerte,  | 1             |
| 30 C <sub>x</sub>               | <i><u>mirikokan merayakan</u></i>  | kch/cs del <i>médico</i> , del <i>meraya</i> .                                      | 1             |
| 31 D                            | <i>nai-na-ni-mi-na-na-nai</i>      | cs -  | 0             |
| 32 C <sub>f</sub>               | <i>nai-na-nai</i>                  | -   | 0             |
| 6 33 A                          | <i>pikokinkan pikokinkan</i>       | me ayude a salir, me ayude a salir,   | 1             |
| 34 A'                           | <i>pikokinkan pikokinkan</i>       | me ayude a salir, me ayude a salir,   | 1             |
| 35 B'                           | <i>ja noma yosban pikokinkan</i>   | a la dama le sacaré   | 2             |
| 36 C <sub>1</sub> '             | <i>nive maya ikaibo</i>            | el mal aire que está formando   | 2             |
| 37 C <sub>2</sub> '             | <i>jan pokonko cheshakin</i>       | lo que da el dolor en su estómago   | 2             |
| 38 D/B                          | <i>jawen jointienoabo</i>          | hasta dentro de su corazón.   | 2             |
| 39 C <sub>1</sub>               | <i>jabira mayatari</i>             | eso todo habrá vuelto,  | 2             |
| 40 C <sub>2</sub>               | <i>isinbira mayatai</i>            | el dolor habrá vuelto,  | 2             |
| 41 D                            | <i>chorokinkan pishakin</i>        | lo desataré y soltaré   | 1             |
| 42 C <sub>f</sub>               | <i>nai-na</i>                      | -   | 0             |
| 7 43 A                          | <i>chorochorobainkinkan</i>        | me voy soltando,  | 1             |
| 44 A'                           | <i>chorochorobainkinkan</i>        | me voy soltando,  | 1             |
| 45 B                            | <i>pikopikopasibanon</i>           | voy a sacarle,  | 1             |
| 46 C <sub>1</sub>               | <i><u>rios rikotorobokan</u></i>   | con los dioses doctores,  | 2             |
| 47 C <sub>2</sub>               | <i>benebenebotanishonke</i>        | cs aprovechando su gran felicidad,  | 2             |
| 48 D                            | <i>benebenebotanishon</i>          | aprovechando su gran felicidad.   | 2             |
| 49 C <sub>f</sub> BS            | <i>i</i>                           | -   | 0             |

C-D-C<sub>F</sub>. Suponemos que Don Roberto estaba terminando ya la estrofa melódicamente; empezando con D. Dándose cuenta que las palabras empleadas requerían unas líneas más, le convertía en B y producía así una estrofa prolongada por la mitad.

| a | B    | c 1                  | 2                     | 3              | 4                | 5                | 6              | 7              | 8              | 9 | 10             | d    | E  |
|---|------|----------------------|-----------------------|----------------|------------------|------------------|----------------|----------------|----------------|---|----------------|------|----|
| 1 | 0:00 | <i>A<sub>X</sub></i> | <i>A<sub>X</sub>'</i> | B <sub>1</sub> | B <sub>2</sub>   | C <sub>3</sub>   |                |                |                |   |                | 0:17 | 5  |
| 2 | 0:17 | A                    | A'                    | B              | C <sub>1</sub>   | C <sub>1</sub> ' | C <sub>F</sub> |                |                |   |                | 0:20 | 6  |
| 3 | 0:37 | A                    | A'                    | B              | C <sub>1</sub>   | C <sub>1</sub> ' | C <sub>2</sub> | D              | C <sub>F</sub> |   |                | 0:23 | 8  |
| 4 | 1:00 | A <sub>1</sub>       | A'                    | B              | C <sub>1</sub>   | C <sub>2</sub>   | D              | C <sub>F</sub> |                |   |                | 0:23 | 8  |
| 5 | 1:23 | A                    | A''                   | B'             | C <sub>X</sub>   | D                | C <sub>F</sub> |                |                |   |                | 0:17 | 6  |
| 6 | 1:40 | A                    | A'                    | B'             | C <sub>1</sub> ' | C <sub>2</sub> ' | D/B            | C <sub>1</sub> | C <sub>2</sub> | D | C <sub>F</sub> | 0:30 | 10 |
| 7 | 2:10 | A                    | A'                    | B              | C <sub>1</sub>   | C <sub>2</sub>   | D              | C <sub>F</sub> | BS             |   |                | 0:20 | 7  |

Fig. 1: Cuadro de secuencias en las estrofas: a – N° de estrofa; b – tiempo absoluto de principio; c – frases 1-10; d – tiempo relativo de duración; e – N° de frases. Las frases cantadas con sílabas («nai-ni...»- nivel textual 0) representan letras *itálicas*.

La séptima estrofa termina en un frase C<sub>F</sub>. «BS» representa *bewa shama*, la culminación del canto (Gebhart-Sayer 1987:87). Usualmente, Don Roberto y la mayoría de los *onaya* usan la última sílaba (mayormente una vocal sin conexión a las letras) de una canción para envolverle en una corta melodía o sólo en un tono prolongado (como en este caso) para soplar la fuerza acumulada<sup>11</sup> de la canción en una dirección determinada; para mandar dicha fuerza a su sitio reservado.

<sup>11</sup> Hablando de una «fuerza acumulada», hay que añadir que se trata de una fuerza espiritual. Aquí mismo nos confrontamos con el problema más grande, el rompecabezas que se esconde detrás de toda esta investigación: ¿Cuál es la fuerza que permite a la canción efectuarse de una manera distinta que otras canciones? ¿Qué es lo que hace sanar al cuerpo de paciente? Suponemos una energía mágica, en términos científicos un potencial de transmisión o proyección psicológica que se efectúa como un cambio en la estructura de percepción del paciente con respecto a su autoestima fisiológica. Lo que pasa es que no se puede negar que hay algo – y este *algo* nos hace transversar el terreno científico.

No podemos encontrar una periodización fuera de la estructura general del *ikaro*, hablando de la estructura estrofal y la secuencia de frases A-A'-B-C<sub>1</sub>-C<sub>x</sub>-D-C<sub>F</sub>, que varía periódicamente. La primera estrofa es muy corta; interpretamos que funciona como introducción; y muy larga por su prolongación es la estrofa 6.

Suponemos que la forma de la estrofa y la secuencia de las frases depende en las letras que el cantante usa. La prolongación de la sexta estrofa confirma esta propuesta.

El ritmo del canto refleja una técnica representativa para las canciones medicinales amazónicas: hay un pulso fundamental que determina el tiempo, pero el ritmo particular de las frases depende de las letras. Sin embargo, se puede derivar una estructura rítmica básica, en este ejemplo se manifiesta en la duración promedio de diez pulsaciones por frase (en la transcripción equivale una pulsación a una corchea). Este promedio se extiende en muchas frases terminales, hasta 22 pulsaciones (estrofa 4).

### *Las letras*

Ya hemos definido que las letras del *ikaro* están en el idioma Shipibo-Konibo con algunas oraciones en castellano regional. No debemos olvidar que también hay prestamos del castellano (por ejemplo *mínko*).

Aquí vemos una traducción hecho por Laida Mori Silvano y el autor:

Distinguimos tres niveles textuales:

1. *Las secuencias con las sílabas «nai-na».*
2. *Las secuencias con oraciones básicas:*

Este nivel es una base semántica del *ikaro*. Muchos *médicos* usan una forma parecida, llenando las líneas con oraciones como *chorochorobainkinkan*, *pishabokinshon* ó *pikotikan pikokinkan*; frases que hablan de desatar, soltar, salir, sin definir claramente *quién* desata o suelta a *qué*. Suponemos que estas oraciones acompañan acciones del *médico* que está manipulando algo en su mareación, sólo visible para él.<sup>12</sup>

También las frases que llaman a una entidad las categorizamos aquí, porque usualmente se aplica en una estructura repetida.

### 3. Las secuencias con oraciones más definidas.

En este nivel el cantante habla de sujetos y objetos, sobre condiciones o acciones, como aquí mayormente en las estrofas 4 y 6.

En la estrofa 4 el *médico* se refiere al estómago del paciente, que está de alguna manera dañado. Después de mencionarlo, cambia al nivel 1 por el resto de la estrofa.

En la estrofa 6 explica exactamente lo que está haciendo: está tratando de sacar mal aire del estómago de una dama, lo que le produce dolor hasta el corazón. Este dolor le va a devolver a su origen.

En la séptima estrofa cuenta que está trabajando con los *rios roktorobo*, los dioses doctores, que son los aliados espirituales favoritos de Don Roberto. Él contó que siempre está viniendo un grupo de doctores Shipibo que le ayudan a curar a la gente, le ayudan cantando, a veces juntos con las *nai*

---

<sup>12</sup> Usualmente el *ayawaska* da como efecto alucinaciones visibles que se forman desarrollando desde diseños de colores oscuros en fondo negro u oscuro que aparecen cuando uno cierra sus ojos, y se mueven y se transforman. Con más efecto la lucidez aumenta. El *ayahuasquero* ve a conexiones *reales* entre cuerpos, entidades, visiones, enfermedades, según su propia interpretación de dichos diseños. Para curar a un paciente, hay que decir: para cortar su conexión con la enfermedad, el *médico* debe desatar los diseños respectivos – según su interpretación.

*rainabo*, las reinas del cielo. Las últimas líneas de la canción cuentan que el *médico* está con los doctores con mucha felicidad. Según Don Roberto, los doctores (espirituales) buenos, los doctores que tienen mucho poder para ayudar o que facilitan al *médico* curando al paciente, se reconocen por su vestido (o corbata) blanco y más que todo por su interminable alegría.

Buscando una conexión de la música con el contenido del texto encontramos dos manifestaciones interesantes: la estrofa 4 es parecida a la exposición (que se desarrolla desde la primera hasta la tercera estrofa; así, la estrofa 4 parece una culminación de la exposición) y recién menciona lo que va a hacer el médico; después de iniciar la *ikaración* y llamar al «*sinchiruna míriko*».

Desde allí solamente la sexta estrofa tiene forma propia en letra y música. Se puede suponer – lamentablemente estamos haciendo este análisis cuando recién ha fallecido el cantante – que el *médico* estaba contando sobre el dolor, el mal de aire que estaba extrayendo. De ahí ya quería concluir la estrofa con frase D, pero recién se daba cuenta que ha sacado lo malo, pero: dónde ponerle? – Todavía tenía que mencionar esto por medio textual antes de concluir la estrofa. Por eso convirtió la frase D en B para prolongar la estrofa y devolver el mal a su origen.

La manera de los *onaya*, de contar por medio de las letras de la canción, nos ayuda para entender la lógica de la canción: muy probablemente la melodía funciona como una llave *a quién* se canta o llama. Funciona como un vehículo para manipular el entorno de sus acciones del *médico* en su mundo visionario (cambio de lugar y tiempo). Las palabras en cambio explican sus acciones y están vinculadas directamente con la melodía y el ritmo del canto.

Aquí terminamos el análisis, hemos reconocido que no hay términos musicales que determinen directamente la función y efecto de la canción. Nuestro análisis sólo resulta en la prueba que la melodía y las letras comparten

el mismo campo semántico; probablemente el significado del texto influye a la improvisación espontánea de la estructura secuencial de la melodía, mientras el ritmo de las frases depende directamente de la forma rítmica de las letras aplicadas ahí.

### *Comparación con canciones de otros maestros*

Aunque esta canción no refleje perfectamente el estilo de Don Roberto (una canción más representativa por su estilo se encuentra en el anexo A, «saladera pikoti»), se puede comparar con canciones de otros *médicos*. Vamos a contraponer su música a la del *onaya* Don Armando y del *curandero* Don José.

Las palabras en Kechua apuntan a significados de «alto voltaje» en la energía de la canción – en toda la Amazonía es común que «la lengua de los Inca (el quechua) ha sido y sigue siendo valorada como palabra de poder en los cantos chamánicos...»(Chaumeil 1999). Don Roberto las aplicaba con cuidado y muy pocas veces, pero vamos a ver cómo otros maestros también emplean el kechua de la misma manera.

El Shipibo natural de Roaboya (Loreto) Don Armando nunca alcanza la voz fina que aplicaba Don Roberto, probablemente por su fisonomía. Sin embargo, también trata de cantar alto y en falsete<sup>13</sup>. Su canción «warmicita»<sup>14</sup> se puede comparar perfectamente al «sinchiruna míriko» por su contenido de letras kechuas.

<sup>13</sup> Entre los Shipibo-Konibo existe el consenso de que los que cantan de manera fina aplicarán medicina, mientras que los que cantan bajo y con voz corporal harán maldades, tal como lo menciona Illius en *Ani Shinan* (1987). Sin embargo, algunos hechiceros cantan en voz fina, probablemente para seducir o engañar a los que están escuchando.

<sup>14</sup> En Kechua, *warmi* significa «mujer» y *-cita* será el diminutivo del idioma castellano. Se nota que el término más general de *warmikara* se agrega de *warmi ikaray*, que literalmente significa «mujer soplar con humo».

Don Armando incluye más oraciones prestadas del Kechua que Don Roberto, pero la construcción de la melodía es parecida:

El tono es pentafónico terminando en la' y la estrofa se determina como secuencia de motivos melódicos y rítmicos, su seguimiento no está claramente definido, solamente por el motivo A ó A', que siempre abre la estrofa nueva, y el motivo M ó M' que cierra cada estrofa, aunque también se encuentra en medio de la estrofa.

El «sinchiruna» de Don Roberto es un *ikaro multifuncional*, se puede usar por ocasiones arriba mencionadas. La «warmicita» de Don Armando en cambio se dedica exclusivamente a amarrar parejas a través de una manipulación de la condición espiritual de ambos, el hombre y la mujer, sin dar importancia a cual de ellos está consultando el *médico*.

El mestizo natural de Contamaná (Loreto) Don José canta de una manera completamente diferente de la tradición Shipibo. Su voz es más grave. A veces, cuando canta para combatir al enemigo, desarrolla una acentuación fuerte, según un pulso orientado en las frases; en estos casos también puede aumentar significativamente la velocidad. Siempre trabaja junto con su esposa Doña Rolinda que canta más lento, más alto y no pronuncia tan claramente las palabras; resulta una forma especial de heterofonía de variantes.

La canción «personal de markawasi» llama a una entidad espiritual que es el dueño del cacto andino *San Pedro (Trichocereus pachanoi)*. Cuando llega la entidad alrededor del maestro, todas las entidades amigables que están presentes (según el maestro mismo) se convierten en robots y desarman a los enemigos.

Se nota que el estilo de Don José es muy guerrero, probablemente por su religión evangélica militante. Don José y Doña Rolinda cantan coros evangélicos para abrir y cerrar sus ceremonias.



## CONNOTACIONES SOBRE EL ANÁLISIS DEL IKARO

El modelo que detallamos aquí ha sido elaborado a partir de nuestra experiencia de dos años trabajando con canciones medicinales:

### *Parámetros musicológicos principales*

Un marco musicológico para definir al *ikaro* se puede construir sobre lo siguiente:

1. Es una canción homofónica sin instrumentación, usualmente en una sola voz.
2. La canción se puede desglosar a estrofas (entre 1 y 151 en nuestras grabaciones evaluadas) que son repetidas con variaciones menores.
3. La canción tiene palabras que se refieren a lo que el especialista está haciendo mientras canta, como llamar a entidades espirituales o comentar sus visiones.
4. El inicio de una estrofa empieza en voz alta y más fuerte, la melodía y la dinámica descienden, la estrofa termina en voz baja.
5. El ritmo se orienta en la frase y sigue a las letras o un esquema de ritmo de distancias irregulares.

Aplicamos esta definición al «*sinchiruna míriko*», resulta una verificación en todos detalles salvo el punto 4. La frase denominada D salta a una nota alta, con una voz más fuerte como en las frases antecedentes. Sin embargo, la estrofa termina con unas notas más tranquilizadas, la frase D disminuye al *mi* y la dinámica disminuye dramáticamente en estos últimos sonidos (frase *C<sub>p</sub>*).

Todavía resulta mejor, para verificar la definición, la canción «*saladera pikoti*», también cantada por Don Roberto (véase anexo).

La «warmicita» de Don Armando también involucra a la definición; aunque en sus estrofas largas a veces suben la melodía y la fuerza dinámica en la estrofa corriente; sin embargo siempre el comienzo (frase A ó A') es más fuerte y más alto que el fin (frase M ó M').

El «personal de markawasi» de Don José refleja una manera distinta del «estilo» shipibo, aunque también se puede implicar al marco determinante sin restricciones. Se nota que la amplitud de su voz es mucho más cercana, por no aplicar la voz falsete (una tarea cumplida por Doña Rolinda, que usualmente canta una octava encima). La interferencia de las voces de Don José y su esposa no corresponde al primer punto de la definición; sin embargo se implica, porque se trata de una heterofonía derivada de homofonía, la segunda voz levantada por una octava.

### *Parámetros etnomusicológicos secundarios*

Los parámetros secundarios para analizar la canción medicinal se ordenan en las siguientes categorías:

1. El contexto entre las otras canciones que aparecen en la ceremonia individual, mejor dicho la posición temporal en el proceso de la sesión.
2. La meta que se cumple a través de usar la canción en este mismo contexto, o la intención del especialista.
3. El método de aprendizaje cumplido por el especialista. Se debe dar cuenta que hay tres métodos mayores:
  - a. aprendizaje a través de la tradición oral.
  - b. aprendizaje a través de una dieta (enseñanza de la canción por entidades espirituales mientras EEC o sueño).
  - c. aprendizaje a través de quitar (robar) conocimiento/la canción a otro *médico*.

#### 4. El entorno socio-cultural del *médico* y del paciente.

Debido a que estos parámetros, salvo el punto 1, ya no se pueden deducir de la plena grabación, los hemos denominado *etnomusicológicos*. Se debe adjuntar una entrevista cualitativa a la grabación, con fines de interrogar cuidadosamente al especialista, así como a los pacientes. Don Roberto casi nunca quería hablar teóricamente sobre sus canciones, mientras Don José nos explicaba con mucha paciencia y además permitía la grabación de la entrevista (a la cual denominaba «concentración»).

Ningún *médico* va a confesar que ha usado el método de aprendizaje c. Es muy difícil averiguar este punto si el especialista no habla sobre esto – usualmente va a indicar al método b, porque la calidad de un *médico* en la opinión vulgar se mide por la duración de su dieta. Don Armando nos comentó que algunas de sus canciones las aprendió de su padre (método a), afirmando que iba a cantar estas canciones, siempre posponía la realización hasta «mañana».

El *ikaro* «sinchiruna míriko» se canta en el estado medio avanzado de la sesión, prácticamente entrando al último tercio de la ceremonia (calculando el tiempo transcurrido). Su contexto se define después de algunas canciones para llamar a entidades espirituales y para salir de su mismo cuerpo intentando entrar a otro mundo (especificado como la alucinación por el efecto de la ingestión del brebaje *ayawaska* o también como EEC causada por otras técnicas) y antes de comenzar a cantar canciones de *mirisina* para el tratamiento al paciente.

La posición en el contexto corresponde con la meta de esta canción, que sea la llamada de la entidad «sinchiruna míriko» para que entre en el «mundo» del EEC, trayendo también sus «sumay ikarabo» (bonitos *ikaro*; bonitas *ikaraciones*) para cantarles y curar al paciente.

La posición temporal no varía significativamente cuando la canción se canta para otro uso posible, por ejemplo para llamar a una mujer, con la

intención de amarrar su ser espiritual a un hombre o para extraer la mala influencia del cuerpo de un hombre que está sufriendo de amor infeliz.

Don Roberto nos contó que aprendió este *ikaro* de sus amigos Cocamillas con los cuales trabajaba antes del fallecimiento de su esposa, determinando así el origen del *ikaro* como «tradición oral».<sup>15</sup>

### *Parámetros extramusicológicos*

La «llegada de una entidad» en el entorno de una sesión se percibe normalmente como una alteración cualitativa de la alucinación, especialmente de la calidad de los colores visibles, pero también en sentimientos «extraños» de todos sentidos (véase Illius 1987:57ss).

En la explicación de los especialistas mismos siempre se habla sobre dichos entidades como personas, que saben conversar, cantar, pelear, bromear, etc. y tienen un cuerpo (espiritual) usualmente parecido a un ser humano (Illius 1987:138s). Hay buenos, malos, neutrales, poderosos y débiles, de todas las clases imaginables, usualmente conectados con una planta, un animal, un lugar o un artefacto.

El efecto de la canción «sinchiruna míriko» se nota en la cualidad de la alucinación óptica, que se transforma en motivos marítimos y colores fuertes, mayormente verde, amarillo y rojo. El «sinchiruna» como entidad se manifiesta transformando el mismo cuerpo de Don Roberto a un ser marítimo que usa sus tentáculos para arreglar el cuerpo enfermo del paciente.

<sup>15</sup> Entendida literalmente, esta explicación entra a manera de aprendizaje a., pero permite también la manera c.. Como hemos mencionado arriba, el propio maestro nunca va a decir «he quitado esta canción a un *médico* Cocamilla». A pesar de tal posibilidad, el autor (quien conocía bien a Don Roberto) en este caso entiende la explicación literalmente e insiste sinceramente en escoger la categoría de «tradición oral».

Así se deduce una conexión con un ser espiritual, pero en este ejemplo no está definido por un objeto real; no es «dueño» o «madre» de una planta, un animal o de una piedra, es un ser «puro espiritual» que se debería clasificar como *jakon yoshin* (Illius 1987:130ss; «entidad espiritual buena») de la cosmología shipibo, quienes sólo se comunican con el *onaya* o *meraya* activo.

### *Funciones psicológicas y neurológicas*

Ya está verificado en varias obras cómo funciona el *ayawaska* manipulando la percepción de quien la toma, aunque unos detalles quedan todavía oscuros.<sup>16</sup>

Tenemos que ver la mareación del *ayawaska* como compuesta de dos factores mayores, al lado de algunas influencias menores. Son el efecto psicofarmacológico de la sustancia alucinógena y luego el entorno más la condición psicofísica individual del participante durante la misma ceremonia.

1. La acción farmacológica del *ayawaska* sensibiliza la percepción del participante hasta que sufre alucinaciones ópticas, acústicas, olfatorias, táctiles y demás del gusto; hay que decir que todos los sentidos sufren alteraciones en su proceso de transferir informaciones al cortex, y allí mismo el poder intelectual está manipulado por su desventaja, como ya no se puede razonar y procesar datos como en un estado ordinario. La acción farmacológica determina la cantidad del EEC.

---

<sup>16</sup> Véanse entre otros McKenna 1992, Rátsch 1998 y Schuldes (s.a.): Principalmente un alcaloide del tipo  $\beta$ -carbolina, contenido en el extracto de *Banisteriopsis caapi* como *barmina* y *barmalina*, funciona como impedidor de la MAO (*monoaminoxidasis*) que es desactivado mientras aumenta la influencia de la  $\beta$ -carbolina. Este impedimento permite dar efecto al alcaloide indólico DMT (*5-MeO-dimetiltriptamina*, *n-dimetiltriptamina*) de la hoja de *Psychotria viridis*, el cual es un alucinógeno de la primera categoría según Dittrich y Scharfetter 1987 y probablemente efectúa por su impedimento y sustitución de la sustancia neurotransmitter *serotonina*.

2. El entorno de la ceremonia determina la cualidad del EEC. Por ejemplo, si uno tiene miedo, su visión va a ser terrible; uno que da confianza a su entorno puede experimentar una mareación muy tranquila y satisfecha. Aquí entra más que todo la acción del especialista: el *médico* debe saber cómo guiar la mareación por medio de canciones, soplos con humo de tabaco, masajes, oraciones y conversaciones con ellos. El efecto de la acción del especialista es de mayor importancia que la acción farmacológica.<sup>17</sup>

En nuestro ejemplo, el efecto psicológico perceptivo es como hemos mencionado líneas arriba, una alteración de la calidad de la mareación. La pregunta clave es: ¿la alteración perceptiva, es efectuada por los sonidos, los parámetros musicológicos principales, o por las sugerencias de los parámetros etnomusicológicos secundarios, o las sugerencias que vienen por imaginar seres espirituales independientes de la condición psicológica del participante?

Lo cierto es que una canción condiciona un efecto específico. Cada canción sugiere distintas formas de alteraciones perceptivas.

Probablemente se emplea el efecto de la riqueza en sonidos armónicos de la voz del cantante. Según varios estudios psicomusicológicos,<sup>18</sup> probablemente la calidad de las frecuencias altas afecta directamente a la condición psicológica del recipiente, independientemente de la forma de música.

<sup>17</sup> Es decir que el maestro debe «sacar la mareación» de uno, o «abrir la vista» del participante. En varias ocasiones hemos experimentado que algunos *ayahuasqueros* dominan su trabajo de tal manera que pueden tranquilizar al instante a un participante que sufre de mala mareación (como visiones de terror y miedo) – que contradice a la acción farmacológica: aunque las sustancias queden en el circuito sanguíneo y así deberían dar efecto manipulante a los sentidos afectados, el participante ya no siente dichos efectos. También hay que mencionar que algunos *médicos* son capaces de «abrir la visión» de un participante que no ha tomado la droga. Aquí se pueden introducir fenómenos de transmisión, sugestión o influencia de un grupo al individuo.

<sup>18</sup> Véase un experimento de Jauk, Zimmer, Brabec y otros realizado en la universidad de Graz/Austria 1999, que ha podido verificar una influencia de los sonidos de alta frecuencia aplicado en la música de Rock y Pop a la condición psicológica y luego al comportamiento sociopsicológico de los recipientes. Informaciones sobre constantes interculturales en música nos ofrece la publicación de Balkwill y Thompson 1999.

En el caso de Don Roberto encontramos un fenómeno sorprendente relacionado con lo dicho: El *médico* iniciaba sus sesiones con por lo menos dos canciones en voz baja, su voz de conversación normal. Cuando (según él) estaba bien mareado, salía de su cuerpo y llegaba a un mundo donde podía encontrar a sus amigos, entidades espirituales, que estaban cantando los *ikaro*. Don Roberto recién imitaba a ellos cantando sus «melodías extraterrestres» con su misma voz en nuestro mundo común, pero con un sonido agudo y de altas frecuencias, parecido a un soprano. Cuando se bajaba la mareación o le mareaba mal, este cambio de voz faltaba y Don Roberto seguía cantando en su voz grave, «secular».

El *ikaro* «sinchiruna míriko» fue grabado con la ocasión de buena mareación aquí documentada, pero también en situaciones cuando el maestro cantaba en voz baja. En aquellas ocasiones no parecía el cambio de la calidad alucinatoria mencionada en la percepción del autor (se debe reconocer el hecho que el autor también sufría de mareación mala o baja en estas ocasiones).

## CONCLUSIONES

### *Explicación de los médicos tradicionales*

Según las entrevistas con los propios especialistas hemos extraído un consenso sobre su cosmovisión y sus creencias acerca de la metodología de su trabajo, que últimamente son muy individualizadas; sin embargo, tienen algo en común:

1. El especialista puede entrar al EEC con o sin uso de drogas alucinógenas.

2. Mientras el EEC el especialista puede contactar a entidades considerados espíritus (*yoshin*), que lo pueden apoyar o dañar en su trabajo.
3. El especialista mismo, las entidades, las mismas canciones y oraciones, más las acciones (soplos, masajes) contienen un poder que pueden ser dirigidas por el especialista en fines dependientes de su intención, y se pueden considerar como una energía mágica.
4. Un especialista puede aprender de un maestro, imitando las técnicas, pero mejor se aprende de las entidades espirituales contenidas en plantas medicinales que se han ingerido a través de una dieta.
5. El conocimiento del especialista no es eterno, se puede perder o peor: otro especialista se lo puede quitar por medio de técnicas mágicas.
6. El concepto de enfermedad está fundado en un sistema de daño y medicina; según el cual, el *médico* que cura a un paciente automáticamente provoca a otros *médicos*. Estas enfermedades pueden ser inducidas por entidades malignas, por especialistas con mala intención o por gente común que utiliza remedios de medicina vegetal para hacer daño.

Estas categorías construyen un sistema básico de salud y vida que tiene una lógica interna muy compacta, pero colisiona gravemente con sistemas científicos occidentales.

Usualmente los *médicos* distinguen entre enfermedades «para el hospital» y enfermedades «para medicina (tradicional)». Muchas veces ellos mismos mandan a sus pacientes al hospital por las mejores facilidades para tratar por ejemplo a la neumonía, el cólera, o diversas fracturas.



### *Posibilidades de explicación científica*

Como ya hemos indicado, las posibilidades de implicación del conocimiento de los *médicos* amazónicos en la ciencia occidental son muy limitadas. Hay algunas «ventanas» que nos presenta el psicoanálisis para explicar algunos fenómenos comunes en la medicina tradicional por medio de sugerencia, placebo, transmisión, regresión, etc., pero nos limita al tratamiento de enfermedades mentales o psicósomáticas.

Aunque el paciente en la sesión tradicional no beba ayawaska, es probable y confirmado en nuestras observaciones cualitativas, que la situación ceremonial de la sesión puede inducir un EEC de baja intensidad en el paciente mismo, lo cual le abre posibilidades de reflexión como una psicólisis, pero en un entorno cultural completamente diferente.

La posibilidad de curaciones por medio de EEC ha sido estudiado por Grof 1975, Leuner 1987 y otros desde hace los años 50 del siglo pasado, pero desde la vista del psiquiatra occidental que aplica LSD, psilocibina, DMT sintético y otras sustancias alucinógenas artificiales al paciente mismo. Sin embargo, existen algunos paralelos metodológicos lejanos.

### *Posición clave de las canciones*

Regresando al tema principal de este artículo, debemos constatar que la canción medicinal ocupa una posición clave en el trabajo de los especialistas medicinales, generalmente con respecto a curaciones para sanar al paciente enfermo o afectado por daño.

A través de la canción se pueden cumplir las siguientes metas en la cosmovisión del *médico*:

1. Llamada de entidades espirituales.

2. Comunicación con dichas entidades.
3. Comunicación con el paciente o participante (por medio de las letras).
4. Manipulación de la percepción de él mismo más del paciente/participante.
5. Manipulación de su condición física del especialista/paciente/participante/objeto lejano.

Algunos *médicos* afirman que se puede adivinar el poder (mágico) de un *médico* por sus canciones – hay canciones que se consideran como «poderosas», «fuertes», o simplemente «bonitas», pero en el contexto del sistema de salud mencionado, es de gran influencia para justificar la capacitación de un cantante.

### *Investigaciones de los efectos*

Hay una ausencia de investigaciones científicas sobre este tema, por lo menos porque los mecanismos de las curaciones (que efectúan positivamente en un porcentaje mayor que se pueden considerar por casualidad) no se pueden investigar por pura etnografía y antropología, se deben aplicar cooperaciones interdisciplinarias con la farmacología, botánica, medicina (occidental) y psiquiatría.

Estamos solicitando varios proyectos con varias formas de financiamiento para avanzar en esta investigación, antes de que fallezcan los informantes más sabios como Don Roberto: los ahora viejos. Los jóvenes no están perdiendo la tradición de tomar *ayawaska*, pero mientras vendan su conocimiento a turistas que pagan grandes montos de dólares para experimentar una «verdadera» sesión «shamánica», muchos de ellos se olvidan de tratar y curar a los enfermos de su mismo pueblo. Actualmente, pocos jóvenes aguantan los largos años de la dieta necesaria para lograr un conocimiento legítimo de la medicina amazónica, porque en la vida actual indígena que ya sufre de la invasión de los artefactos del mundo occidental,

el retiro al aislamiento en el monte selvático aparece más difícil que en tiempos pasados. Así, las técnicas y métodos se entregan muy distorsionadas a la siguiente generación y a los siguientes observadores científicos.

## ANEXOS

### *Transcripciones de las canciones mencionadas*

#### «SINCHIRUNA MIRIKO»

- Don Roberto
- Grabado 18-01-2002, 1:35 a.m., en la escuela primaria de CN. Patria Nueva, Distr. Callería, por el autor, durante la ceremonia P2001/2-20/18 en 2DAT7: 2:59:33-3:02:03, duración 2:33min.
- Esquema de estrofas véase en la figura de arriba.

La transcripción usa la técnica convencional de notación europea por haber encontrado pocas situaciones que requerían una notación distinta. Se ven los números de las estrofas por la izquierda, la denominación de frases en cada una, más su duración en pulsaciones (apuntados en valor de corcheas) que se representa en números entre paréntesis.

1.  $\text{♩} = 116$   $A_X$  (14)  $A_X'$  (8)

nai-na-na-na-na ni-na-: na - a-na-a nai-na-na-na - na - i

$B_1$  (8)  $B_2$  (8)  $C_3$  (13)

ja-kon ja-kon i-ka-ra i - ka-ra : -ka-ra na - na-na-ni-na-na

2.  $A$  (10)  $A'$  (13)

pi-ko-pi-ko pi-ko-kin - kan pi-ko-pi-ko pi-ko-kin - kan

$B$  (10)  $C_1$  (10)

cho-ro-bo-kin pi-sha-kin - kan cho-ro-bo-kin pi-sha-kin - kan

$C_1'$  (10)  $C_F$  (20)

al-to-ma-ta me-ra - ya - kan nai - na - ni-na-na-nai - ni

3.  $A$  (10)  $A'$  (10)


su-may su-may i - ka - ra - kan. su-may su-may i - ka - ra - kan

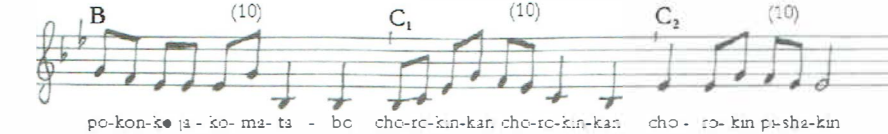
$B$  (10)  $C_1$  (10)  $C_1'$  (10)

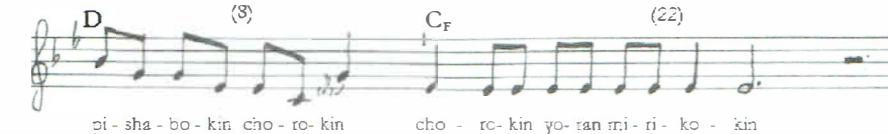
sin-chi-zu-na mi-ni-ko-kan ja-kon ja-kon mi-ni-ko-kan nai-na-na-na-nai-nai


$C_2$  (13)  $D$  (8)  $C_F$  (16)

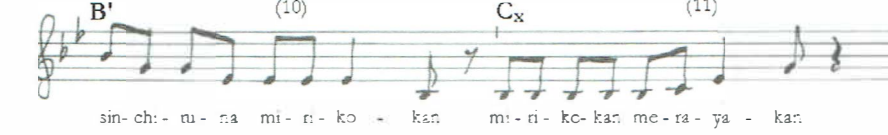
nai - na - ni - na - na - nai - na nai - na - na - na - na - nai - nai

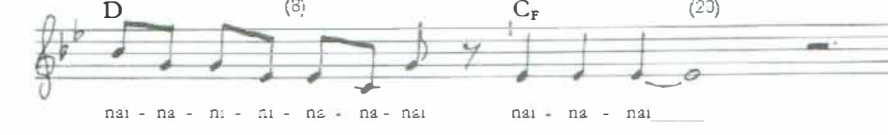
4. 
  
cho-ro-bo-kin pi-sha-kin - kan non yo-ra-ya-bi pi-sha-kin-kan \_\_\_\_\_

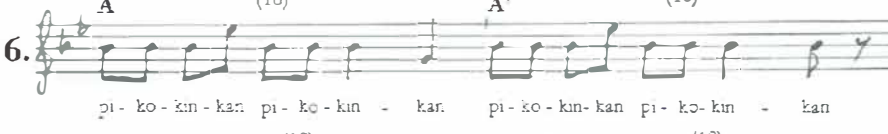

  
po-kon-ko ja-ko-ma-ta - bo cho-ro-kin-kan, cho-ro-kin-kan cho-ro-kin pi-sha-kin

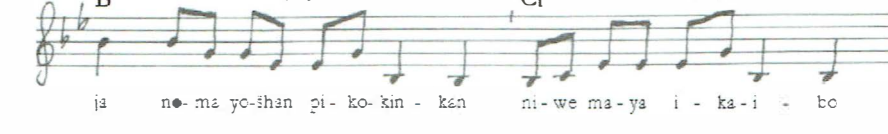

  
pi-sha-bo-kin cho-ro-kin cho-ro-kin yo-ran mi-ri-ko-kin

5. 
  
ja-kon ja-kon i-ka-ra-kan ja-kon ja-kon i-ka-ra-kan


  
sin-chi-nu-na mi-ri-ko-kan mi-ri-ko-kan me-ra-ya-kan


  
nai-na-ni-ni-na-nai nai-na-nai \_\_\_\_\_

6. 
  
pi-ko-kin-kan pi-ko-kin-kan pi-ko-kin-kan pi-ko-kin-kan


  
ja no-ma yo-shan pi-ko-kin-kan ni-we ma-ya i-ka-i-bo

7.

C<sub>2</sub>' (8) D/B (14) C<sub>1</sub> (10)  
 jan po-kon-ko che-sha-kin ja-wen jo-i-ti-e-no-a-bo ja-bi-ra-ma-ya-ta-bi

C<sub>2</sub> (10) D (7) C<sub>1</sub> (13)  
 i-sin-bi-ra-ma-ya-tai cho-ro-kin-kan pi-sha-kin. nai-na\_\_\_

A (10) A' (14)  
 cho-ro-cho-ro-ba-in-kin-kan cho-ro-cho-ro-ba-in-kin-kan\_\_\_

B (14) C<sub>1</sub> (10)  
 pi-ko-pi-ko-ba-si-ba-non ri-os-re-ko-to-ro-be-kan

C<sub>2</sub> (9) D (3) C<sub>1</sub>BS (12)  
 be-ne-be-ne-bo-tan-shon-ke be-ne-be-ne-bo-tan-shon i\_\_\_

«SALADERA PIKOTI»

- Don Roberto
- Grabado 17-01-2002, 22:50 p.m., en la escuela primaria de CN Patria Nueva, Distr. Callería, por el autor, durante la ceremonia P2001/2-20/3 en 2DAT7: 0:09:27-0:15:27, duración 6:00min.
- Esquema de estrofas:
  - 1: AB
  - 2: AB'C
  - 3: AB'C
  - 4-13: similar, con variaciones menores (repetición de frase C en 4,7,11).

8 1: (ja-)kon ja - kon a - ka, me-tsa ka-non ke-wa ka-non me-tsa - na ne - te jo - non. pi - ko-pi - ko-nin - a - kin,  
 2: Non-kin a - kan - ta, [x] pi - ko-non [x] a - kan-ta, pi-ko - non-kin a-kan - ta pi - ko-ba - non a - kan - ta,

8 pi - ko - pi - ko-nin - kin  
 2: ri - os ka - non ke - we - kan, ne - te ja - kon ke - we-ka - an.

«WARMICITA»

- Don Armando
- Grabado 12-03-2001, 23:12 p.m., en la sala de un hostel en Yarinacocha por el autor, durante la ceremonia P2001-12/4 en DAT15: 0:42:29-0:44:35, duración 2:06min.
- Esquema de estrofas:
  - 1: AMBM'CM

2: AM'CMMBMC'MC'MM'M'

3: ABCMMC'MBM'M'C'MBM

- Las letras son en Kechua, los términos del idioma Shipibo-Konibo son subrayados.

8 1: War - mi - ci - ta i - ka - ra, ru - na - ku - na me - ra - ya, me - ra - ya me - ra - ya.

8 a - ya - ru - na, a - ya - ru - na. Yo - kai - ru - na ko - na - ta, cha - i - ko - ni resh - ka - ni.

8 2: Ya - ku - ru - na ko - na - ta, pu - san - ga - ni me - ra - ya me - ra - ya - ni be - wa i (a)ya - ru - na a - ya - ru - na.

8 Ru - na - ku - na me - ra - ya pun - ta - man - ta - ci - to me - ra - ya - ni - ra Yo - kai - ru - nai ko - na - ta. ko - na - ni me - ra - ya - ni.

### «PERSONAL DE MARKAWASI»

- Don José y Doña Rolinda (la transcripción muestra solamente la voz principal de Don José)
- Grabado 05-02-2001, 23:50 p.m., en una casa alquilada en Nuevo Paraíso/Pucallpa, por el autor, durante la ceremonia P2001-1/27 en DAT1: 1:24:30-1:29:14, duración 4:44min.
- Esquema de estrofas:



- 1,4: AABB'
- 2,3,6,7,9: ABB'BB'
- 5: AABB'BB'
- 8,10: ABB'BB'BB'
- 11,13: AABB'BB'BB'
- 12: AABB'BB'BB'BB'

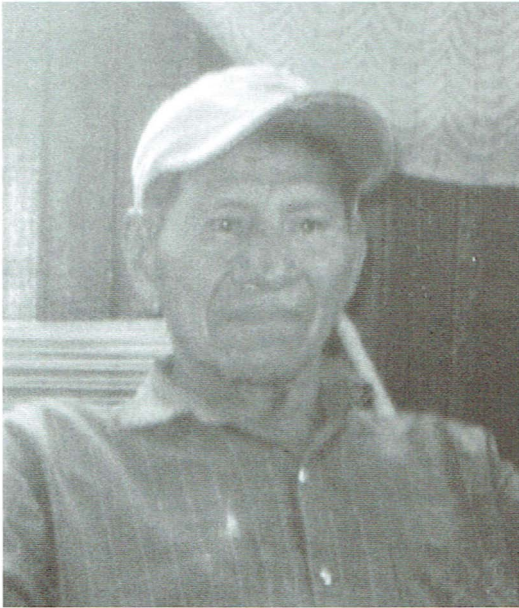
♩ = 7/6

**A** **B**

8 2: Sa - an Pe - dro doc - tor - ci - (to) sha - mu - ri - muy ya - ri - ri mar - ka - wa - si lla - ta - man - (ta)  
 con - ver - ti - dos en ro - bot

**B'**

8 tan - ta - di, tan - da - da - y con to - do per - so - na - (le) tan - ta - di - na - ni - nay  
 tan - ta - di, tan - da - da - y en - (c) - mi - go per - so - nal tan - ta - di - na - ni - nay.



*Izquierda: Don Roberto en la casa de su hijo Ángel (18-02-2001).*

*Abajo: Don Roberto, con el autor durante una sesión de ayawaska, la misma noche en la casa de su hijo Germán en Yarinacocha (fotografías tomadas por Laida Mori Silvano).*



*Derecha: Don Armando vestido en su tari ceremonial, durante una sesión de ayawaska, la noche del 11-03-2001 en CN San Salvador, cerca a Yarinacocha.*



*Abajo: Una sesión de ayawaska con Don José; antes de tomar el alucinógeno. A partir de la izquierda: Federica (la prima del autor), Doña Rolinda y Don José (atrás su nieta Grecia), su hija Marina y su yerno Richard. La noche del 15-02-2001 en una casita alquilada en Pucallpa ( fotografías tomadas por el autor).*



## BIBLIOGRAFÍA

ARÉVALO VALERA, GUILLERMO

1986 «*El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú).*» En: **América Indígena** 46(1), p147-162

BAER, GERHARD

1994 **Cosmología y Shamanismo de los Matsiguenga (Perú Oriental).** (=Biblioteca Abya-Yala N° 15), Quito.

BALKWILL L.-L. Y THOMPSON, W.F.

1999 «*A Cross-Cultural Investigation of the Perception of Emotion in Music: Psychophysical and Cultural Cues.*». En: **Music Perception** 17(1), pp.43-64.

BRABEC, BERND

2002 **Ikaro. Medizinische Gesänge der Ayawaska-Zeremonie im oeruanischen Regenwald.** Tesis de maestría. Universidad de Viena.

CÁRDENAS, CLARA

1989 **Los Unaya y su Mundo. Aproximación al Sistema Médico de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali.** Lima. IIP-CAAAP.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE

1998 **Ver, Saber, Poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana.** Lima. CAAAP-CAEA-IFEA.1999 «*El Otro Salvaje: Chamanismo y alteridad.*». En: **Amazonía Peruana** 26(1), pp7-30.

DITTRICH, A. Y SCHARFETTER, CHR.

1987 «*Phänomenologie außergewöhnlicher Bewußtseinszustände.*». en: DITTRICH, A.; SCHARFETTER, Chr. (ed.): **Ethnopsychotherapie. Psychotherapie Mittels Außergewöhnlicher Bewußtseinszustände in Westlichen**

**und Indigenen Kulturen.** Forum der Psychiatrie; N.F., 26, Stuttgart, pp35-44.

DOBKIN DE RIOS, M. Y KATZ, F.

1975 *«Some relationships between music and hallucinogenic ritual: The «jungle gym» in consciousness».* En: **Ethos** 3(1), pp64-76.

GEBHART-SAYER, ANGELIKA

1987 **Die Spitze des Bewußtseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo.** Münchener Beiträge zur Amerikanistik, München.

GROF, STANISLAV

1975 **Realms of the Human Unconscious.** New York.

ILLIUS, BRUNO

1987 **Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru).** Ethnologische Studien 12, Tübingen, Univ.-Diss., 2a ed. Münster y Hamburg 1991.

LEUNER, HANSCARL

1987 *«Die psycholytische Therapie: durch Halluzinogene unterstützte tiefenpsychologische Psychotherapie».* En: DITTRICH, A.; SCHARFETTER, Chr. (ed.): **Ethnopsychotherapie. Psychotherapie mittels außergewöhnlicher Bewußtseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen.** Forum der Psychiatrie; N.F., 26, Stuttgart, pp. 151-161.

LUNA, LUIS EDUARDO

1986 **Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon.** Acta Universitatis Stockholmiensis; Stockholm Studies in Comparative Religion 27, Stockholm.

MCKENNA, TERENCE

1992 **Food of the Gods**. London.

RÄTSCH, CHRISTIAN

1997 **Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnobotanik und Anwendung**. Aarau.

ROUGET, GILBERT

1985: **Music and Trance. A Theory of the Relations Between Music and Possession**. Paris, Chicago y London.

SCHULDES, BERT MARCO

1994: **Psychoaktive Pflanzen**. Grüner Zweig 164, Solothurn y Löhrbach.

TOURNON, JAQUES

2002: **La Merma Mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali**. Lima. CAAAP.

# ASPECTOS DE LA COSMOVISIÓN KUKAMA-KUKAMIRIA<sup>1</sup>

Roxani Rivas Ruiz

En este artículo, la autora sostiene que los Kukama-Kukamiria, grupo étnico perteneciente a la familia lingüística Tupi-Guaraní, mantiene una estrecha relación con su medio ambiente. Ellos todavía mantienen términos en su idioma, ya descritos por Tessmann y Girard, para las fases de la luna y las constelaciones. La autora presenta dos mitos que expresan el origen de las constelaciones.

In this article, the author deals with the world view of the Kukama-Kukamiria, an ethnic group that belongs to the tupí-Guaraní linguistic family, who maintain a close relationship with the environment. They still conserve terms in their language, described by Tessmann and Girard, for the phases of the moon and the constellations. She presents two myths that express the origin of the constellations.

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión revisada de un capítulo de mi tesis de maestría «*Ipurakani*. Los Cocama-Cocamilla en la várzea de la Amazonía Peruana». Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima 2000.

Los *Kukama*<sup>2</sup>, los *Kukamiria*<sup>3</sup> y los *Umawa*<sup>4</sup> son pueblos indígenas amerindios pertenecientes a la familia lingüística Tupi-Guaraní (Rivas 2002). Estos pueblos habitan en la várzea de la Amazonía peruana (Bajo Huallaga, Bajo Marañón y Bajo Ucayali).

Según los criterios científicos convencionales no se puede evaluar la validez empírica de las aseveraciones etno-científicas que los *Kukama-Kukamiria* tienen de su mundo (material y espiritual), pero partimos de las ideas de Flannery, Marcus y Reynolds (1989) y Rappaport (1979), quienes han señalado que *la cultura no es adaptivamente neutral, pues ella es en sí misma de la naturaleza* y da a la población los medios distintivos para mantenerse en su ecosistema (Rappaport 1971).

Para realizar diferentes actividades productivas los *Kukama-Kukamiria* mantienen una estrecha interrelación con su medio ambiente y con el Cosmos. Así, en la tercera década del siglo XX, Tessmann sostiene que una de las características de los *Umawa* es el buen conocimiento que tienen sobre los astros (1999:34). Nosotros hacemos esta afirmación extensiva a los *Kukama-Kukamiria* puesto que ellos conforman y comparten una misma unidad geográfica, histórica, lingüística y socio-cultural. A fines de la década de los cincuenta al referirse a los *Umawa*, Girard (1958:179) dice que aún reverencian a «*koarasi o kuarasi, el sol, a yasi, la luna, siro, las estrellas y wuatasiro yatir. Las pléyades, por su importante relación con la existencia humana y la producción de alimentos..., (ellos) manifiestan que Las Pléyades renacen de año en año; al año regresan y anuncian el tiempo de la siembra. Influyen también en el destino humano*».

Para los *Kukama-Kukamiria* las categorías astronómicas temporales para los orbes celestiales son las siguientes: el Sol *kuarachi*, la Luna *yatsi*, las

---

<sup>2</sup> (*ku*, chacra, y *kama*, seno, teta o mamas), literalmente «chacra-seno» o «se amamanta de la chacra»

<sup>3</sup> (*ku,kama, miri*, delgado, pequeño, chico e *ia*, corazón, centro) «chacra pequeña amamantada»;

<sup>4</sup> (*umi*, mirar, ver, escuchar, espiar, acechar, y *awa*, gente), literalmente «gente que mira, observa, espía, escucha o acecha». Más conocidos como *Omagua* en la literatura etno-histórica.



estrellas *ts+tsu*. Asimismo, entre las constelaciones<sup>5</sup> a: las Pléyades *Wata ts+tsu*, Orión *Awa tsut+ma*, Antares de Escorpión *Yakari tsaiwa*, etc.

Si bien los *Kukama-Kukamiria* expresan en la categoría *kuarachi*, al «Sol»; también ésta alude al «espacio» o al «firmamento» donde circulan los astros; al «día» y al «tiempo» (duración de la claridad del Sol sobre la tierra). Y, por último es una palabra utilizada como raíz para designar al «cielo» *kuarachikuara*, literalmente «Sol adentro» o *kuarachi tupa* «lugar, sitio, apoyo o asiento del Sol».

Los *Kukama-Kukamiria* tienen expresiones referidas a los distintos momentos del ciclo diurno: *Kanatari ñutsu* «amanecer vamos» (4 a 5:30 a.m). *Aini kanata*, literalmente «ya ha amanecido» (5.30 a.m - 6 a.m). *Kuarachi uchimari utsu* «el Sol saliendo va» o *ai kuarachi uchimari*, «ya el Sol brota, surge o sale» (entre las 6 a.m y 7 a.m). *Ai kuarachi iwati*, «ya el Sol arriba, alto» (más o menos 7 a.m), expresión que se utiliza cuando el Sol aparece por encima de la cobertura de los árboles. *Ipamatukuari kuarachi utsu* (más o menos a las 10 a.m) «derecho o vertical el Sol va o marcha». *Ay ipamatuka kuarachi* «ya parado, derecho o vertical el Sol» o *kuarachi pitse* «el Sol rompe, raja, destroza, quebranta», resaltando el momento en que emana la mayor fuerza de calor durante el día (en referencia al medio día). *Ai kuarachi kakurupika*, «ya el Sol inclinado o torcido hacia un lado» (entre la 1 a 4 p.m). *Karukari ñutsu*, «atardecer vamos» (4 a 6 p.m); *Ai kuarachi aki*, «ya el Sol entra», durante el ocaso del Sol (5:30 a 6:30 p.m).

En general, la noche se denomina *+p+tsa*. La medianoche se dice, *+p+tsaka tapiara*, literalmente «hacia la noche salvaje o bárbara», donde

<sup>5</sup> Al utilizar los nombres convencionales de las constelaciones (Orión, Pléyades, Escorpión, etc.) estamos de acuerdo con Zuidema y Urton (1977), Urton (1977, 1981) en no afirmar que los *Kukama-Kukamiria* observan las mismas estrellas de demarcación conocida en la astronomía occidental. Sólo indicamos áreas de coincidencia con las constelaciones occidentales.

todo está en silencio. *W+raka* (*w+ra*, «ave, pájaro»; *-ka*, «en» con término de quietud), literalmente «en el ave o pájaro» o «madrugada».

El Sol *kuarachi*, entre los *Kukama-Kukamiria*, es tomado como referencia para predecir los cambios climatológicos diurnos y anuales. Por un lado, tiene influencia en la vida cotidiana, pues si un día cualquiera del año se siente que los rayos solares *duelen* o *quemán* mucho, dicen que inminentemente se aproxima un aguacero<sup>6</sup>. Por otro lado, vemos su influjo estacional anual durante la máxima vaciante del río (de junio a setiembre) que ellos denominan *ai t+pa kuarachi* «ya día mermado» porque es la época *kuarachi tsaku kuashi*, «tiempo que calienta el Sol» o «tiempo de calor del Sob», donde en general se dice que la calentura o sequedad es producida por el *sol de verano* notándose la ausencia de las lluvias, propicia para realizar labores agrícolas y pesca.

Los puntos por donde el Sol aparece y desaparece en el cielo, son dos ejes centrales de orientación espacial en el bosque, y tomados en cuenta para realizar con éxito algunas actividades (por ejemplo, para que la resina de un árbol tenga eficacia en su uso es recomendable *sangrarlo* por donde sale u oculta el sol). Al Este, ellos dicen *kuarachi aki tupa*, «lugar de entrada del Sol» o *Kuarachi katupe tupa*, «sitio por donde aparece el Sol»; y al Oeste llaman *Kuarachi uchima tupa*, «lugar de salida del Sol» o *Kuarachi ukaima tupa-rupe*, «sitio por donde se oculta el sol».

Para los *Kukama* la Luna *Yatsi*, literalmente «abre-cierra» (en referencia a una cosa que tiene la facultad de cerrar y abrirse) y sus distintas fases tienen una influencia muy grande para la realización de las actividades productivas del ser humano, en especial de la agricultura (también véase Espinoza 1935, Girard 1958). No en vano el proceso de crecimiento de la Luna, es percibido por los *Kukama-Kukamiria* como un fruto en vía a madurar.

<sup>6</sup> En general, esta predicción se encuentra difundida en la mayoría de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y tiene su fundamento en la experiencia cotidiana, ya que efectivamente llueve.

Este astro también es importante para la «computación del tiempo» (Girard, 1958: 195). Ellos tienen cinco vocablos para percibir a la Luna en sus diferentes fases: *ukaima Yatsi*, *†k†ran Yatsi*, *†wati Yatsi*, *Manawari Yatsi*, y *kaku-rupe Yatsi*.

Luna Nueva<sup>7</sup> *ukaima Yatsi* o literalmente «Luna perdida, extraviada, disipada», etc. (Espinoza, 1989: 297; Faust, 1972: 159). Es cuando no puede observarse la Luna en el cielo, de ahí que la noche sea oscura. Esta fase lunar es considerada especial para pescar.

Luna Nueva *†k†ran yatsi*, literalmente, «Luna verde o tierna». En esta fase, la Luna apenas se ve en el cielo, y es comparada a un fruto verde en proceso de madurar. Cada vez que la Luna se encuentra en este periodo es recomendable tomar los remedios vegetales; por eso, esta fecha es especial para curar a los niños, para que adquieran cualidades positivas y también a los perros para que sean buenos cazadores (Rivas 2002). En esta etapa de la Luna, no puede realizarse la actividad de siembra ni tampoco extraer maderas ni hojas para techar la casa. Sólo después de cinco o seis días de esta fase lunar se puede sembrar (Ver Girard; 1958: 179). Sin embargo, esta fase es considerada ideal para realizar la pesca por la ausencia de claridad, debido a que los peces están mansos.

Cuarta Creciente *†wati Yatsi*, literalmente «Luna creciente o alta».

Luna Llena *Manawari Yatsi*, literalmente «Luna colorada» o según Espinoza *yats† manamanapa*, «Luna rellena, completa»<sup>8</sup> (1989: 297). En esta etapa, la Luna es percibida como un fruto maduro. Esta afirmación se confirma en el hecho de que para los *Kukama-Kukamiria* es una época propicia para realizar la agricultura a través de la siembra de granos en los

<sup>7</sup> Los *Kukama-Kukamiria* glosan dos conceptos distintos con el nombre de la «Luna Nueva» que son expresados a través de su lengua con los términos de *ukaima Yatsi* y *†k†ran Yatsi*.

<sup>8</sup> Probablemente este término tenga una influencia quechua, e implicaría un sentido de llenura, de no sobrar nada.

barreales<sup>9</sup>. En esta época siembran todo tipo de semillas, pues los frutos serán grandes y redondos como la Luna llena. Las mujeres, aprovechando esta fase lunar, arrancan las plumas de la rabadilla a las gallinas para que crezcan sanas y gordas. Es una época propicia para la caza; sin embargo, no es apropiada para realizar la pesca. Pues, en noche clara, los peces *escuchan o ven* y se esconden siendo difícil encontrarlos.

*Cuarta Menguante, kaku-rupe yatsi*, deviene de *kaku*, «cara, lado o costado», *rupe*: por la izquierda; *kaku-rupe*: «inclinado o torcido hacia un lado» (Espinoza 1989: 289). Y en *Kukama* significa «Luna de lado o inclinada».

Al igual que el Sol, la Luna *yatsi* también es tomada en cuenta para predecir los cambios climáticos cotidianos en su medio ambiente. Pues, si durante la noche observan que ella es rodeada de una especie de arcoiris, es muy probable que llueva al día siguiente. De no visualizar esto, quiere decir que se aproxima un día de calor, el cual puede aprovecharse para realizar diferentes actividades (sea una pesca con barbasco o los quehaceres de la chacra) y que continuará la merma del río. También se percatan cómo es la aparición de este astro en el cielo. Si la Luna sale derecha o inclinada hacia aguas-abajo, quiere decir que seguirá el calor y el río va a seguir mermando. Pero si la Luna sale, inclinada hacia el lado izquierdo o aguas-arriba, mirando hacia los cerros (en el caso *Kukamiria*), quiere decir que lloverá y crecerá las aguas del río<sup>10</sup>.

Girard (1958: 179) resalta la idea del origen de los eclipses de Luna, *yatsi +p+ tuni*, «Luna oscurecida, anochecida o sombreada» o *yatsi ukaiman*, «Luna perdida» entre los *Umawa*, se debe, según ellos, a que un

<sup>9</sup> Es el limo depositado en las riberas, durante la vaciante de las aguas de los ríos. Son suelos aptos para la agricultura.

<sup>10</sup> También los Chayahuita tienen esta creencia.

gigantesco tigre celeste, *yawara tuwan*, intenta devorar al astro <sup>11</sup>, noción que también se encuentra entre los *Kukama-Kukamiria*. Para impedir que esto ocurra, los *Kukama* hacen mucho ruido golpeando todo tipo de objetos<sup>12</sup>. De producirse un eclipse de Sol dirán *kuarachi ÷ p ÷ tuni*, «Sol oscurecido, anochecido o sombreado». O *kuarachi ukaiman*, «Sol perdido».

Los *Kukama-Kukamiria* denominan a la Vía Láctea, *Tap÷ra p÷*, literalmente «camino del tapir<sup>13</sup>», es decir es la señal del andar de un tapir en el cielo pues *abí vive y camina*. Si tomamos en cuenta lo que representa el tapir entre los *kukama*, tenemos que este animal representa lo salvaje, es decir al enemigo (Rivas 2000, 2002). Por eso no extraña que informantes tradicionales digan que se trata del *camino del enemigo* en el cielo o para comuneros cristianos sea el *camino al infierno*. Este se observa, durante todo el año en el cielo, como una cinta blanca y larga que atraviesa la esfera celeste conformada por una multitud de estrellas<sup>14</sup>. En tiempo de la merma del río (mayo-octubre) se la ve nítidamente caminando juntamente con las Pléyades. También, los *Kukama* perciben que dentro del camino hay dos animales que están luchando *yawara ayukaka*, literalmente «tigre o perro golpea, pelea». Pues, dicen que este tigre o perro *yawara* golpea y se encuentra encima de un oso hormiguero *tamanipu piara*<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Parece que esta idea se encuentra muy difundida entre los Guaraní y Tupi meridionales (Levi-Strauss, 1979:67)

<sup>12</sup> En marzo de 1997, durante mi trabajo de campo en la comunidad Achual Tipishca, se produjo un eclipse lunar. Hombres y mujeres salieron fuera de sus casas golpeando todo tipo de objetos como: ollas con palos, los remos sobre las canoas, hicieron aullar a los perros, etc. Esta costumbre es ampliamente reportada en la literatura sobre los grupos quechuas de los Andes.

<sup>13</sup> Este animal es conocido en la región como *sachavaca* (*Tapirus terrestris*) y es fácil de identificar y de rastrear en el bosque por su gran tamaño corporal, pues al andar deja tras de sí una senda.

<sup>14</sup> Astronómicamente se refiere al hecho de la visión del plano de nuestra Galaxia vista desde la tierra.

<sup>15</sup> Los Chayahuita denominan a la Vía Láctea *Siku Ira*, y al igual que los *Kukama-Kukamiria* dicen que en medio del camino hay dos animales: el oso hormiguero y el yanapuma. Manifiestan que ambos se encontraron en el camino y empezaron a luchar. A tempranas horas de la noche uno de ellos se encuentra encima del otro vencéndolo en la pelea. Pasada la medianoche la posición de los animales se invierte, el que antes fue vencido ahora se encuentra sobre el otro y es vencedor.

Las Pléyades<sup>16</sup> *Wata ts + tsu*, literalmente «estrella anda, pasea» o «estrella del año». Para los *Kukama-Kukamiria* el comienzo de la época máxima de la merma del río está marcado por la re-aparición<sup>17</sup> de las Pléyades en el cielo por donde nace el Sol e indica la época de la siembra en la várzea y del comienzo de la aparición y migración aguas-arriba de los peces en el río. Tanto su aparición al este (mediados de junio) como desaparición al oeste (mediados de abril) está relacionada con disturbios climatológicos, pues el cielo se oscurece, llueve, hace mucho frío y las aguas del río se *embravecen*. Los *Kukama* afirman, también, que las Pléyades desaparecen a fines de diciembre y que en febrero aparecen de nuevo. Esto se explica porque durante este periodo el cielo está cubierto de nubes y las lluvias son continuas; por ese motivo no coincide con las observaciones astronómicas.

Los *Kukama-Kukamiria* tienen mitos que explican el origen de las Pléyades *Wata ts + tsu*. Antiguamente esta constelación fue un grupo de niños, quienes eran hermanos, que subieron al cielo buscando o siguiendo a su padre desaparecido. Estos hermanos para poder subir al firmamento se transformaron en diferentes especies de hormigas y perforaron una *isana* o *cañabrava + w + wa* [*Cynerium sagitatum*] larga, abandonando en la tierra a su hermana quien venía retrasada. Ella al transformarse en una hormiga hembra de caderas anchas no pudo entrar por el mismo hueco de la *isana* convirtiéndose en la ave *tarawi* [*Aramus guarauna*]. Los *Kukama* afirman que esta ave *siente y llora* por las madrugadas cuando reaparecen las Pléyades - sus hermanos- en el cielo. Estos orinan para que ella no sufra de calor en la tierra, de ahí que durante la merma del río en las madrugadas abunda el rocío *tsaw +*.

Orión<sup>18</sup> *Awa tsut + ma* (*awa*, «gente»; y *tsut + ma*, «pierna»). Literalmente, «*Pierna de gente*». El mito de origen explica que se trata de la pierna de una

<sup>16</sup> En el castellano regional es conocida como los *Siete Cabritos*, rezago de la influencia española de la época colonial.

<sup>17</sup> Su aparición en el departamento de Loreto se vincula al «frío de San Juan» (24 de junio).

<sup>18</sup> En el castellano regional es conocido como las «Tres Marias».

persona que no pudo comer un caimán porque fue rescatada por un grupo de niños, quienes eran hermanos. Estos al subir al cielo la llevaron junto consigo y se transformaron en Pléyades, los hermanos, y en Orión, la pierna; por eso, siempre se los encuentra andando juntos en las esferas celestes.

Antares del Escorpión<sup>19</sup> *Yakari tsaiwa* (*Yakari*, caimán; y *tsaiwa*, mandíbula), literalmente «mandíbula de caimán»<sup>20</sup>. Esta constelación indica la merma de los ríos (junio-octubre), pues sólo es visible durante esta época, y está presente junto a las Pléyades y a Orión. Al desaparecer, en el mes de octubre, da origen a la época de lluvias y a la creciente del río.

Para finalizar, presentamos dos mitos, registrados a lo largo de nuestro trabajo de campo<sup>21</sup>, que explican el origen de las constelaciones. El primer relato resalta una conexión existente entre las Pléyades, *Wata Ts + tsu*; Orión, *Awa tsut + ma* y los Antares del Escorpión *Yakari tsaiwa*. Y es que «esta asociación formaba un rasgo común a las mitologías amerindias y a la mitología antigua» (Lévi-Strauss 1964 en Descola 1996:97). El segundo mito narra la aparición de las Pléyades *Wata Ts + tsu* en el cielo, y del por qué durante la vaciante del río en las madrugadas haya mucho rocío *tsaw +*.

## PRIMER MITO

Relato del Origen de las Pléyades *Wata Ts + tsu*, Orión *Awa tsut + ma* y Antares del Escorpión *Yakari tsaiwa*

Los viejos nos cuentan que hace bastante tiempo unos niños, conocidos por tener un poco de sabiduría, empezaron a caminar por el monte. Estos niños eran siete, todos eran hermanos y

<sup>19</sup> En el castellano regional se lo conoce como «Puñal».

<sup>20</sup> También los *Chayabuita* afirman que esta constelación es la cabeza de un caimán, denominado *Taya mu'tu*, y su aparición en los cielos es un indicador de la época de la merma del río.

<sup>21</sup> Desde 1991 realizo trabajo de campo con los *Kukama-Kukamiria*.

estaban solos, no tenían padres. En su recorrido encontraron a una *sachavaca tapira* [Tapirus terrestres] que construía una canoa. Al lado de este animal había un árbol de *guayaba* [fam. Mirtaceae] cargada de frutos.

«Abuelo, vamos a coger tu guayaba»- le dijeron a la *sachavaca*.

«Ya, pues, cojan nomás»- respondió la *sachavaca*.

Los niños cogieron las guayabas y tiraron unos cuantos frutos a la *sachavaca* que estaba por ahí.

«Oigan niños, no molesten. Me voy a amargar, coman tranquilos»- les increpó la *sachavaca*.

Pero, ellos siguieron molestándola. Entonces, la *sachavaca* se levantó, fue al tronco de la guayaba y le dio tremenda patada.

Así, la guayaba quedó transformada en una inmensa *lupuna tsamuna* [Fam. Bombacaceae], más grande que cualquier otro árbol. Entonces, los niños se quedaron arriba, en la copa de la lupuna, sin poder bajar. Al verse en semejante aprieto, los niños pidieron a los *monos* que los ayudaran a bajar.

«No, no podemos.»- respondieron los monos, después que ellos intentaron formar un hilo con sus mocos de la nariz, para que los hermanos bajen a tierra.

Luego, ellos rogaron a una ardilla *kuti* [Fam. Sciuridae] chica negra que los bajara. La ardilla transformó su moco en una gruesa y larga sogá. Entonces, los niños bajaron por esta sogá a la tierra.

Una vez en la tierra buscaron el excremento de la *sachavaca*.

¿Cuánto tiempo hace que tu dueño te dejó?- le preguntaron los niños.

«Ya son dos meses»- respondió ese excremento.

Los niños comenzaron a seguir el rastro y hallaron otro excremento y le hicieron la misma pregunta.

«Hace mes y medio»- respondió el excremento.

Así fueron preguntando a todos los excrementos que se encontraban en el camino; hasta que, por último, encontraron a un excremento que no estaba tan seco como los otros.



«Mi dueño me abandonó recién ayer» les respondió el último excremento a los niños.

Cerca de ese lugar los niños encontraron a la *sachavaca*. Estaba durmiendo tranquilamente. Los siete hermanitos invitaron a las hormigas *pucacuros tsats + wa miri* [Formica rupha] a que entren por su ano y se coman toda su tripa. La *sachavaca* quedó muerta mientras dormía, ni siquiera se dio cuenta.

Luego de un rato, los niños empezaron a caminar nuevamente y llegaron a una laguna. Ellos se preguntaron cómo iban a cruzar a la otra orilla. «Pediremos el favor a un *lagarto yakari* [Fam. Alligatoridae] para que nos haga cruzar»- dijo uno de ellos.

En eso vieron a un caimán que estaba cerca de la orilla, le pidieron que los pase al otro lado.

«Muy bien, los puedo llevar» les dijo el caimán.

El caimán comenzó a llevarlos de dos en dos. Como eran siete, al último el caimán lo cacea (se lo come) porque estaba solo. Al ver que el caimán se comía a su hermanito, los otros seis lo mataron. Los seis hermanos lograron salvar solamente la pierna *Awa tsut + ma*, literalmente «pierna de gente». Al lagarto le trozaron la cabeza *Yakari tsaiwa*, y cargaron con ambos. Al llegar a la otra orilla del lago, ellos pensaron que antes de estar andando, mejor sería irse al cielo.

¿Cómo vamos a subir?- se preguntaron entre ellos.

«Hay que buscar una *isana* de cañabrava<sup>22</sup> *+ w + wa* [Cynerium sagitatum] para picar al cielo»- dijo uno.

Antiguamente el cielo estaba cerca a la tierra, era en el tiempo que hablaban los animales. Así, con la *isana* picaron el cielo y comenzaron a piezar (cortar) *isana* tras *isana* hasta que éstas llegaron a tierra. «¿Ahora, cómo vamos a subir por esta *isana*?»- se preguntaron ellos.

22

Esta isana es utilizada para hacer las flechas de pesca.

«Hay que invitar a los *comejenes kupia* [Fam. Termitidae] para que coman el corazón (su corchito) de la *isana*»- respondió uno de ellos.

Después que los *comejenes* hicieron el hueco en el centro de la *isana*, unos se transformaron en *pucacuro tsats+wa miri* [fam. Formicidae], otros en *bormigas tsatsiwa* [fam. Formicidae], y el último dice: «yo me transformo en *shitaracuy taruka* [fam. Formicidae] (tiene la cabeza tablacha negra)». Empezaron a entrar por ese hueco. El último, que era mujercita, no pudo entrar; su cabeza se atascó en el hueco y no pudo subir. Los otros hermanitos se llevaron la mandíbula del lagarto *Yakari tsaiwa* y la pierna del hermano *awa tsut+ma*<sup>23</sup>. Cuando ya todos se encontraban en el cielo, vieron que su hermanita se había quedado en la tierra y nunca iba a poder subir porque las *isanas* se habían despegado. La hermanita comenzó a llorar.

«Nunca subirás hermana, vivirás llorando cada vez que nos veas en el cielo»- le dijeron muy apenados sus hermanos.

Así, la hermanita se transformó en la ave *tarawi* [Aramus guarauna]. Esta ave cada vez que las Pléyades aparecen en el cielo se pone a llorar: «*tsa k+w+ra, tsa k+w+ra, tsa k+w+ra* (mis hermanos, mis hermanos, mis hermanos)»- dice desconsolada la hermanita que se quedó sin ir al cielo.

## SEGUNDO MITO

Relato del Origen de las Pléyades *Wata ts+tsu* y del Rocío<sup>24</sup> *Tsaw+*

<sup>23</sup> La pierna del hermanito muerto por el lagarto y la cabeza de éste al ser llevados al cielo, aparecen junto al grupo de hermanitos. De esta manera, en el cielo existen los Siete Cabritos, la pierna del hermanito muerto y la cabeza del lagarto.

<sup>24</sup> En el castellano regional se le denomina «Serenó».

En tiempos antiguos existía un ser creador. Este ser creador era muy poderoso y siempre andaba caminando por el monte. Durante el tiempo de su caminata, se aventuraba por todas las riberas de los ríos que él mismo creó con su poder.

Se dirigía a lugares desconocidos.

En el camino se encontraba con muchas personas que realizaban actividades como chacras, canoas, sembríos.

El ser creador los favorecía con su poder para terminar sus trabajos.

También en su caminata se encontraba con personas enfermas, fenómenos, ciegos, cojos, leprosos, mudos, muertos. A todos sanó con su poder.

Por último, antes que los judíos lo encuentren y maten, estaba solo en una inmensa isla, en una vivienda lejana.

El ser creador llegó a casa de un viudo que vivía con sus ocho hijos: siete varones y una mujer. Los siete hermanos nunca dejaban a su padre que trabajara ni que vaya a algún lugar solo. La hermana menor se quedaba cuidando la casa y cocinando.

Los varones seguían a su padre y andaban juntos.

Un día en la mañana se fueron a la chacra a trabajar por un camino que estaba a orillas de una quebrada. El viudo tenía ganas de tomar agua y se quedó rezagado.

Los hijos siguieron caminando delante hasta llegar a la chacra.

En ese momento se presenta el ser creador al viudo. «¡Oh! amigo ¿Qué haces aquí?» – saludó el ser creador.

El viudo, bastante asustado se voltea hacia él.

«¡Oh! ¡carajo! ¡amigo para qué me asustas!» dijo el viudo.

Pasado el sobresalto, el hombre respondió al Ser creador, a Dios: «Estoy queriendo tomar agua, amigo».

«Amigo, la orilla de la quebrada es barranco, más bien bótate al agua para que puedas tomar bien» dijo el Ser creador.

El viudo le hizo caso y se botó al medio de la quebrada. Cayó sobre una raíz quedándose atrapado en lo más profundo de la quebrada y desapareció. Entonces, Dios dijo:

«En esa forma que estás, te retirarás de tus hijos, de los que vivías sufriendo. Yo no quiero más que sufras.

Dios agarró una bolita de tierra y la lanzó hacia el hombre que estaba dentro del agua, y dijo:

«Fiuu, fiuuu, te transformo en un *pez anguila puraki* [Fam. Electrophoridae]. Para toda la vida vivirás en los raizales».

Los hijos quedaron huérfanos, tristes, turbados, al no encontrar a su papá. Regresaron a la casa, sólo encontraron a su hermana menor y preguntaron:

«¿Papá, no vino a la casa?».

La hermana se puso a llorar, profundamente triste recordando a su papá, y dijo:

«Vamos a buscarlo a la *tabuampa*; de repente fue allí, como siempre, a bañarse».

La hija se fue llorando por el camino. Los hijos no sabían a dónde acudir.

Después de varios días poco a poco se fueron olvidando del accidente. Los hijos pensaban que su papá estaba muerto. Todas las tardes se acordaban de su padre, lloraban y miraban al cielo. «estrellitas, estrellitas cómo quisiéramos estar juntos a Uds. en el cielo para ver a nuestro papá y estar alegres como Uds.» lloraban los hermanos.

Los huérfanos miraban las estrellas en las noches buenas en que ellas reverberaban, y por eso pensaban que las estrellas estaban alegres. Los menores pensaron transformarse en *isula tukan ÷ ra* [Myrmica sp.], *sbitaracuy taruka* [fam. Formicidae], *curubuinses tsats ÷ wa kuki* [Atta sendex], *ichichima* [fam. Formicidae]. Esto era que el ser creador con su poder les hizo idearles. Entonces, el hermano mayor dijo a sus menores:

«Miren hermanos, aquí no tenemos nada que hacer. Nuestro papá nos ha dejado, no tenemos a dónde acudir. Más bien vamos a seguir a papá al cielo. ¿Sabén en qué tenemos que transformarnos para llegar al cielo?».

«En hormiga *puacuro tsats ÷ wa miri* [Formica rupha] porque no pesa, y tiene el cuerpo chico. Así podemos llegar donde papá». Respondieron los menores.

Todos se preocuparon mucho por la hermana menor, pues ella no estaba de acuerdo en viajar junto a sus hermanos.

«Vayan Uds. delante hermanitos. Yo me voy a transformar en ave, *tarawi* [Aramus guarauna], para ir volando y llegar rápido»- les dijo la hermana.

Los hermanos no querían dejarle:

«Vamos hermanita, no vas a quedarte, tenemos que ir juntos».

La hermana no quiso irse con ellos.

«Vayan adelante como varones, yo sabré como ir»- respondió rotundamente.

En ese momento, Dios escucha a los huérfanos, se acerca y les dice:

«Yo sé que quieren ir a ver a su papá. Yo voy a hacerles el favor de poner una escalera con huequito que llegue hasta el cielo para que suban».

El mayor subió primero, detrás venían los menores. Llegaron al cielo en orden, el mayor adelante y el menor al último. Preciso Dios dijo «fiuuu, fiuuu». Y les transformó en *pucacuro tsats + wa miri* [Formica rupha] para que viajen.

«Llegando al cielo se transformarán por mi poder en las Pléyades *Wata ts + tsu* y nunca se dejarán»- afirmó Dios.

Los hermanos se fueron todos al cielo.

Dios dijo a la mujer:

«Usted que no quiso ir con sus hermanos nunca va a estar junto a ellos. No va a poder alcanzar a sus hermanos, así vuele y vuele, al contrario se va a cansar mucho».

Al verla triste por no estar con sus hermanos, Dios dijo a la mujer:

«Prepárate para que vayas al cielo. Súbete a esa quiruma y salta hacia arriba».

La mujer hizo caso y saltó.

Preciso Dios dijo hacia ella: «fiuuuu, fiuuuu». Soltó un pedacito de tierra hacia la mujer. En ese momento la transformó en la ave *tavari*.

La mujer se fue volando hacia arriba.

No podía llegar al cielo, se cansó y bajó a la cumbreira de la casa.

El ser poderoso la miró y dijo:

«Así andarás, toda tu vida vivirás llorando por tus hermanos».

Desde ese momento, en las madrugadas la *tarawi* se acerca a las cumberas de las casas silenciosas que están en las orillas del río mermado. La *tarawi* se alimenta de crías del *churo*<sup>25</sup>, que se encuentran a orillas de las *tabuampas*. También debajo de las casas silenciosas la *tarawi* al comer los churus piensa por sus hermanos, porque ellos no comen nada en el cielo.

De ese pensamiento y tristeza llora la *tarawi* y dice: «*tsa k + w + ra, tsa k + w + ra* («mis hermanos, mis hermanos»)».

Diciendo de esta forma anda volando de rama en rama de los árboles. En las madrugadas, la *tarawi* llora al ver a sus hermanos que están iluminando al cielo: «así estuviera, junto con Uds. mis hermanitos. Por mi mala cabeza me he quedado en la tierra. Uds. se fueron tranquilos, felices están juntos. Yo me encuentro acá en el mundo sufriendo, cargando lluvia, sol, viento, hambre en tiempo de creciente».

Las Pléyades al salir de las cumbres de los árboles miran al espacio, escuchan a su hermana que está llorando en el mundo, y dicen: «Pobre nuestra hermanita, debe vivir llorando, siente por nosotros. Pero, nosotros no tenemos la culpa sino ella porque no quiso venir junto con nosotros. No hay que hacerla sufrir. Hoy que estamos en *verano* vamos a soltar nuestros orines hacia ella para que no sufra calor»

Las Pléyades, en tiempo de la merma del río, sueltan su orina que es conocida como *sereno tsaw +* (rocío).

En las madrugadas, se escucha caer fuertemente al sereno, como gotas de lluvia en el monte.

<sup>25</sup>

Caracol de agua.

## BIBLIOGRAFÍA

DESCOLA, PHILLIPE

1996 **La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar.** Abya Yala. Ecuador.

ESPINOZA, LUCAS

1935 **Los Tupi del Oriente Peruano. Estudio Lingüístico y Etnográfico.** Imprenta de Librería y Casa Editorial HERNANDO. Madrid.

1989 **Breve Diccionario Analítico Castellano-Tupi del Perú.** Sección *Cocama*. CETA. Iquitos.

FAUST, NORMA

1972 **Gramática Cocama: Lecciones para el Aprendizaje del Idioma Cocama.** ILV. Lima.

FLANNERY, KENT; MARCUS, J. &amp; REYNOLDS, R.

1989 **The Flocks of the Wamani: A Study of Llama Herders on the Puna of Ayacucho, Perú.** Academic Press, San Diego.

GIRARD, RAFAEL

1958 **Indios Selváticos de la Amazonía Peruana.** Libro Mex Editores. México.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1979 **Mitológicas, III. El Origen de las Maneras de Mesa.** S.XXI México.

RAPPAPORT, ROY

1971 «*Nature, Culture and Ecological Anthropology*». En **Man, Culture and Society.** Editado por Harry L. Shapiro. Oxford University Press. pp.237-266.

1979 **Religion, Ecology and Meaning.** Free Press. Ann Arbor.

RIVAS, ROXANI

- 2000 **IPURAKARI. Los Cocama-Cocamilla en la Várzea de la Amazonía Peruana.** Tesis para optar el grado de Magíster en Ciencias Sociales con mención en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2002 **Uwaritata. Los Kukama-Kukamiria y su Bosque.** FORMABIAP-ISPL-AIDSESP- WWF-AIF/DK. Iquitos-Perú.

TESSMANN, GÜNTER

- 1999 **Los Indígenas del Perú Nor-oriental. Investigaciones fundamentales para un Estudio Sistemático de la Cultura.** ABYA-YALA. Quito-Ecuador.

URTON, GARY

- 1977 *«Beasts and Geometry: Some Constellations of the Peruvian Quechuas».*  
En: **Anthropos** 73. Pp. 32-40.
- 1981 *«La orientación en la astronomía Quechua e Inca».* En: Heather Lechtman y A.M. Soldi (Comp.) **La Tecnología en el Mundo Andino.** Universidad Nacional Autónoma de México. México. D.F.

ZUIDEMA, R.T Y GARY URTON

- 1977 *«La constelación de la Llama en los Andes peruanos: su importancia para el calendario».* En: **Allpanchis** N° 9. Cusco.



# INTERCAMBIOS EN LITIGIO: PEONAJE POR DEUDA Y POLÍTICAS DE MOVILIDAD SOCIAL ENTRE LOS URARINA

Michelle McKinley

AMAZONIAN PEOPLES' RESOURCES INITIATIVE<sup>1</sup>

UNIVERSIDAD DE KANSAS

Este artículo explora las relaciones de intercambio entre las comunidades indígenas de la Amazonía peruana y los patrones locales, centrándose en el caso de cuatro comunidades Urarina, relacionadas entre sí y ubicadas en la cuenca del río Chambira, en el departamento de Loreto (en el nororiente peruano). De manera particular, el artículo presenta el caso de la disputa entre 5 jóvenes Urarina y su patrón. Si bien es cierto que la mayoría de las comunidades indígenas solucionan sus conflictos sin recurrir al sistema legal del Estado, muchos individuos, particularmente jóvenes que aspiran a convertirse en autoridades comienzan a utilizar sus conocimientos jurídico-legales como prueba de su autoridad y su habilidad para asumir posiciones de liderazgo al interior de sus comunidades. Sin embargo, la ausencia del Estado en zonas remotas de la Amazonía termina socavando los esfuerzos de estos litigantes Urarina en el uso del sistema legal para solucionar las asimetrías estructurales que determinan sus relaciones de intercambio con los no indígenas. Este artículo explora las razones que motivan a los jóvenes Urarina a consultar a las autoridades civiles en lugar de terminar simplemente sus desiguales relaciones de trabajo.

This paper explores the exchange relationships between indigenous communities of the Peruvian Upper Amazon and local bosses (patrones). Focusing on four inter-related communities of the Chambira Basin in northeastern Peru, the paper assesses a case of disputed exchange between 5 Urarina protagonists and their «patron». Although most indigenous communities typically resolve their disputes without recourse to the State legal system, many individuals, particularly young aspiring «big-men» are beginning to wield their knowledge of the national legal system as proof of their authority and ability to assume leadership positions in their communities. However the absence of a strong State presence in remote Amazonian areas ultimately undermines the efforts of these Urarina disputants to use the legal system to remedy the structural asymmetries which underscore their inter-ethnic exchange relationships. The paper explores the reasons which motivate Urarina protagonists to consult civil authorities besides overturning or terminating their inequitable labor relationships.

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido enriquecido gracias a los comentarios y la perspectiva crítica de muchos lectores. Quisiera agradecer de manera especial a Sally Falk Moore, quien logró rescatar las ideas principales del primer borrador, un tanto caótico, que le alcancé. A Bartholomew Dean, Stephen Hugh-Jones, Oliver Coomes, Michael Chibnik, y Fernando Santos Granero, quienes fueron generosos con sus ideas, intuiciones y conocimiento de la organización socio-económica en la Amazonía. Austin Sarat y Sally Merry me proveyeron importantes sugerencias sobre pluralismo jurídico.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo explora las relaciones de intercambio entre las comunidades indígenas de la Amazonía peruana y los patrones locales, centrándose en el caso de las comunidades Urarina ubicadas en el río Chambira, en el departamento de Loreto (en el nororiente peruano). El artículo discute el caso del litigio en torno a las relaciones de intercambio entre los Urarina y uno de los patrones con los que comercian. El caso descrito en este artículo es una queja presentada por un grupo de demandantes Urarina contra Carlos M. – un patrón que desde mediados de la década de los ochenta (1980s) reclama para sí el monopolio de las actividades extractivas de las comunidades ubicadas en el alto Chambira. Para mi análisis he recurrido a testimonios escritos y orales, así como a videograbaciones, que describen cuatro años de esfuerzos empleados por los demandantes Urarina en búsqueda de una compensación por parte de Carlos M.<sup>2</sup> Aunque el proceso legal involucró a 15 litigantes Urarina, yo voy a concentrarme en el rol jugado sólo por 5 de los protagonistas: los «demandantes» (los 3 hermanos T.), el defendido (Carlos M.), y Santos V., el líder comunal que organizó el recurso formal de este litigio.

Los Urarina son un pueblo indígena seminómada, dedicados tradicionalmente a la caza y la horticultura. Los Urarina residen en pequeños asentamientos organizados en base a relaciones de parentesco, ubicados en las márgenes de los ríos de aguas negras del río Chambira y sus afluentes, en el nororiente de la Amazonía peruana. Los Urarina conforman una sociedad culturalmente autónoma cuya población se estima en algo más de 5,000 habitantes. Esto les permite controlar prácticamente largos trechos de territorio en la cuenca del Chambira. En años recientes se ha iniciado el proceso de demarcación y titulación de las tierras de los Urarina gracias al

---

<sup>2</sup> Tomé nota de este caso en 1992 durante una pasantía en la Asesoría Legal de la Casa Campesina. El trabajo de campo lo realicé en la comunidad Urarina de Santa Beatriz entre los años 1989 y 1991.

apoyo de algunas ONGs y organizaciones indígenas. Sin embargo, durante el período de 4 años que abarcó el caso que documentamos en este trabajo (1988-1992), los Urarina no contaban con una federación u organización indígena propia<sup>3</sup>. Es más, sus vínculos con la sociedad civil peruana se han atenuado aún más. Los procesos de conversión religiosa, educación, colonización y registro civil han sido muy esporádicos y tenues en la cuenca del Chambira. Prácticamente los Urarina han sido dejados a su propio proceso, debido a la limitada intervención del Estado.

Aunque se hallan relativamente aislados en términos geográficos, los Urarina se encuentran activamente comprometidos en los procesos económicos de desarrollo amazónico. Los Urarina utilizan su aislamiento geográfico de manera estratégica, como un mecanismo de «defensa natural» que los protege de la penetración total por parte de un Estado débil y abrumado por la deuda. La ubicación relativamente remota de sus territorios ha permitido a los Urarina combatir los procesos de integración coercitivos típicos de los proyectos de desarrollo que sí han sufrido otros pueblos indígenas amazónicos directamente afectados por la construcción de carreteras, por procesos prolongados de presencia misionera, o por la implementación de diversos proyectos agrarios. Al mismo tiempo, muchas familias Urarina se quejan de la falta de servicios sociales del Estado en sus comunidades – como escuelas y colegios, asistencia médica, o préstamos e inversiones del gobierno en la región, deficiencias que atribuyen amargamente a su aislamiento geográfico. Sin embargo, los Urarina mantienen, justificadamente, una cierta ambivalencia con respecto a una mayor incorporación en la sociedad nacional, en la medida en que no tienen ninguna seguridad de que una

---

<sup>3</sup> Actualmente (2002) los Urarina del río Chambira ya cuentan con al menos una organización propia. Según Alberto Chirif (2000), hacia 1998 los Urarina crearon la FECURCHA (Federación de Comunidades Urarina del Río Chambira y Afluentes). Según información proporcionada por CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú), los Urarina tienen una organización llamada FFNACURCHA (Federación Nativa de Comunidades Urarina del Río Chambira) afiliada a su organización. (Nota del traductor).

mayor interacción con el Estado les vaya a proveer garantías sobre el control de sus territorios o les permita mantener cierta autonomía sobre sus asuntos internos.

El litigio presentado en este trabajo lo considero precisamente como un ejemplo de relaciones «perforadas», que representan la experiencia típica de la relación entre grupos indígenas en relativo aislamiento con estructuras legales externas. Aunque la metáfora de «centro-periferia» ha sido utilizada con frecuencia para describir las relaciones entre los indígenas y el Estado, el término «perforación» resulta más adecuado, en la medida en que explicita el carácter intersticial y desigual de la experiencia vivida por los litigantes Urarina en su relación con las agencias jurídicas externas. El vínculo contemporáneo entre los pueblos amazónicos y el movimiento de asesoría legal indígena surgió, en gran medida, para resolver el acuciente problema de la tenencia de tierras que se exacerbó debido al incremento de la migración a la región durante los años sesenta (1960s). La movilización indígena en torno al problema de la tenencia de la tierra motivó la promulgación de la *Ley de Comunidades Nativas* que, por primera vez (en el Perú), reconoció la posesión comunal de las tierras de los pueblos amazónicos<sup>4</sup>, permitiendo la obtención de títulos legales de propiedad. Desde fines de los años sesenta, los asesores legales del movimiento indígena amazónico se han vinculado estrechamente al movimiento por los derechos humanos en América Latina, buscando expandir la participación civil en el proceso legal, proteger los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y ampliar los procesos y la capacidad de decisión de los gobiernos locales (García-Sayán 1987).

El caso que presentamos es ilustrativo del tipo de quejas que los pueblos indígenas usualmente presentan a las autoridades civiles acerca de los patrones o comerciantes. El caso contra Carlos M. es uno entre *varios* casos pendientes presentados por los Urarina contra el sistema de peonaje

---

<sup>4</sup> La legislación peruana reconoce la propiedad de las tierras de los pueblos indígenas en tanto comunidades nativas, y no en tanto pueblos indígenas. Es decir, no reconoce ni garantiza la existencia de «territorios indígenas» (Nota del traductor).

por deuda o «habilitación», nombre con el que se conoce usualmente a esta práctica comercial en la Amazonía. La habilitación es el modo predominante de organización económica por el cual se vincula la economía doméstica de los Urarina a la economía extractiva de la Amazonía. La habilitación hace referencia a un sistema en el cual los comerciantes de la región proveen bienes de consumo a modo de «adelanto» o «crédito». Este «crédito» sólo es otorgado a varones adultos socialmente maduros, que usualmente son jefes de clanes. Para poder pagar su deuda, los Urarina se suelen agrupar en cuadrillas de trabajo formadas por parientes para dedicarse a la extracción de madera, al cultivo de plátano, a la crianza de gallinas, al tejido de objetos de fibra o paja, o a la obtención de carne, pieles o tortugas de río.

Se ha escrito abundantemente sobre el sistema de habilitación en la Amazonía, y no pretendo exponer aquí todos las discusiones sobre el tema<sup>5</sup>. Sin embargo, el caso elegido ilustra algunos argumentos claves presentados en los debates sobre la habilitación. Los analistas pro-indígenas de la economía política amazónica afirman que la habilitación constituye la continuidad sin ruptura del violento sistema de reclutamiento de mano de obra que se inició durante la época del caucho (Chevalier 1982; Oberem 1974; Santos 1991; Muratorio 1991). Durante este período (1880-1920), los patrones entregaban bienes de consumo a los indígenas a modo de adelanto o crédito, y los obligaban a pagar sus «deudas» a través del trabajo en la recolección del caucho. Estas condiciones de trabajo no asalariado fueron denunciadas por constituir formas inhumanas de explotación (Hardenburg 1912; Casement 1924). En el contexto de esta «sociedad conquistadora», los indígenas eran considerados como sub-humanos, y tenían pocas posibilidades

---

<sup>5</sup> Chevalier (1982) y Taussig (1987) discuten la relación entre *habilitación* y la «producción simple de bienes». Gow (1991), Hugh-Jones (1992) y Muratorio (1991) discuten la *habilitación* y el peonaje por deuda en economías «periféricas». La relación existente entre el sistema de habilitación y el paternalismo en el contexto de la economía política latinoamericana es abordada por González (1985) y por Langer (1986). El impacto de la *habilitación* en el comercio inter-étnico de bienes no industriales es analizado por Oberem (1974) y por Bodley (1973). Más recientemente, Hugh-Jones (1992) y Dean (1994) han discutido la interacción entre *habilitación*, consumismo y mercantilización en comunidades amazónicas.

de acceder al sistema legal oficial para denunciar las condiciones de explotación en las cuales sus patrones los obligaban a trabajar (Taussig 1987).

Mientras que los críticos apasionados de los barones del caucho difundían y reforzaban la imagen que la gente tenía de éstos como despiadados explotadores, atrayendo así la atención internacional sobre los excesos de esta industria en las primeras décadas del siglo XX, al mismo tiempo se generaba una imagen distorsionada de las relaciones cotidianas de la habilitación. La fuerza de esta imagen ha impedido, tanto a estudiosos como a activistas, ver más allá de las denuncias sensacionalistas de la habilitación, y por lo tanto, a malinterpretar las formas de organización social del trabajo en la Amazonía. Por la misma razón, las organizaciones defensoras de los indígenas han evitado vincularse con un sistema económico marcado por su antigua asociación con la explotación de los indígenas en manos del capital internacional (cf. Chirif & Mora 1980; Coomes 1994a; Weinstein 1983). Si se toma en cuenta la gran dimensión y variedad geográfica de los procesos extractivos de la Amazonía, así como la relativa fluidez en la organización del trabajo en las comunidades indígenas, resultaría más exacto ubicar las atrocidades del Putumayo en un extremo del espectro del sistema de habilitación, mientras que en el otro extremo se encontrarían formas más benignas de relación e intercambio<sup>6</sup>.

También se ha señalado cómo los aspectos más perniciosos de la habilitación se hallan íntimamente ligados a la capacidad del patrón de

---

<sup>6</sup> En el contexto de la economía cauchera, Coomes ha señalado cómo los contratos de deuda por mercancía fueron en realidad un método más eficiente de pago para los peones que otros mecanismos más «racionales» que se estaban discutiendo en la época con la finalidad de disminuir los costos de la recolección del caucho silvestre. Según Coomes: «Desde la perspectiva del prestamista, la conexión entre el crédito o los insumos con la entrega del producto resultaba crucial. La entrega directa del producto hubiera resultado más difícil de recuperar, dada la movilidad constante de los recolectores de caucho. Para aquellos peones que trabajaban lejos de los mercados urbanos, los préstamos [en efectivo] hubieran sido menos útiles que las mismas mercancías... Bajo el sistema de contrato de deuda por mercancía, el crédito servía como un seguro para los tiempos malos, tanto para el cauchero como para el capitalista (Coomes 1994: 247).

inmovilizar su mano de obra (Barclay 1989), con la finalidad de perpetuar su endeudamiento<sup>7</sup>. Sin embargo, en la Amazonía contemporánea, resulta prácticamente imposible inmovilizar a grupos de trabajadores como los Urarina, dadas las oportunidades que éstos tienen de escaparse a través del bosque, y así eludir temporalmente la «deuda» que tienen con su patrón. Es más, a los patrones les resulta contraproducente inmovilizar su mano de obra, ya que terminarían empujando a sus peones a establecer vínculos con otros patrones que les puedan ofrecer mejores condiciones de intercambio.

La habilitación se está considerando cada vez más como una forma de crédito que redundaría en el beneficio potencial de los indígenas, muchos de los cuales no tienen familiaridad con los mecanismos de la economía de mercado (González 1985; Hugh-Jones 1992; Coomes 1994b). Esta manera más pragmática de entender la habilitación incorpora la comprensión de las relaciones políticas al interior de sociedades indígenas como la Urarina. Estas relaciones políticas pueden ser descritas, de una manera más adecuada, como una serie de alianzas fluctuantes entre distintos líderes y sus seguidores.

El litigio examinado en este artículo ejemplifica la naturaleza ambigua de los «contratos» de habilitación. La mejor manera de comprender la habilitación es como una categoría social polimorfa, que incluye una constelación de características – violencia, paternalismo, competencia, ambición y consumismo – aunque no todas ellas se presenten de manera necesaria o simultánea. El análisis de disputas en el contexto de la habilitación resultan útiles en la medida en que resaltan la naturaleza políticamente volátil de las relaciones de intercambio que cruzan las fronteras étnicas. Sin embargo, en este artículo no pretendo analizar la habilitación desde una perspectiva

---

<sup>7</sup> La descripción que presenta Barclay de los mecanismos de «cobranza» de deudas por parte de la tienda de la compañía cafetalera demuestra cómo los *patrones*, coludidos con los comerciantes «aprisionaban», literalmente, a los trabajadores migrantes y los condenaban de por vida a una situación de servidumbre: «En el Puente, como a las orillas de los ríos, habían vigilantes armados: los capataces, que además tenían orden de disparar a todo aquel que tratara de escapar... El salvoconducto, sólo era expedido a quien hubiera terminado su contrato siempre y cuando no tuviera cuentas pendientes con la Mercantil... Aquellos que se hubieran endeudado por encima de sus ingresos estaban imposibilitados de salir... (Barclay 1989: 168-169).

inter-étnica, sino, por el contrario, intento examinar las formas en que los Urarina utilizan estratégicamente las relaciones asimétricas propias de la habilitación como un medio para obtener poder político al interior de sus propias comunidades. Los jefes Urarina (*kurana*) establecen alianzas a través de la distribución de las mercancías que adquieren de los patrones. La distribución de estos bienes, tan valorados en la comunidad, les permite a aquellos individuos con ambiciones o aspirantes a jefe la posibilidad de otorgar favores y demostrar su generosidad con una finalidad política ulterior.

Mientras que las comunidades Urarina resuelven usualmente sus disputas sin recurrir al sistema jurídico formal del Estado, muchos individuos – particularmente jefes o jóvenes solteros con aspiraciones de movilidad social– han comenzado a utilizar sus conocimientos y su experiencia en el sistema legal y político nacional en su propio beneficio. Los aspirantes a jefe actualmente se hallan en condiciones de presentar demandas contra los patrones en el poder judicial, gracias a las posibilidades que las organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos han abierto para los indígenas. Sin embargo, debido a la ausencia de un Estado fuerte en la Amazonía peruana, ni las organizaciones indigenistas ni el poder judicial son capaces de solucionar las desigualdades estructurales propias del sistema de habilitación. Finalmente, el Estado peruano ha sido incapaz de, o simplemente no ha deseado, mejorar la situación de los sectores con menos poder, como los Urarina, de tal manera que el sistema de habilitación continúa floreciendo a pesar de las interrupciones en las relaciones de intercambio a las que aluden los demandantes. Esta situación hace que surja una pregunta clave: ¿por qué los Urarina se dan la molestia de consultar a las autoridades civiles?, si al final de cuentas van a terminar buscando una aproximación con sus patrones, y van a seguir trabajando «voluntariamente» en un sistema que reclaman como injusto (*cf.* Scott 1985).

Un cuidadoso análisis de las demandas presentadas contra los patrones sugiere que los demandantes agraviados también tienen otras motivaciones cuando presentan sus quejas, además del simple deseo de *terminar* con el sistema de habilitación. Los aspirantes a jefe denuncian la explotación de la



que son víctimas a las autoridades del Estado como una forma de demostrar su capacidad para asumir posiciones de autoridad al interior de sus propias comunidades. Estos individuos con ambiciones –generalmente varones jóvenes– recurren a la esfera jurídica formal como un nuevo espacio en el cual puedan cultivar posibles alianzas y asegurar su prestigio político. Muchos de los factores que determinan un procedimiento legal específico sólo pueden comprenderse a través del análisis de la «dinámica propia de la situación social dentro de un contexto más largo de tiempo» (Thomas 1991: 9). Por el contrario, prefiero evitar el riesgo de analizar una transacción aislada o de una sola instancia de litigio que, eventualmente, pueden llevar a interpretaciones erróneas sobre la vida social Urarina. Por ello, voy a presentar con cierto detalle los eventos vinculados a la cuestionada relación de intercambio entre el patrón Carlos M. y los demandantes Urarina tal como se desarrollaron a lo largo de cuatro años consecutivos. Mi intención es enfatizar cómo los conflictos de los Urarina con los patrones se insertan en procesos sociales y políticos de más largo aliento, y cómo éstos, a su vez, afectan las redes de distribución económica y de competencia política al interior de las comunidades Urarina.

Las demandas presentadas por los Urarina rara vez exigen acabar con la habilitación; tampoco buscan establecer formas más equitativas o instancias cooperativas de intercambio. Irónicamente, mientras que los Urarina utilizan a las organizaciones indigenistas para denunciar el sistema de habilitación, se muestran, al mismo tiempo, resistentes a implementar cooperativas de comercialización, que son precisamente la alternativa propuesta por las mismas organizaciones indígenas. En la medida en que los Urarina no cuentan con una cooperativa – a pesar de los beneficios que podrían obtener de dicha forma de organización – ni tampoco con una organización étnica o federación propia<sup>8</sup>, el sistema de habilitación no se verá seriamente afectado.

La política interna de los Urarina se basa en la competencia entre clanes, así como en la competencia al interior de cada una de ellas. Estas

<sup>8</sup> cf. nota n° 3 al respecto.

formas de relación política resultan contrarias al establecimiento de cooperativas supracomunales necesarias para acabar con el sistema de habilitación. Los activistas indígenas critican los contratos de habilitación que predominan en zonas remotas de la Amazonía, y denuncian esta forma de adquisición de mano de obra como una forma de esclavitud. Las organizaciones indigenistas proveen, en muchos casos, a las comunidades federadas con botes a motor y oportunidades de crédito para que las comunidades puedan transportar y vender sus productos de manera directa en los mercados urbanos, y así ir socavando el poder de los patrones<sup>9</sup>. A su vez, activistas pro-indígenas utilizan estratégicamente la situación que enfrentan los Urarina para justificar su búsqueda de financiamiento, para presentar demandas legales sobre derechos humanos, y para promover modelos federativos de organización política basados en criterios étnicos.

Los Urarina analizan cuidadosamente los riesgos de cada una de las alternativas que se les presentan. Al mismo tiempo que denuncian las injusticias propias del sistema de habilitación, se rehusan a implementar un sistema colectivo que, aunque nominalmente «indígena», resulta tan foráneo e impuesto por la fuerza como cualquier otro. A pesar de la creciente popularidad de las modalidades de micro-crédito inspiradas por Grameen

---

<sup>9</sup> La descripción que presenta Chibnik de las condiciones caóticas que esperan a los vendedores en el puerto de Belén (en Iquitos) explican el temor justificado de muchos agricultores que evitan vender sus productos directamente en los mercados urbanos. Según Chibnik: «Los campesinos que llegan a Iquitos... no pueden vender fácilmente sus productos a los minoristas... El caos del puerto y la dispersión de los puestos de venta minoristas crean un nicho para los rematistas que hacen las veces de mayoristas a pequeña escala... y cuyas actividades en el puerto resultan un espectáculo impresionante... los rematistas se introducen al río Amazonas en sus pequeños botes y saltan dentro de los botes colectivos... en el momento mismo en que estos se acercan al puerto. Muchos tratan de agarrar los productos que traen los pasajeros sin consultar previamente si éstos están en venta. Algunos agricultores, preocupados por perder sus productos, terminan vendiendo al primer rematista que encuentran... (Chibnik 1994: 63). Dado este escenario caótico, los productores indígenas como los Urarina, que además poseen un limitado manejo del idioma castellano, y un conocimiento de las condiciones y precios del mercado más limitado aún, prefieren, lógicamente, confiar a los patrones sus productos para la venta en el mercado. La mejor transacción a la que pueden aspirar los Urarina en el comercio directo de sus productos en el mercado es la venta en el puerto al primer rematista que encuentren.

que pretenden institucionalizar los métodos tradicionales o informales de manejo de crédito, en general, estas alternativas crediticias son absorbidas rápidamente por el sistema de jerarquías y de relaciones de obligación preexistentes al interior de las comunidades indígenas, desde el momento en que se intenta aplicarlas a las comunidades indígenas (Benavides 1996). En efecto, el modelo cooperativo no se halla libre de sus propias contradicciones internas, a pesar de su pretensión de fomentar una mayor autonomía para las comunidades locales.

En la parte final del artículo discuto cómo la resistencia de los Urarina a la implementación del modelo cooperativo genera una serie de consecuencias para las estrategias legales de empoderamiento y desarrollo de capacidades autónomas de parte de las comunidades amazónicas que son promovidas por los grupos activistas pro-indígenas. Al discutir la política local Urarina, quiero demostrar por qué una sostenida actividad política supra-local – que precede y acompaña al movimiento cooperativista – tendría dudoso éxito en la zona del Chambira. Tal como lo han demostrado los experimentos cooperativos alternativos implementados en Brasil y Perú siguiendo el modelo Xapurí, las cooperativas creadas y promovidas desde fuera requieren financiamiento y supervisión externos de manera sostenida (Clay & Clement 1993). Debido a los compromisos financieros de corto plazo de las ONGs, y a la falta de compromiso del Estado peruano de invertir en un desarrollo efectivo a largo plazo en la Amazonía, sugiero una revisión crítica del sistema de habilitación, de tal manera que los indígenas involucrados puedan utilizar este tipo de relaciones de intercambio en su propio beneficio.

## **EL CASO DE CARLOS M.**

(La siguiente presentación es una versión resumida del testimonio filmado en las oficinas de la Casa Campesina de Iquitos. El asesor legal de esta institución fue quien acogió la demanda que dio inicio a este caso).

El 6 de Junio de 1990, un grupo de 15 litigantes provenientes del río Chambira llegaron a las oficinas de Asesoría Legal de la Casa

Campesina de Iquitos para denunciar el comportamiento del patrón local de Pucuna, Carlos M. Ésta era la segunda queja formal presentada contra Carlos M. Dos años antes, 3 de los demandantes, los hermanos T., habían presentado una denuncia en la ciudad de Nauta, pero ésta no tuvo ningún efecto en la modificación de la conducta de Carlos M.

Los demandantes adujeron evidencia de que Carlos M. había establecido una ruta de comercio regular a lo largo de las comunidades ubicadas en el Bajo Chambira, además de mantener un fundo en Pucuna, una remota comunidad Urarina ubicada en las cabeceras del mismo río. Para sustentar su testimonio, los demandantes instaron a los pobladores ribereños – que formaban parte de la delegación – a que presenten recibos de los productos entregados meses antes por Carlos M.

Uno de los demandantes más activos, llamado Santos V., lamentó que su condición de «nativos» los exponía a los riesgos de la habilitación. Santos V. comentó que hoy en día, al igual que en los terribles días de la época del caucho, los indígenas se hallaban forzados a entregar al patrón productos que recolectaban en los bosques bajo condiciones de coerción y explotación. Según Santos V., todos en el río Chambira sabían que el pago que recibían era inferior al valor que sus productos tenían en los mercados urbanos. Los hermanos T. – que hasta este momento se mostraban extremadamente silenciosos y deferentes para con su locuaz interlocutor – expresaron cómo a través de los años ellos habían entregado a Carlos M. miles de kilos de arroz y cientos de troncos de madera fina para su venta en Iquitos, además de proporcionarle también grandes cantidades de plátano, tortugas de río (*taricayas*), gallinas, animales de monte y pieles finas. De acuerdo a los demandantes, Carlos M. no sólo no les había pagado los productos que ellos le habían entregado, sino que además les había robado una canoa y un motor fuera de borda.

Cuando el abogado de la Casa Campesina les preguntó cuáles habían sido los términos de intercambio para tal cantidad de mercancías, los demandantes respondieron que Carlos M. les «pagaba» de forma

intermitente. Algunas veces les entregaba pantalones, camisas, baterías y cartuchos de escopeta. En una ocasión le entregó a uno de los demandantes una radio a transistores de 4 bandas, pero dejó de funcionar inmediatamente después de ser entregada. Por ello, Carlos M. se llevó el aparato de radio bajo el pretexto de hacerlo reparar, pero terminó intercambiándolo con otro demandante que vivía en una comunidad río abajo. Con el pretexto de que eran analfabetos, Carlos M. se negaba constantemente a entregarles recibos por sus productos. Él dejaba la contabilidad para los pobladores ribereños que vivían cerca de las comunidades Urarina, y que servían de escribanos e intermediarios entre las comunidades y los patrones. Después de un lapso significativo de tiempo, los demandantes expresaron que cuando reclamaban a Carlos M. el pago por sus productos, éste negaba categóricamente que los había recibido. Al terminar su testimonio, los litigantes exigieron la investigación inmediata de la conducta profesional de Carlos M., y solicitaron que el acusado sea requerido por las autoridades para explicar su conducta.

### **CONTEXTUALIZANDO EL LITIGIO: LA DENUNCIA INICIAL DE LOS HERMANOS T.**

En 1988, en la ciudad de Nauta, tres de los demandantes – los hermanos T. de la comunidad de Pucuna presentaron la denuncia inicial contra Carlos M. En uno de sus viajes a la ciudad de Iquitos, los hermanos T., acompañados por Santos V., se presentaron en las oficinas regionales de AIDSESP, una de las principales organizaciones indígenas de nivel nacional en la Amazonía peruana. Los hermanos T. solicitaban asesoría para controlar la conducta abusiva de Carlos M., y para averiguar en el Banco Agrario cómo podían cobrar el dinero que les correspondía por la venta de su arroz, ya que no contaban con recibos. Los hermanos T. también hicieron pública su denuncia contra Carlos M. a través de una estación de radio que transmite un programa especial los sábados por la mañana y que posee una gran audiencia en las

comunidades ribereñas de la región amazónica<sup>10</sup>. Incluso llegaron a presentarse en la televisión local para quejarse del trato abusivo que habían recibido.

A pesar de sus múltiples esfuerzos, la situación seguía deteriorándose en Pucuna. Furioso porque se habían quejado a instancias superiores, Carlos M. castigó a los hermanos T. como los instigadores de las quejas en su contra. Carlos M. convocó de manera inmediata a una asamblea comunal, en la cual ridiculizó a los hermanos T. por creer ingenuamente que el Estado resolvería sus problemas. Él señaló cómo la justicia en el Perú era algo que sólo podía ser pagada y comprada por ciudadanos influyentes, y no por no-ciudadanos como los Urarina. Carlos M. explicó a los miembros de la comunidad lo afortunados que eran de tenerlo como intermediario para sus ventas en el mercado de Iquitos. Finalmente, en su capacidad como autoridad civil máxima de la comunidad – como Teniente Gobernador<sup>11</sup> – Carlos M. castigó a los hermanos T. públicamente:

---

<sup>10</sup> Todos aquellos que poseen una radio se juntan los sábados por la mañana para escuchar la programación de *La Voz de la Selva*. En dicho programa se envían mensajes urgentes a distintas comunidades y caseríos de la región. La denuncia pública de Carlos M. fue una táctica muy astuta de Santos V., ya que 3 años después, la grabación de dicho programa pudo servir de prueba que confirmaba la denuncia inicial hecha por los hermanos T. Yo escuché el programa en 1989, durante mi primer viaje al Chambira, y pude encontrar la grabación en los archivos que guardan en las oficinas de la radio.

<sup>11</sup> En las comunidades Urarina existen varios mestizos que detentan el cargo de teniente gobernador. Se supone que los que asumen este cargo son alfabetos y poseen cierta familiaridad con la administración política, el control de registros, y otras funciones de escribanía. Estos cargos no pueden confundirse con las posiciones de autoridad propias de los Urarina (kurana), aunque es cada vez más frecuente que ambos cargos recaigan sobre la misma persona, o que un anciano o adulto mayor como jefe, y su yerno, si cumple con los requisitos, como teniente gobernador. En algunos casos, pobladores ribereños que son alfabetos ofrecen sus servicios como escribanos a los miembros analfabetos de las comunidades. En otros casos también es una forma en que los patrones, como Carlos M., establecen vínculos de compadrazgo al interior de una comunidad Urarina.

desnudándolos primero, y luego encerrándolos por 7 días en el calabozo comunal. Posteriormente puso a los hermanos T. a trabajar en sus campos de arroz por medio año, sin ninguna remuneración.

## LA RESPUESTA DE CARLOS M. (1992)

En 1992, Carlos M. se presentó ante las autoridades para responder a los cargos en su contra. Para entonces ya no continuaba intercambiando productos en Pucuna, y había limitado sus actividades sólo a las comunidades del bajo Chambira. Carlos M. refutó todos los cargos en su contra, y aseguró que los precios que los demandantes Urarina reclamaban eran totalmente absurdos, dada la situación de oferta excesiva en el mercado de arroz y a la decreciente demanda de madera. Sostuvo, además, que él había hecho sus mejores esfuerzos para vender los productos de los Urarina en el mercado de Iquitos pero que le había resultado imposible obtener un buen precio. Haciendo referencia a su propia generosidad, Carlos M. indicó que él había llevado muchos productos al río Chambira y que incluso había perdido dinero en su empresa. Luego hizo aparecer, de manera casi milagrosa, una cantidad de recibos y registros contables que supuestamente probaban cómo él había perdido dinero en su fundo de Pucuna. Como último recurso, reclamó que él había sido robado por los Urarina, jurando que se trataba de «Indios en los que no se podía confiar».

Cuando los asesores legales de la Casa Campesina lo cuestionaron sobre su trato inhumano contra los hermanos T., Carlos M. admitió haber castigado a los tres hermanos en el calabozo comunal. Sin embargo, rápidamente añadió que sus acciones no constituyeron una venganza por la acción legal iniciada en su contra, sino que se debían a su capacidad como teniente gobernador de Pucuna. Según Carlos M., un comunero Urarina se le había aproximado para denunciar a uno de los hermanos T. como el

autor de una violación sexual contra su hija. Como prueba, Carlos M. presentó a 7 testigos provenientes de Pucuna – incluyendo a la muchacha – que «verificaron» su versión<sup>12</sup>

Abrumado por esta evidencia, el abogado de la Casa Campesina le preguntó a Carlos M. qué pensaba hacer con respecto a los reclamos pendientes de los Urarina sobre el robo de una canoa y un motor fuera de borda. Carlos M., magnánimamente, respondió que estaba dispuesto a deponer su demanda por violación sexual, si es que los otros abandonaban la demanda por robo. El admitió haberse llevado el motor, pero afirmó que el dueño se lo había encargado para hacerlo reparar en Iquitos. Sin embargo, el motor no tenía arreglo, y por lo tanto él había dispuesto del motor.

---

<sup>12</sup> Mis intentos posteriores de confirmar la versión de Carlos M. sobre el caso de abuso sexual han resultado infructuosos. Varios de los demandantes que aparecen en la videograbación han fallecido ya, y otros se han mudado fuera del río Chambira. En una conversación grabada en Junio de 1996, un informante Urarina discutió abiertamente la conducta sexual abusiva de Carlos M. para con las mujeres de la comunidad de Pucuna. Es importante resaltar que, en la cinta de video de 1992, el único que habló fue Carlos M., y que los 7 testigos no hablaban o sabían muy poco castellano. El abogado de la Casa Campesina nunca llegó a interrogar o consultar a la supuesta víctima sobre el caso de violación. Es importante insistir en lo problemático que resulta el hecho de que los asesores legales de la Casa Campesina no hayan intentado investigar la veracidad de la denuncia por abuso sexual contra los hermanos T. En realidad, dichos cargos resultaban irrelevantes con respecto a la denuncia por explotación económica que se estaba tratando de dilucidar. La exclusión de los reclamos hechos por las mujeres Urarina sobre abusos sexuales en este foro legal contrasta claramente con la preeminencia que tienen al interior de los procesos locales de resolución de conflictos. Además de las disputas en torno a adjudicaciones de tierra o uso de recursos naturales, el mayor número de conflictos que se resuelven al interior de las comunidades Urarina se refieren a las quejas presentadas por mujeres sobre asuntos sexuales (cf. Dean 1995b). Sin embargo, en los foros legales externos, los conflictos relacionados con el adulterio o el abuso sexual no son incluidos como «verdaderos» asuntos (es decir, los asuntos de los varones). En esta historia que se desarrolla entre Carlos M. y los hermanos T., las relaciones de poder y de género se expresan de diversa manera por los interlocutores, que determinan qué reclamos van a ser escuchados y cuáles no son considerados importantes. Si bien es cierto que en todo sistema legal existen grandes dificultades en el tratamiento de los casos de violación sexual, es un hecho altamente preocupante que los abogados que pretenden defender a los pueblos indígenas ignoren las quejas que las mujeres indígenas presentan en materia sexual. En otras palabras, esta facilidad con la que el movimiento indigenista margina ciertas demandas por no considerarlas prioritarias, precisamente pone en cuestión dichas prioridades (cf. Conklin & Graham 1995).



En Junio de 1993, Carlos M. reanudó sus actividades comerciales en las comunidades del Alto Chambira, incluyendo Pucuna y Siamba. A pesar de las demandas interpuestas en su contra, Carlos M. y el sistema de habilitación continúan en Pucuna.

## LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA URARINA, LA HABILITACIÓN Y LAS ESTRATEGIAS LEGALES

El sistema de habilitación funciona como un sistema de obligación, por el cual los comerciantes o «regatones»<sup>13</sup>, adelantan bienes de consumo a los indígenas como pago de ciertos productos agrícolas o del bosque que van a recibir posteriormente en intercambio. Ahora bien, sólo los hombres socialmente maduros son sujeto de habilitación, aunque éstos, a su vez, obligan a otros varones jóvenes o a sus asociados a trabajar para ellos en la producción o extracción de los productos que se van a intercambiar con los patrones. Entre el adelanto de mercancías y la entrega de productos existe un período de gracia. Durante este período de gracia, el intermediario Urarina debe motivar, convencer, presionar u obligar a su red de aliados para organizar el trabajo y así poder entregar los productos previamente acordados. Como la responsabilidad final recae sobre el jefe o intermediario que negoció la recepción y distribución de mercancías, éste se ve obligado a utilizar una mezcla de coerción, paternalismo y magnanimidad en el trato con sus parientes y socios comerciales.

Si bien es cierto que las negociaciones se dan exclusivamente entre varones, la producción de muchos de los bienes que se van a entregar es controlada por las mujeres, siendo los varones tan solo intermediarios. Este control que las mujeres tienen sobre ciertos productos les brinda oportunidades para reclamar legítimamente sus derechos con respecto a la

---

<sup>13</sup> El término «regatón» es usado tradicionalmente en la Amazonía para referirse a los comerciantes minoristas que van de comunidad en comunidad, que frecuentemente son también habilitadores o patrones. (Nota del traductor).

distribución de bienes, así como una compensación por su trabajo en el caso de los productos orientados al mercado.

La mercadería que los patrones o regatones adelantan constituyen bienes de consumo altamente valorados por las comunidades: sal, ropa, municiones y baterías o pilas. A su vez, los patrones reclaman un «contrato» exclusivo para recibir los productos de la comunidad. En teoría, el establecimiento de relaciones monopólicas de habilitación prohíbe a los Urarina el establecimiento de relaciones comerciales con otros patrones. Sin embargo, en la práctica, los Urarina se hallan dispuestos a negociar con la competencia si es que los otros patrones les ofrecen mejores condiciones de intercambio, o si es que las relaciones existentes con sus patrones se deterioran. De hecho, los Urarina exploran constantemente nuevas posibilidades de relaciones de intercambio con otros patrones con la finalidad de maximizar los beneficios que obtienen a través de la habilitación.

La competencia entre patrones para acceder a la mano de obra Urarina refleja las tensiones políticas internas al interior de los clanes de las comunidades locales. En la sociedad Urarina, como en otras sociedades amazónicas, existe la obligación de los varones de trabajar por un período de tiempo indefinido para sus suegros o padres de la novia<sup>14</sup>. En este contexto, el establecimiento de nuevas relaciones de intercambio posibilita que los jóvenes más ambiciosos y sus familias puedan tener la oportunidad de independizarse en sus relaciones comerciales y por lo tanto mejorar su posición al ser considerados socialmente maduros. Si un joven soltero desea conseguir una mujer como esposa y establecer inmediatamente su nuevo hogar, puede arreglar un contrato por su cuenta con los patrones, además de cumplir sus

---

<sup>14</sup> Esta costumbre es conocida en la literatura antropológica con el término de «bride service» (Nota del traductor).

deberes con su futuro suegro. Es más, la búsqueda de nuevos contratos comerciales puede brindar la oportunidad a muchas familias jóvenes de independizarse y mudarse fuera de las comunidades donde mantienen lazos de afinidad.

Aunque no he podido encontrar ninguna prueba al respecto, una interpretación más plausible del argumento esgrimido por Carlos M. en su defensa – en el que acusaba a los hermanos T. de violación sexual –, podría ser que dichos hermanos T. estaban trabajando para el padre de la muchacha que supuestamente fue abusada. En el río Chambira es frecuente encontrar a jóvenes solteros, como los hermanos T., mudándose a comunidades donde ofrecen su mano de obra a los ancianos u hombres mayores como una forma de buscar o negociar futuras esposas. Si les aceptan como posibles esposos, los jóvenes solteros pueden incorporarse a los clanes de sus suegros, donde recibirán provisiones de las chacras de sus «novias» hasta que sus propias chacras puedan producir. Posiblemente el padre de la muchacha incorporó a los hermanos T. como parte de su red de asociados comerciales, con la perspectiva a futuro de que se puedan casar con su hija o hijas, o con alguna viuda u otra mujer dependiente dentro de su casa o familia. Sospecho, además, que el padre de la muchacha tenía un contrato de exclusividad con Carlos M., y que o bien tendría mucho que perder en su relación de crédito-deuda con él, o bien pensó que no tendría nada que ganar si se aliaba con el emergente líder comunal Santos V. en contra de Carlos M.

Jóvenes comerciantes como los hermanos T. se hallan en el sector de los menos poderosos en el contexto de las relaciones asimétricas de la habilitación, ya que su fuerza de trabajo es doblemente explotada: tanto por sus futuros suegros, como por los patrones. Sin embargo, no todos los comerciantes jóvenes se encuentran en la misma situación. Los roles de soltero, hijo casado y yerno implican cada uno un estatus diferente. En esta sociedad uxori-local buena parte del poder de un joven varón depende de la edad y posición de su esposa, y puede variar significativamente en el caso particular en que un joven se case con una viuda.

El hecho de que Carlos M. haya podido obligar a los tres jóvenes a trabajar en sus chacras durante 6 meses (o mientras duraba el ciclo del cultivo del arroz) indica claramente que los hermanos T. no poseían sus propias tierras de cultivo. Por lo tanto, resulta sumamente sospechoso – especialmente para alguien familiar con la política interna de los Urarina – el hecho de que hayan sido los hermanos T. quienes hayan interpuesto la denuncia contra Carlos M. Los hermanos T., en la medida en que eran jóvenes recién llegados a una comunidad que los había adoptado, difícilmente podían ser actores políticos bien situados. Como jóvenes, sin tierras, y solteros, viviendo en una comunidad en la que no tenían lazos fuertes de parentesco, resulta muy extraño que estos 3 muchachos hayan podido movilizar a un grupo de 15 personas hasta Iquitos para presentar una denuncia contra un patrón tan poderoso. Es más, en una sociedad en la cual las personas unidas por relaciones basadas en lazos de parentesco se apoyan y protegen mutuamente, el aislamiento de los hermanos T. indica un vínculo con familias poco poderosas de la región.

Investigando el caso con mayor detalle y profundidad, descubrí que el principal instigador de la demanda había sido Santos V. y no los hermanos T., como parecía a primera vista. Santos V. es un Urarina convertido al cristianismo evangélico, y que creció entre los misioneros, lejos de su comunidad y en buena medida alienado de sus paisanos Urarina. Posteriormente, Santos V. se desencantó de los evangélicos y decidió regresar a su río natal con la idea de organizar las comunidades Urarina en una federación étnica. Las aspiraciones políticas de Santos V. para los Urarina incluía, por supuesto, su elección como presidente de la federación. Sin embargo, no muchos Urarina se hallaban dispuestos a apoyar su candidatura. A lo largo de los años, Santos V. ha utilizado sus contactos al interior del movimiento indígena para «convertir» a las comunidades Urarina a la causa de la federación<sup>15</sup>. El problema radica en que este método de organización

---

<sup>15</sup> Las comunidades Urarina han rechazado constantemente «proyectos» de cooperación impuestos o contruidos artificialmente. Este rechazo se extiende a otras dimensiones de la organización social Urarina, y constituye una de las principales razones que ha generado la impresión común de considerar a la sociedad Urarina como aislada y autárquica.

jerárquica no concuerda con la política comunal «tradicional», y por lo tanto, los Urarina no han mostrado mayor interés en organizarse como federación. Sin contar algunos casos aislados, como la movilización contra Carlos M., Santos V. no ha podido fomentar un interés consistente para su proyecto político. Y aunque en los últimos 10 años él ha podido generar alianzas con grupos de varones y familias jóvenes, no ha encontrado el apoyo masivo que necesita para convertirse en el presidente de una federación que agrupe a las distintas comunidades Urarina<sup>16</sup>.

La fracasada intermediación política de Santos V. ejemplifica claramente los problemáticos aspectos en torno a la representación y al activismo que son tema de este artículo. El caso de Santos V. muestra la disyunción entre la retórica del movimiento indígena y la realidad local de la gente que este movimiento representa supuestamente. Es importante resaltar cómo a lo largo de los años Santos V. se iba apropiando del lenguaje de los líderes indígenas, sobre todo en el proceso de denuncia ante las autoridades civiles de los centros urbanos de Loreto. Sin embargo, la versión que Santos V. presenta contradice en muchos puntos a la forma en que la mayoría de comerciantes Urarina describen su situación. Para la mayoría, la habilitación es un sistema socio-económico que manejan con cierta familiaridad, y que por lo tanto, intentan manipular para su propio beneficio<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Como se ha indicado antes, los Urarina constituyen uno de los pueblos indígenas de la Amazonía que han tardado considerablemente en organizar una federación propia. (Nota del Traductor).

<sup>17</sup> Esta disyunción entre retórica y realidad resulta más evidente en el contexto del movimiento ambientalista. Los activistas indígenas estratégicamente presentan una imagen esencializada como «guardianes del bosque» para atraer simpatía y financiación para sus proyectos de desarrollo. Sin embargo, esta imagen que se vende de manejo ambiental muchas veces contradice el uso real que los pueblos indígenas de la Amazonía hacen de sus recursos naturales, y ha llevado, inevitablemente, a constantes fracasos en el diseño e implementación de proyectos conservacionistas.

## HABILITACIÓN, INTERCAMBIO Y MOVILIDAD SOCIAL

La producción de mercancías es un aspecto integral del sistema de habilitación. Arroz y madera suelen ser los productos comerciales más importantes que se producen en el río Chambira. El arroz – que es clave en el caso de la demanda contra Carlos M. – fue introducido en la región en los años ochenta, gracias al financiamiento con créditos de interés bajo ofrecidos por el gobierno a los pequeños agricultores con la finalidad de integrar zonas económicamente alejadas – como la del río Chambira – a la economía regional (Santos 1991; Chibnik 1994). Algunos patrones intrépidos, como Carlos M., trataron de asegurar el monopolio de la producción arrocería a través de un complejo proceso de «enamoramiento» con los jefes Urarina. Los patrones buscaban convencer a los Urarina de que establecer alianzas comerciales con ellos traería muchos beneficios para sus comunidades. Entre las medidas empleadas para este «cortejo» se podría mencionar la entrega de «regalos», la organización de fiestas, la creación de vínculos de compadrazgo, así como la astuta manipulación de las tensiones internas al interior de las comunidades. Además de prestar una atención simbólica a las figuras de autoridad tradicionales (jefes y chamanes), los patrones más astutos establecían regularmente contratos paralelos con los yernos más inquietos, los solteros más ambiciosos, y los jóvenes e inexpertos maridos abrumados por las demandas de sus secretamente envidiosas esposas.

Estas negociaciones semi-clandestinas con varones que ocupaban una posición secundaria o subordinada, generó una gran cantidad de conflictos locales, ya que los términos de estos contratos fluctúan incómodamente entre promesas de dote y gestos de endeudamiento. Los conflictos que surgen inevitablemente de los reclamos sobre la creación o cancelación de deudas se deben en gran medida a la ambigüedad de las promesas y de los acuerdos aceptados por ambas partes. La retórica de la habilitación presupone la formulación de promesas que ninguna de las partes puede, o espera, cumplir. Debido a la naturaleza furtiva de estas negociaciones, y al escaso poder de los jóvenes negociantes, no existe

ninguna garantía de que estos jóvenes puedan conseguir el apoyo necesario de facciones más poderosas – ya sea entre sus parientes o al interior de sus clanes– que les permita defender los términos acordados en los contratos.

Además de sus relaciones con redes sociales Urarina, algunos patrones, como Carlos M., también se hallan envueltos en una serie intrincada de relaciones con sus propios acreedores, como bancos, agencias cooperativas o mayoristas urbanos. Todo el sistema de habilitación depende en un constante y creciente flujo de deudas y crédito, que va generando una espiral de endeudamiento a lo largo de su paso por el río. Los patrones consideran que el comercio con «gente del bosque», como los Urarina, es altamente riesgoso. Los relatos populares que circulan en la región del Chambira sugieren que son los Urarina quienes tienen la última palabra (o quienes se ríen al último), ya que frecuentemente desaparecen en el monte dejando a los patrones con las manos vacías. Por ello, además de mantener relaciones amistosas con sus socios comerciales, los patrones tienen que controlar de cerca a sus peones Urarina. Para poder ejercer este control, los patrones necesitan cultivar una red de espías e informantes como medida de seguridad respecto a aquellos que se resisten a pagar sus «deudas». Estos métodos, típicos de la lucha contra-subversiva, se benefician de las tensiones existentes al interior de la comunidad para poder «marcar» las idas y venidas de los «indios» del patrón (Gow 1991). El conocimiento y la comprensión adecuada de la política intra-comunal o local constituye un requisito indispensable para asegurar la buena marcha de las relaciones comerciales entre los patrones y sus socios Urarina.

Cuando se les presiona a los Urarina sobre el tema de la cancelación de sus deudas, éstos responden que tales deudas sólo pueden ser suspendidas de manera temporal. La cancelación total sólo puede obtenerse, o bien huyendo, o bien eliminando al patrón por expulsión o asesinato. Tanto los jefes Urarina como los patrones han elaborado narraciones mitológicas sobre esta tensa, aunque simbiótica, relación entre ambos grupos. Para jactarse de su reputación como negociantes que no se detienen ante nada, los patrones les cuentan a sus socios Urarina «historias de guerra» en las que ellos se

enfrentan a envenenamientos y espíritus malignos del bosque con sus propios poderes sobrenaturales. A su vez, los jefes Urarina relatan a los patrones su propia versión de estas «historias de supervivencia» en las que, esta vez, son ellos quienes invocan sanciones sobrenaturales contra patrones codiciosos, y así poder robarles y distribuir sus mercancías entre su propia gente. Y aunque estas conversaciones suelen exagerarse más en medio de la borrachera, sin embargo, estas historias constituyen los límites normativos que, tanto los patrones como los jefes Urarina, establecen como términos aceptables para su relación de intercambio comercial.

Los Urarina poseen un repertorio de medidas «tradicionales» que pueden emplear contra patrones abusivos, como envenenamientos, el recurso a sanciones sobrenaturales o la vergüenza pública. Pero éstas no son las únicas acciones que los Urarina pueden tomar para disolver los vínculos de la habilitación. También es posible que algunos negociantes Urarina agraviados por sus patrones, recurran al sistema jurídico formal del Estado, como en el caso de Carlos M., para poder solucionar sus conflictos. En estos casos, el poder judicial puede brindar, sobre todo a los Urarina con menos poder, medios importantes, aunque subutilizados, para controlar a sus socios abusivos.

Los motivos que llevan a los Urarina a presentar denuncias contra patrones como Carlos M., no son inmediatamente evidentes, ya que no pretenden ni la expulsión de los patrones ni la revisión total del sistema de habilitación. Un análisis más detallado de quiénes son los litigantes en el caso contra Carlos M., revela que varios de los miembros de la comitiva de 15 personas, poseían múltiples motivos para participar en la denuncia contra el patrón. Un dato interesante es que, luego de este caso, varios de los demandantes han llegado a convertirse en jefes de sus comunidades. Muchos de ellos han podido, además, mantener su posición como jefes, gracias a su habilidad para enfrentar a unos patrones contra otros, o por lograr suspender sus contratos gracias al apoyo de las organizaciones indigenistas. Los litigantes que se enfrentaron contra Carlos M. en 1990, fueron los mismos que, después de todo, retomaron sus relaciones comerciales con él en 1993.



En el momento en que se hizo la denuncia, los 15 miembros de la comitiva intentaban demostrar su capacidad para manejar los asuntos económicos y políticos de sus comunidades como si fueran grandes y sofisticados negociantes. A través de su arduo periplo hasta Iquitos y el desafío a Carlos M. en su «propio terreno», los demandantes adquirieron un nuevo estatus como jefes dispuestos a luchar y a sacrificarse personalmente por su propia gente. Ellos han demostrado que no son únicamente «indios» fáciles de engañar, sino individuos informados sobre los derechos de su pueblo y dispuestos a luchar por ellos en caso de que estos sean violados. Estas características corresponden precisamente a las características que en el discurso y la oratoria política describen a un «gran jefe» Urarina, y que supone una combinación de cuotas precisas de magnanimidad, clientelismo y agresividad.

Debido a la relativa falta de poder de los Urarina al interior del movimiento indígena, estos intermediarios políticos emergentes no tienen la capacidad de proveer de bienes, servicios sociales o facilidades administrativas a sus bases. En cambio, los jefes Urarina obtienen buena parte de su prestigio al asegurar un flujo constante de mercancías en sus comunidades. Los patrones proveen los bienes de consumo necesarios y deseados por los Urarina, y los distintos clanes compiten entre sí para ver quién se queda con la mejor parte<sup>18</sup>. Por esta razón, los jefes Urarina terminan restableciendo relaciones comerciales con los patrones a los que han denunciado. En este sentido, la demanda interpuesta contra Carlos M. no pretendía eliminar los términos de la habilitación, ya que éstos son funcionales a la misma naturaleza faccional propia de la política local Urarina. Todas las formas de comercio o intercambio entre patrones y comuneros se hallan

---

<sup>18</sup> Esto no significa que la necesidad sea la única motivación para el intercambio de bienes manufacturados. La mayoría de etnografías sobre la Amazonía alude a la «demanda insistente» de bienes de consumo por parte de los pueblos indígenas. Según Hugh-Jones: «El 'consumismo' parece ser un rasgo típico de los indígenas amazónicos, [y]... merece una mayor documentación junto con los aspectos tradicionales de los que se preocupa la antropología, como... el parentesco, el mito. Sin embargo, en el texto principal de una monografía típica, la presencia y el impacto de los bienes foráneos constituye un extraño vacío.» (Hugh-Jones 1992: 43).

vinculadas con el trueque, intercambio y redistribución entre los mismos Urarina. De la misma manera, los criterios para definir la residencia o la política interna de los Urarina también está determinada por este flujo comercial externo. Al respecto, Hugh-Jones indica que:

*«un aspecto del valor... de los bienes manufacturados reside en las circunstancias de su adquisición... ya que... a través de las alianzas establecidas con los blancos, los indígenas pueden alterar significativamente los términos bajo los cuales realizan su comercio interno...»* (el énfasis es mío).

En efecto, el flujo externo de bienes determina – y muchas veces también complica – el control sobre los bienes distribuidos, las alianzas residenciales y el consumo de bienes de acuerdo a distinciones de género. Debido a la ausencia de una oferta constante de bienes de consumo, los mecanismos internos de distribución se dan bajo una presión constante e inevitable. Los testimonios presentados en el caso de Carlos M. aluden precisamente al tipo de consecuencias que puede tener la no aceptación de este tipo de relación comercial, y nos permite apreciar mejor el carácter contingente de las relaciones sociales de las que depende el buen funcionamiento del intercambio.

## CONCLUSIONES

En mi análisis del caso de Carlos M., he afirmado que las demandas legales de los Urarina surgen de la búsqueda de beneficios y de intereses personales, antes que por auténticos deseos de obtener «justicia» o retribución. Este acercamiento a los litigios y las relaciones de intercambio de los Urarina no deja mucho espacio para una normatividad establecida, ni tampoco para la irracionalidad. Tengo ciertos reparos en afirmar que todo litigio o intercambio está motivado solamente con vistas al beneficio propio o al cálculo estratégico. Sin embargo, existen tres elementos que sustentan el análisis de los procesos de litigio Urarina desde una teoría de «grupos de interés».

En primer lugar, un análisis desde esta perspectiva va más allá de las descripciones de la habilitación marcadas por la victimización, y nos permite situar a los negociantes o litigantes Urarina en un nivel de mayor igualdad respecto a sus patrones y antagonistas. Si bien es cierto que no me estoy refiriendo a la *paridad económica* de los intercambios, creo que el primer desafío crítico que hay que enfrentar para comprender el sistema de habilitación supone la superación del estereotipo que sitúa la relación entre indígenas y patrones bajo un «paradigma de polaridad» (Adorno 1992: 346). Esta crítica a una presentación entre indígena y patrón no implica la desaparición de las desigualdades *estructurales* entre indígenas y no-indígenas. Sin embargo, permite ver la interacción entre ambos grupos de una manera más específica – prestándole más atención al impacto de las «instancias de transacción» propias de la política de intrigas y de intereses de las sociedades «igualitarias», y por lo tanto, permite incluir la percepción de beneficios posibles, la conveniencia y la adquisición de prestigio, como elementos a tomar en cuenta por los indígenas en el proceso de negociación para determinar el intercambio con los patrones.

En segundo lugar, esta perspectiva de análisis incluye también el factor de las alianzas políticas. Las alianzas políticas que gente como Carlos M. o Santos V. han podido establecer tienen un carácter volátil, temporal y potencialmente conflictivo. Por lo tanto, la aplicación del análisis de grupos de interés al caso de Carlos M. permite reflejar de una manera más exacta la vida política en sociedades supuestamente igualitarias: una serie de conflictos y de acuerdos entre grupos más o menos transitorios y fragmentarios que se unen en torno a la defensa de intereses y objetivos que pretenden alcanzar. Debido a que la movilidad social se halla relacionada al intercambio, es preferible observar los «momentos» de transacción de los Urarina a través del prisma del análisis de las políticas de los grupos de interés y no a través de «modelos de análisis que ubican a la gente en situaciones fijas, siguiendo divisiones sociales más o menos establecidas» (Ünger 1986: 42).

Si bien es cierto que las relaciones políticas en sociedades «igualitarias» o en constante conflicto como la Urarina no corresponden a aquellas propias de las sociedades políticamente jerarquizadas; sin embargo, en éstas existe, de todas maneras, una acción política colectiva y multilateral. El caso de Carlos M. ejemplifica la manera cómo el sistema de habilitación incorpora, estructuralmente, a tantas personas como sea posible en redes de intercambio. Este caso ilustra, además, cómo las relaciones de intercambio entre los Urarina y los patrones se caracterizan por su multiplicidad, en el sentido clásico. Carlos M. no sólo es patrón sino también es teniente gobernador, escribano, y capataz de una comunidad entera, además de tener aliados y vínculos de compadrazgo con varios clanes. Esta multiplicidad de relaciones – anhelada fervientemente por los Urarina– explica, en parte, por qué los intentos de eliminar a los intermediarios generalmente no prosperan. Por su carácter episódico, la acción política concertada permite a las familias Urarina el establecimiento de términos diferenciados de intercambio con el patrón de acuerdo a cada individuo o clan.

En este sentido, la diferencia entre aquello que los litigantes Urarina pretendían obtener y lo que sus abogados recomendaban ilustra la tensión permanente y la compleja articulación que existe entre el paternalismo legal y la resistencia indígena. Sin embargo, reconozco que dudo en calificar como «resistencia» la reanudación de los intercambios comerciales entre los Urarina y los patrones, ya que esta manera de ver su capacidad para decisiones autónomas podría pecar de romántica o ingenua. He tratado de describir en este artículo, de la manera más fiel posible, la ausencia de una regulación preestablecida para el intercambio de mercancías en la Alta Amazonía, así como las formas en que los negociantes Urarina organizan sus relaciones de trabajo con la finalidad de satisfacer sus deseos y su demanda de bienes de consumo. La eliminación del sistema de habilitación supondría una inversión externa altamente costosa en términos de reorganización económica, esto a su vez supondría compromisos a largo plazo que permitirían proveer a la población Urarina de servicios sociales así como de programas de desarrollo. Este nivel de compromiso

y de locación de recursos que usualmente asumen las ONGs ecologistas internacionales o el Estado peruano, es muy improbable que ocurra en el caso de la cuenca del Chambira. De hecho, el rechazo del modelo cooperativo es la única alternativa lógica que tienen los Urarina, debido a las condiciones estructurales propias de la economía extractiva en la Amazonía.

Sin embargo, las quejas de los Urarina y la penosa situación de los hermanos T. fueron «aprovechadas» por los activistas pro-indígenas para desarrollar una gran campaña contra el sistema de habilitación. Los hermanos T. se convirtieron en «testigos estrella» entre los indigenistas, quienes buscaban atraer la atención pública sobre este tipo particular de discriminación y de explotación económica, recurriendo a una estrategia que combinaba la recaudación de fondos con litigios de impacto público. Indudablemente, los términos de intercambio entre los patrones y los Urarina son injustos. Pero al resaltar en este artículo cómo los Urarina deciden autónomamente la suspensión de los términos de la habilitación cuando estos se vuelven insostenibles, he pretendido examinar las soluciones que ellos mismos eligen para compensar estas relaciones de intercambio asimétricas. Esta realidad pone en cuestión la naturaleza problemática de soluciones uniformes y de pretensión universal como las cooperativas comerciales. En efecto, el análisis detallado del caso de Carlos M. permite entender con mayor claridad cómo los litigantes Urarina no se encuentran situados todos en una misma categoría estructural, ni que todos actúan de la misma manera en la búsqueda de soluciones para sus problemas.

A pesar de mi temor de estar presentando una visión romántica de la capacidad de gestión, autonomía y poder de los litigantes Urarina, el hecho mismo de su decisión consciente de no aceptar las opciones que se les ofrecía constituye un elemento de resistencia que merece ser analizado con más detenimiento. Mi intención, a lo largo del artículo, ha sido discutir las relaciones estratégicas que los pueblos indígenas establecen con el sistema legal, examinando sus propios intereses, muchas veces contradictorios entre

sí. La intención última de esta reflexión es motivar a los abogados y asesores legales para que discernan cuidadosamente sus presupuestos y motivaciones con respecto a sus clientes, muchas veces caracterizados por la victimización y el paternalismo. En mi opinión, este llamado al discernimiento que emerge de las demandas «subalternas», también pretende motivar una mayor responsabilidad frente a los clientes, y esperamos que también mejores resultados en su defensa y representación<sup>19</sup>.

Aunque he limitado mi discusión a las relaciones estratégicas de los litigantes Urarina con sus asesores legales indigenistas, el desafío programático sigue siendo único: cómo pueden los abogados integrar los diversos intereses de los litigantes Urarina y al mismo tiempo resolver las injusticias estructurales que afectan a sus comunidades. En este artículo he presentado las demandas y las soluciones planteadas por ambas partes, resaltando la perspectiva de sus actores más marginales, con la esperanza de que – desde su punto de vista – las estrategias, las políticas y los supuestos fundacionales del movimiento de defensa legal para los indígenas pueda ser analizado más cuidadosamente.

---

<sup>19</sup>

En el contexto de resistencia subalterna a los litigios en torno al matrimonio, Pathak y Rajan (1992) comentan cómo la aparente inconsistencia y falta de credibilidad de las opiniones de los clientes –a pesar de los consejos y recomendaciones de sus abogados– debe ser interpretada como el rechazo de éstos a ocupar una «posición de sujeción» que es la que precisamente les ofrecen sus asesores legales. Según Pathak y Rajan: «el discurso [legal] está marcado por una ideología de protección previamente asumida. Los argumentos proteccionistas son difíciles de evitar... y no siempre carecen de sinceridad... [Pero] la voluntad de poder contamina incluso las demandas más sinceras de protección. Existen múltiples formas de relación de dominación/subordinación que circulan bajo el término «protección»...».

**BIBLIOGRAFÍA**

ADORNO, ROLENA.

1992 «*Colonial Reform or Utopia? Guaman Poma's Empire of the Four Parts of the World*», en R. Jara et al. (eds.) **Amerindian Images and the Legacy of Columbus**. Minnesota: University of Minnesota Press.

BARCLAY, FREDERICA.

1989 **La Colonia del Perené: Capital Inglés y Economía Cafetalera en la Configuración de la Región de Chanchamayo**. Iquitos: CETA.

BENAVIDES, MARGARITA.

1996 «*Amazon Indigenous Peoples: New Challenges for Political Participation and Sustainable Development*», en: **Cultural Survival Quarterly**, 20 (3).

BODLEY, J.

1973 «*Deferred Exchange Among the Campa Indians*», en: **Anthropos**, (68): 589-596.

CASEMENT, R.

1912 «*Correspondence Respecting the Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo Districts*», **House of Commons Sessional Papers**, 68: 1-65.

CHEVALIER, JACQUES.

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

CHIBNIK, MICHAEL.

1994 **Risky Rivers: The Economics and Politics of Floodplain Farming in Amazonia**. Tucson: University of Arizona Press.

CHIRIF, ALBERTO & CARLOS MORA.

1977 **Atlas de Comunidades Nativas**. Lima: SINAMOS.

CLASTRES, PIERRE.

1987 **Society Against the State**. New York: Zone Books.

CLAY, JASON.

1988 *Indigenous Peoples and Tropical Forests: Models of Land Use and Management from Latin America*. Cambridge: **Cultural Survival Report 27**.

CLAY, JASON & C. CLEMENT.

1993 *Selected Species and Strategies to Enhance Income Generation from Amazonian Forests*. **FAO Forestry Working Paper**. Roma: FAO.

COHEN, ABNER.

1969 **Custom and Politics in Urban Africa**. Berkeley: University of California Press.

CONKLIN, BETH & LAURA GRAHAM.

1995 «*The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics*», en: **American Anthropologist**, 97 (4): 704.

COOMES, OLIVER & B. BARHAM.

1994 «*The Amazon Rubber Boom: Labor Control, Resistance, and Failed Plantation Development Revisited*», en: **Hispanic American Historical Review**, 74: 2.

COOMES, OLIVER.

1994 «*Wild Rubber: Industrial Organisation and the Microeconomics of Extraction During the Amazon Rubber Boom (1860-1920)*», en: **Journal of Latin American Studies**, 26: 37-72.

DEAN, BARTHOLOMEW.

1995 «Múltiples regímenes de valor: Intercambio desigual y la circulación de bienes intercambiables de fibra de palmera entre los Urarina», **Amazonía Peruana**, 12 (25) : 75-118.



DEAN, BARTHOLOMEW.

1995 «*Forbidden Fruit: Infidelity, Affinity and Brideservice Among the Urarina of Peruvian Amazonia*», en: **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 1 (1).

GARCÍA-SAYÁN, DIEGO.

1987 **Derechos Humanos y Servicios Legales en el Campo**. Lima: Comisión Andina de Juristas.

GONZÁLEZ, MICHAEL.

1985 **Plantation Agriculture and Social Control in Northern Peru, 1875-1933**. Austin: University of Texas Press.

GOW, PETER.

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

HARDENBURG, WILLIAM E.

1912 **The Putumayo: The Devil's Paradise**. London: T. Fisher Unwin.

HUGH-JONES, STEPHEN.

1992 «*Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia*», en: Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones (eds.) **Barter, Exchange, and Value**. Cambridge: Cambridge University Press.

LANGER, ERIC.

1986 «*Debt Peonage and Paternalism in Latin America*» en: **Journal of Peasant Studies**, 13 (2): 121-127.

MURATORIO, BLANCA.

1850-1950 **Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo**. Quito: Abya-Yala.

OBEREM, UDO.

1974 *Trade and Trade Goods in the Ecuadorian Montaña*, en: P.Lyon (ed). **Native South Americans, Ethnology of the Least Known Continent**. Boston: Little & Brown.

PATHAK, ZAKIA & RAJESWARI RAJAN.

1992 *Shabbano* en: Judith Butler & Joan Scott (eds). **Feminists Theorize the Political**. New York: Routledge Press.

REID, B.L.

1976 **The Lives of Roger Casement**. New Haven: Yale University Press.

SANTOS, FERNANDO.

1991 *Frentes económicos, espacios regionales, y fronteras capitalistas en la Amazonía* en: F, Santos y F, Barclay *et al.* (eds.) **Amazonía 1940-1990: El Extravío de una Ilusión**. Lima: Terra Nuova – CISEPA/PUCP.

SCOTT, JAMES.

1985 **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**. New Haven: Yale University Press.

TAUSSIG, MICHAEL.

1987 **Shamanism, Colonialism and the Wild Man**. Chicago: University of Chicago Press.

THOMAS, NICHOLAS.

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

TURNER, TERENCE.

1993 *The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis: The Example of the Kayapó of the Brazilian Amazon* en: **Perspectives in Biology and Medicine**, 36 (3): 526-545.

UNGER, ROBERTO.

1986 **The Critical Legal Studies Movement**. Cambridge: Harvard University Press.

VARGAS LLOSA, MARIO.

1968 **La Casa Verde**. Barcelona: Seix Barral.

# APROXIMACIÓN AL REGLAMENTO INTERNO DE LAS COMUNIDADES NATIVAS AGUARUNA DEL ALTO MAYO: LA CODIFICACIÓN DEL DERECHO CONSUECUDINARIO

Connie Gálvez Revollar<sup>1</sup>

**E**n este trabajo, la autora realiza un análisis crítico al Reglamento Interno de las Comunidades Nativas Aguaruna del Alto Mayo desde lo que revela y que oculta, su utilidad y desventajas para la judicatura y para los propios indígenas, su relación con los DD HH y finalmente una confrontación con la propia realidad que vive esta población.

**I**n this study, the author presents a critical analysis of the Internal Rules of the Aguaruna native communities of the upper Mayo river, what they reveal and what they hide, their usefulness and disadvantages for judicial matters and for the natives themselves, their relationship with human rights and finally a confrontation with the actual lives of these people.

---

<sup>1</sup> Abogada. Investigadora del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP.

*Hasta hoy nunca lo habíamos puesto por escrito. No era necesario porque estas enseñanzas estaban muy marcadas en cada uno de nosotros. Pero los tiempos han cambiado. Ahora queremos hacerlo para que las nuevas generaciones, nuestros hijos y nuestros nietos no se olviden de nuestra tradición, nuestra propia manera de solucionar conflictos y vivir juntos sin avergonzarnos de nuestra cultura.*

José Katip Alluy

La Constitución Política de 1993 le dio rango constitucional al derecho consuetudinario de los pueblos indígenas y a sus autoridades de administración de justicia. Para el pueblo indígena aguaruna del Alto Mayo, ello implicaba reconocer su cultura, tradiciones, costumbres, instituciones y el modo propio de administración de justicia. Mucho antes del reconocimiento constitucional, la Organización Aguaruna del Alto Mayo (OAAM) creada en 1982 por nueve comunidades tenía como uno de sus fines estatutarios *«fortalecer y cuidar la supervivencia de sus valores, costumbres y tradiciones que conllevan a robustecer su unidad y solidaridad como grupo nativo»*. El trabajo llevó más de 10 años y finalmente concluyó con la redacción del Reglamento Interno de las Comunidades Nativas del Alto Mayo.<sup>2</sup> Dicho Reglamento está dividido en dos grandes partes I) Organización de la comunidad nativa; II) Administración de justicia. Desde un principio la intención de sus directivos fue que todas las comunidades del Alto Mayo lo adoptaran como Reglamento Interno, por este motivo algunas comunidades *mostraron disconformidad con las pretensiones «universalistas» de la OAAM* aduciendo que estaba vulnerando la autonomía comunal y creando divisiones al

---

<sup>2</sup> El Reglamento Interno de los Aguaruna del Alto Mayo fue publicado en junio de 1999, fue desarrollado por OAAM, la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), por la comisión AJUTAP, con la asesoría legal de la Asociación Peruana de Negociación, Arbitraje y Conflicto (APENAC) y el CAAAP. El Reglamento fue impulsado y aprobado por la OAAM y se espera que cada comunidad miembro de la misma lo apruebe por Asamblea Comunal. El Reglamento expresa que cada comunidad puede adaptar el mismo a su realidad.

interior de las mismas. Otro asunto que ha creado controversia entre las autoridades comunales del Alto Mayo es que el Reglamento aparentemente habría expresado la realidad comunal de Bajo Naranjillo, comunidad modelo y sede de la OAAM. Para algunos líderes, el Reglamento también ha creado conflictos al institucionalizar al coordinador del clan como administrador de justicia desde que no todas las comunidades reconocen siquiera el clan. Su aplicación tampoco ha sido la esperada, algunos líderes afirman que *«sigue siendo un documento conocido y utilizado sólo por aquellos que ejercen o han ejercido algún cargo o autoridad»* reflejando la experiencia e intereses de un sector de los Aguaruna.

Ante la acusación de injerencia a la autonomía comunal un líder de la OAAM explicaba que el Reglamento:

*«... es un importante intento de unificar normatividades dispersas que evitan el diálogo y la coordinación entre los Aguaruna ... su objetivo es sentar principios y temas básicos que deben contemplar todos los estatutos respetando la autonomía comunales»* (Jorge Sarasara).

A pesar de las objeciones al Reglamento, hoy en día se le reconoce como un importante avance de los Aguaruna y como un instrumento de defensa para solucionar problemas graves que aquejan a las comunidades. Durante los talleres en que los líderes revisaban los límites y alcances del Reglamento se advirtió que éste no estaba preparado para los temas cruciales y que por ello persisten los problemas: *«El Reglamento no tiene normas buenas y no hay sanciones buenas»*. Así, al parecer, el excesivo poder de algunos jefes estaría favorecido por el vacío del Reglamento para sancionar al temperamento autocrático. Lo mismo se cree respecto a la pérdida de la identidad y cultura aguaruna:

*«el Reglamento favorece los matrimonios con mestizos porque no están prohibidos y favorece la entrada de mestizos porque también permite que cualquier comunero arriende sus tierras sin permiso»*.

En otras comunidades el problema era el debilitamiento de la figura del jefe como autoridad centralizada:

*«la falta de reconocimiento de los jefes por los comuneros es por muchas cosas: cuando son muy jóvenes, sin experiencia, cuando no cuentan con un fondo para sus actividades, ¿quién les va a hacer caso?»*

Hoy por hoy los comuneros no se sienten obligados a contribuir con el fondo de la comunidad o a cumplir con las faenas, *«no existen sanciones a los que no cumplen con el fondo de la comunidad, el Reglamento no dice nada».*

Algunos líderes opinaron que para que los órganos de la comunidad asuman sus obligaciones era necesario dotarlos de mayor reglamentación y mayor poder en los estatutos. Los temas que exigen regulación por todas las comunidades son los regímenes de contratación frente a terceros; arrendamiento de tierras; derecho de la familia específicamente las uniones con no-Aguaruna; la regulación de los anexos de la comunidad que en la mayoría de veces desconocen el gobierno de la comunidad mayor; el acceso a los colonos o mestizos; y normas que ayuden a modernizar a los órganos de gobierno comunal para que no se aparten de la democracia participativa. La aspiración es modernizar y actualizar el Reglamento para convertirlo en un instrumento de defensa común.<sup>3</sup>

Un líder fundador de la OAAM señaló que muchos de los males actuales se debían a la ley de comunidades nativas N° 22175 que creó a una Junta Directiva con poderes excesivos: *«...existe la necesidad de adecuar los estatutos a la complejidad de los pueblos, para ello debe abandonarse los moldes impuestos por Velasco Alvarado en 1974».* (Noé Cahuaza). En las comunidades del Alto

---

<sup>3</sup> Patricia Urteaga Crovetto realizó un trabajo de campo en los meses de agosto y setiembre de 1991 en Alto Mayo, específicamente en la Comunidad Nativa de Bajo Naranjillo: «La conceptualización de los Derechos Humanos y la identidad cultural en el grupo étnico aguaruna». Existiendo escasos estudios etnojurídicos sobre el tema, el suyo constituye un valioso aporte que fue el trabajo base para el trabajo realizado luego por el C.AAAP usando la metodología de la encuesta y el uso de informantes en julio del 2000.

Mayo, la Junta Directiva (encabezada por el jefe) tiene a su cargo la administración comunal y la administración de justicia, los líderes reconocen que la falta de fondos es parte del problema del debilitamiento de la autoridad pero también está el hecho de la falta de capacidad y de habilidad de quien es jefe. No todo jefe puede ser administrador y juez a la vez porque para eso hay que estar preparado y tener experiencia, la mayoría opina que:

*«Hay que democratizar y descentralizar el poder comunal porque en la realidad en muchas comunidades los directivos están por encima de las asambleas, mas todavía cuando las asambleas están pintadas».*

El gobernador indígena de Awajún reconoció la inoperancia de un sistema de gobierno y de administración de justicia impuesto a los pueblos indígenas *«los apus deben dedicarse sólo a la administración de la comunidad y el juez nativo a la administración de justicia»*. El problema es que para los indígenas, la ley de Velasco sigue siendo nueva y las autoridades siguen queriendo adaptar sus gobiernos bajo sus normas que hoy por hoy no son suficientes pero es la ley.

A mediados del año 2001 y como parte de un proyecto institucional, el CAAAP realizó un diagnóstico sobre resolución de conflictos en Alto Mayo utilizando el método de la encuesta y el uso de informantes. La finalidad era corroborar mediante indicadores la aculturación del sistema jurídico aguaruna; la activación y dinamicidad del sistema segmentario de resolución de conflictos debido a que el Reglamento minimizaba su competencia a la resolución de conflictos familiares; observar el tipo de relación y la legitimidad que mantienen las autoridades de familia frente a las autoridades comunales; comprobar si el sistema de sanciones colisiona con los Derechos Humanos a propósito que el Reglamento erige al jefe como el vigilante de los derechos fundamentales de la persona; comprobar si las autoridades conocen, resuelven y sancionan hechos considerados delitos para el sistema nacional, esto porque el Reglamento expresamente renuncia a administrar justicia en los casos tipificados como delitos para el sistema nacional; y conocer las atribuciones y competencias del juez indígena del Alto Mayo a propósito que el Reglamento norma su competencia.



Lo que sigue es un análisis crítico, hasta donde es posible, al Reglamento Interno de las Comunidades Nativas Aguaruna del Alto Mayo desde lo que revela y lo que oculta. Su utilidad y desventajas para la judicatura y para los propios indígenas, su relación con los DD HH y finalmente una confrontación con la realidad pues:

*«Sólo el estudio de casos concretos de resolución de conflictos puede advertirnos sobre la contradicción de la norma enunciada formalmente, y el funcionamiento real de una sociedad»* (Stavenhagen, 1990).

## **ESTRUCTURA SOCIAL DE LOS AGUARUNA DEL ALTO MAYO**

Las comunidades Aguaruna del Alto Mayo pertenecen a la familia etnolingüística jíbaro, sus primeros pobladores llegaron del Marañón aproximadamente hace poco más de un siglo, unos en busca de tierra y recursos y otros huyendo de las guerras intertribales con otros grupos jíbaro de la etnia Huambisa. Actualmente existen 13 comunidades en el Alto Mayo y según el censo de 1993 la población estimada es de 2,340 personas. La estructura social de los Aguaruna se distingue por sexo, edad y procedencia social. Hoy el prestigio y poder acompaña a los Aguaruna del Alto Mayo provenientes de los primeros pobladores o naturales. Existe una distinción muy marcada entre la generación de los naturales y los Aguaruna que migraron a partir de la década de los 70' procedentes del Marañón.

En las comunidades de Alto Mayo existen básicamente dos clases de comuneros: Los titulares o naturales y su generación y los subtitulares que son los que no pertenecen a la familia de un titular usufructuario y que generalmente son Aguaruna procedentes del Marañón. Los titulares, jefes de familia, tienen grandes extensiones de tierra y el derecho que tienen sobre ellas es un tipo de usufructo permanente que en la práctica tiene todos los beneficios de la propiedad. La asamblea no puede decidir sobre las tierras de un titular, sólo puede disponer de las extensiones de tierras

libres para ser usadas por otros comuneros. Los titulares, como en el caso de la comunidad de Bajo Naranjillo, reciben rentas por el alquiler de sus tierras a indígenas y no indígenas siendo el arrendamiento de tierras no sólo parte importante de la economía de estas familias sino también fuente permanente de conflictos. El acaparamiento y escasez de tierra expulsa a los indígenas por fuera del territorio comunal. Para algunos informantes:

*«El que exista titulares con privilegios sobre la tierra hace imposible que la distribución de tierras de la comunidad se realice equitativamente de acuerdo a la población y al territorio».*

En Alto Mayo la reforma agraria que creó la figura del jefe no aceleró el proceso de deslegitimación de las autoridades tradicionales, sólo impuso una expresión más de las alianzas de las familias. En algunas comunidades las familias han logrado institucionalizar un poder paralelo al del jefe lo que para algunos crea división y refleja parte de un pasado que se debe superar para el desarrollo de la comunidad: *«no debe existir el clan familiar porque crea división entre comuneros».*

## SISTEMAS MÚLTIPLES DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

El Reglamento reconoce cuatro niveles de resolución de conflictos: a) la familia; b) el clan familiar; c) la junta directiva comunal; d) el juez de paz aguaruna. La norma exige, dependiendo del caso, agotar los niveles antes de poder solicitar la intervención de la otra (art. 46). Será considerada falta grave el hecho de iniciar indebidamente un proceso ante el Poder Judicial, en vez de utilizar previamente las instancias comunales (art. 74, inc. d).

La familia es un nivel primario de resolución de conflictos muy dinámico y aunque el conflicto no sea resuelto allí, la solución de otra autoridad indígena no puede pasar por alto sus intereses. Como fuere de resolución, se activa y se constituye en el momento en que uno de sus miembros es involucrado en una controversia o conflicto, la importancia de la

familia es tal que el jefe de la comunidad y hasta el juez de paz conocen un caso a ruego de ella y por derivación. Por el contrario de lo que establece el Reglamento, los sistemas de resolución de conflictos no son rígidos ni autónomos, operan de manera coordinada y fluida, pudiendo los contrarios bajar o subir de nivel y hasta salir de él. Incluso y dependiendo del conflicto las autoridades resuelven conjuntamente incluyendo a otras autoridades y líderes como el gobernador del distrito de Awajún. Sobre el prestigio y dinamicidad del sistema segmentario todo depende de la habilidad y capacidad de quien es la autoridad.

El Reglamento enuncia que las autoridades de administración de justicia son eminentemente conciliadoras (art. 48), dando la impresión de estar impedidas de imponer un acuerdo o una sanción; asimismo indica que sólo la autoridad puede establecer normas de conducta e imponer sanciones según las «leyes» y el Reglamento (art. 49) y especifica que los casos no contemplados en el Reglamento serán resueltos en armonía con los principios y normas consuetudinarias (art. 53). Dichos principios no se enuncian salvo el carácter eminentemente conciliador de la justicia aguaruna que consiste en la búsqueda de un acuerdo que se hace de formas muy propias.

Algunas comunidades del Alto Mayo cuestionan el hecho que en la ley N° 22175 de 1978 se reconozca al jefe con poder para administrar, gobernar y administrar justicia, pues se reconoce que es difícil encontrar alguien con el tiempo y experiencia para cumplir con esos mandatos, la disfunción se hace muy notoria cuando el que ocupa el cargo de jefe es alguien muy joven, eso en sí es fuente de tensión entre los comuneros por lo que se han pensado en dos salidas: 1) reconocer a otra autoridad distinta del jefe para administrar justicia dentro de la Junta Directiva; 2) que sea el juez de paz aguaruna quien administre justicia.

## LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA DEL SISTEMA SEGMENTARIO DESDE EL REGLAMENTO

Es evidente que el sistema de parentesco juega un rol muy importante como sistema de control y resolución de conflictos en la cultura aguaruna, el hecho que se reconozcan autoridades de administración de justicia naturales a la familia como el jefe de la familia y el coordinador del clan paralelos al poder central es una evidencia. No obstante, quizás por su complejidad en su interacción con otros sistemas de control social y su extraordinaria flexibilidad y dinamicidad, el Reglamento «lo opaca» frente a la administración de justicia de las autoridades comunales: el jefe y el juez de paz aguaruna. El Reglamento no reconoce la administración de justicia del sistema de parentesco consanguíneo o político al menos tal como existe, lo que hace es regularlo y supeditarlo al conocimiento de los casos considerados menos graves, y obliga al coordinador de clan a derivar un conflicto familiar a las otras autoridades cuando es considerado grave para el Reglamento. La regulación en la práctica no ha sido posible, la familia se involucra en todos los conflictos que involucren a cualquiera de sus miembros. La mayoría de los coordinadores de clan entrevistados no toma en cuenta lo que dice el Reglamento y afirman que «*todo se hace según la costumbre*».

### EL JEFE Y EL JUEZ DE PAZ

El jefe debe:

*«Procurar la solución de los problemas de la comunidad, intentando la conciliación entre las partes. En caso de no lograr la conciliación dará parte al Juez de Paz aguaruna»* (art. 4, inciso f).

Esto parece rígido, da la impresión que la única instancia que puede imponer un acuerdo o solución es el juez de paz aguaruna. El Reglamento también prohíbe al jefe resolver delitos pero en la práctica conoce e investiga casos de asesinato, brujería y robos junto a otras autoridades. Cuando están involucrados no indígenas pueden reunirse las autoridades de la familia, las

comunales, de la OAAM, el fiscal, el juez de paz, la policía, el gobernador, etc. Todo depende del grado de afinidad y de confianza: «Entre nosotros resolvemos».

En el Reglamento, la justicia de paz es considerada cuarta instancia (art. 46, d). Los pleitistas deben acudir ante él con el acta del jefe de la comunidad remitiéndole el caso. El juez afirmó que los Aguaruna no respetan la jerarquía de las autoridades ni cumplen con acudir a instancias previas, pero todos respetan a la autoridad de la familia. Según el juez la justicia de paz «trata de realizar acciones justas a favor de cualquier individuo», se basa en el «arreglo», eso hace que se cumplan los acuerdos a falta de medios coactivos. Dependiendo del conflicto y los intereses en juego puede imponer una solución y/o sanción. El juez afirma que no resuelve delitos aunque sí los investiga para las autoridades estatales. Las sanciones más usadas en su justicia son: Llamada de atención, multa, trabajos comunales, calabozo, confiscación de bienes, reparación civil.

El juez trata de buscar acuerdos entre las leyes Aguaruna y las del Estado cuando hay mestizos implicados, reconoce que existe muchos conflictos por el alquiler de tierras:

*«los Aguaruna arriendan sus chacras a campesinos y a mestizos y hacen un acuerdo verbal. Para el indígena la palabra es la palabra, para el mestizo hay papel y se aprovechan».*

En ese caso yo aplico el Reglamento (art.93) que dice:

*El arrendatario de tierras de un comunero no podrá alegar la pérdida, hurto o robo de los instrumentos y productos de la chacra para dejar de cumplir sus obligaciones contractuales. En caso contrario se le aplica una sanción grave». «Yo tendría que aplicar esta norma pero los mestizos exigen el Código Civil. Entonces debo buscar una solución justa.»*

El juez sabe que no tiene competencia ni por el Reglamento aguaruna ni por las leyes del Estado para resolver delitos «pero si el agresor y la víctima se ponen de acuerdo no veo problema, la justicia indígena sólo se limita cuando hay muerte».

## LOS DERECHOS DE LA FAMILIA

El Reglamento no indica la clasificación del sistema de parentesco aguaruna que antiguamente perteneció al dravídico que hoy está en retirada incluso en el Marañón. El levirato también dejó de ser la regla. En la actualidad, los Aguaruna presentan una regla de descendencia bilateral, en que se reconoce como cualitativamente iguales las relaciones del lado del padre como del lado de la madre. En este sistema, el grupo está constituido por todas las personas con las que el individuo establece un vínculo genealógico, parentela cognática egocentrada, constituida por la combinación de las redes de parientes del padre y de la madre del individuo.<sup>4</sup> El cónyuge no es parte de la familia por el hecho de casarse a menos que sea pariente. Una carencia sentida sobre todo por las mujeres entrevistadas es que el Reglamento no detalla sus derechos en temas como: herencia, tenencia de los hijos, separación, reglas de endogamia/exogamia, la obligación e intercambios afines, obligación entre los esposos, obligaciones e intercambios consanguíneos, distribución de bienes. En la percepción de ellas su situación mejoraría si estuvieran escritos.

## REGLAS PARA CONTRAER MATRIMONIO

El Reglamento no impone el matrimonio tradicional, ahora lo importante parece ser sólo la edad (arts. 55 y 56). Todavía ciertas familias buscan el matrimonio con primos cruzados para que la familia no se pierda quedando las mujeres dentro de su familia y logrando mantener los bienes. Según un informante, el matrimonio tradicional sigue siendo más conveniente para la mujer que siempre será protegida por la familia y no perderá sus bienes. Inclusive los acuerdos no eran tan desventajosos para la mujer y sus hijos porque todos estaban emparentados. En el Marañón el sistema dravídico también está de retirada, esto ha sido posible porque no hay reglas endogámicas, para un

<sup>4</sup> Amazonía Peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas, 1997: 75.

informante *«el matrimonio actual no está funcionando porque hay muchos divorcios y abandono porque no hay afinidad»*.<sup>5</sup>

Antiguamente, las mujeres no tomaban decisiones al interior de la familia, los padres decidían con quien debía casarse, hoy el Reglamento proscribe el matrimonio forzoso (arts. 54 y 56). La menstruación era un modo normal de conocer que una niña se convertía en mujer porque podía concebir y era apta para ser esposa, en esos momentos la mamá iniciaba su preparación para ser esposa aunque a ella no le gustara su futuro esposo, así era la tradición. El hombre pasaba un largo tiempo de preparación, tenía que haber tenido «visión», tenía que haber soñado con una buena vida en familia y saber cómo participar en una guerra.

*«... a no todos les llegaba la visión, algunos no podían, otros no querían, por eso se hacían más adultos y habían hombres que demoraban hasta los 30, 35 o 40 años y se casaban con unas niñas».*

Esto explica la diferencia de edad que tanto espantaba a los occidentales. Otros hombres no tenían jamás la visión y permanecían sin esposa toda su vida. Estos hombres eran considerados cobardes y en épocas de conflictos se quedaban con las mujeres trabajando en la chacra, las acompañaban para hacer masato para los hombres que regresaban de la guerra, eran muy mal vistos y no podían participar en nada. Esto es parte del pasado y muchos jóvenes Aguaruna sonrían al escuchar los relatos de sus antepasados. El cambio cultural ha relajado las exigencias del matrimonio tradicional y ahora.

*«Para contraer matrimonio los hijos toman las decisiones sujetándose a las leyes nacionales, no les importa que es lo que han logrado y tienen a los 18*

---

<sup>5</sup> La información vertida sobre la familia se debe además de las informantes de Bajo Naranjillo, a Isaac Paz Suikai, aguaruna de la comunidad de Nazaret del Marañon, que en la mayor de las veces ha hecho mucho más que describir reglas dándoles un contenido social y un sentido crítico a la vida de la familia aguaruna.

*años, lo importante para ellos es ser ciudadanos aunque no estén preparados para nada» (Isaac Paz Suikai).*

Para nuestro informante es lamentable que no se exija ninguna condición a los jóvenes Aguaruna para casarse como tener estudios, profesión o alguna propiedad:

*«Hay casamientos prematuros, muchos hijos de gente joven está aumentando la dificultad de mantenimiento de la comunidad, los espacios de tierras se reducen, hay jóvenes en actividades ilícitas que incluyen la prostitución».*

## UNIONES CON MENORES DE 14 AÑOS

Entre los aguaruna, muchas mujeres de 14 o menos años tienen relaciones sexuales con sus parejas o futuros esposos de manera voluntaria, esto es parte de las convenciones sexuales. Sin embargo, el Reglamento criminaliza las relaciones sexuales con una persona menor de 14 años (art. 62 inc.i) copiando la prohibición del sistema penal. Así las uniones con una menor constituirían delito. En la práctica, las familias pueden favorecer las uniones con la hija menor de 14 años siempre que resulte ventajosa para ella y su familia, de no resultar ventajosa siempre podrán usar la amenaza de la denuncia ante el Poder Judicial.

## MATRIMONIOS CON NO- AGUARUNA

Urteaga afirmaba que *«la regla es casarse con Aguaruna, permitiendo en pocos casos los matrimonios con mestizos»* (1991: 143). Hoy no existe la prohibición de matrimonios con mestizos aunque un sector de líderes cree que es el mejor camino para evitar la pérdida de identidad cultural. El Reglamento permite el matrimonio con no-Aguaruna (arts. 54 y 57), las condiciones de tal alianza es que el mestizo mantenga y respete la costumbre aguaruna y renuncie a los derechos sobre la tierra. Una mujer de la comunidad de Bajo Naranjillo aseguró que:



*«Cuando un hombre aguaruna se casa con una mestiza, ella no tiene ningún derecho mientras que no lo autorice su pareja y la familia de él. Una mujer aguaruna que se case con un mestizo, es peor, porque si él no participa activamente por el bien de su comunidad lo miran mal, hablan de esa persona, pero si vive fuera de la comunidad no; pero no tiene ningún derecho sobre las cosas o tierra de ella que tiene por herencia de su padre porque los padres dan tierra a los hijos que se casan. Si el mestizo se porta mal lo expulsan de la comunidad y no tiene ningún derecho a reclamar ni por sus hijos.»<sup>6</sup>*

## MONOGAMIA

La monogamia, relación matrimonial con una sola pareja es a lo que aspira el Reglamento: *«El matrimonio con una sola esposa es fundamental para garantizar la vida y la mejor administración del hogar»* (art. 57). La poligamia se admite si la primera esposa lo permite, de lo contrario es considerado por ella como «adulterio» pudiendo exigir sanciones como solicitar la separación o la aplicación de una sanción grave (arts. 86 y 87). La monogamia es expresión de la aculturación pero también de las nuevas condiciones de vida de los Aguaruna. Un hombre que tiene varias esposas debe estar en la capacidad de mantenerlas, hoy es muy difícil por las escasez de recursos. Un informante nos indicó que la costumbre persiste en los más tradicionales. Más de una mujer nos aseguró que los hombres no reciben ninguna sanción cuando deciden iniciar otra relación sin el consentimiento de la primera esposa.

## ADULTERIO

El tema del adulterio no es ligero, generalmente la infidelidad trae aparejado un potencial suicidio, para lo que el Reglamento está preparado

---

<sup>6</sup> Informante: María Esquén Ravines, Bajo Naranjillo 10 de enero del 2000.

indicando que la autoridad, que no debe ser la de la familia, impondrá una sanción grave al que se le compruebe responsabilidad en el suicidio (art. 89). Antiguamente el adulterio era sancionado con el *katsubau* o corte del cuero cabelludo, esta costumbre ha desaparecido y también está prohibida. De ocurrir ocasionando lesiones graves, se sanciona con dar parte a la Policía, y si ocasiona lesiones leves se impondrá una sanción grave al infractor (art. 89). Según una informante, en caso de adulterio la sanción sólo es para la mujer nunca para el hombre, quien la mayor de las veces siendo el adúltero exige sus derechos sobre la tierra y sus hijos.

Los problemas de pareja son los de mayor incidencia. Los problemas más graves que enfrenta la familia aguaruna están relacionados con la separación de parejas y la infidelidad por sus consecuencias en las familias. A pesar de lo que norma el Reglamento (art. 86), algunos esposos sin respetar la opinión o anuencia de la primera esposa toman a otra mujer cometiendo adulterio y esto es tolerado por las autoridades, lo que acrecienta el conflicto. Una mujer nos contó que fue abandonada por su marido a causa de otra mujer, pero ni ella ni sus hijos, recibieron lo que les correspondía según las leyes Aguaruna. Incluso, la familia del marido adúltero la expulsó del clan y puede lograr expulsarla hasta de la comunidad, porque ella no es originaria del lugar, su inminente expulsión es tolerada por las autoridades para evitar la posible represalia de la familia de la primera mujer si ella decide suicidarse.

## SEPARACIÓN DE CUERPOS Y SEPARACIÓN DEFINITIVA

Para la separación de cuerpos, el Reglamento no señala que derechos y deberes se terminan o se suspenden. Para que proceda debe haber mutuo consentimiento y nadie puede fundar su pedido en hecho propio (art. 59). Para la separación definitiva se requiere consenso de ambos y el jefe es quien determina el régimen de los niños, alimentación y distribución de bienes según la costumbre (art. 60). El Reglamento no da salida, da la impresión que separarse definitivamente es muy difícil pues requiere el consenso de ambos. En la práctica sólo se abandona el hogar. En la revisión

al Reglamento que hacíamos con los líderes y autoridades Aguaruna, las mujeres dejaron sentir su enojo por la ambigüedad y vacío de éste sobre los derechos de la mujer en caso de separación y divorcio. A pesar de las leyes consuetudinarias que pueden favorecer a la mujer, decide el prestigio, el poder de las familias y el hecho de ser hombre o mujer.

Las mujeres Aguaruna se han apropiado de términos jurídicos occidentales como los de «indemnización» y «pago de alimentos», éstos son vistos como derechos legítimos como consecuencia de la separación o el divorcio. El pago de alimentos se conviene en especies o en dinero y como indemnización el marido se puede comprometer a construir una casa o a entregar parte de sus tierras para que la mujer pueda subsistir. Las mujeres reprochan el hecho de que los hombres no cumplen con los alimentos y la reparación civil una vez que son abandonadas ella y sus hijos, *«las leyes existen pero las autoridades no las hacen cumplir porque son parientes, entre ellos se ayudan»*. Las autoridades al ser increpadas por no hacer cumplir a los transgresores simplemente reconocen que *«es así»*. Las mujeres Aguaruna han identificado como parte de sus problemas los siguientes: 1) Las personas involucradas son parientes; 2) existen amenazas entre las familias; 3) no existe autoridad que obligue al resarcimiento; 4) el Reglamento y otras leyes no son claros cuando de los derechos de la mujer se trata y permiten la parcialidad.<sup>7</sup>

## HERENCIA

Entre los Aguaruna la regla general es la que afirmaba Urteaga, la de la primogenitura. El hijo mayor hereda los bienes del padre y la hija mayor los bienes de la madre (1991: 169 y ss). En cuanto a la herencia de la tierra por parte de la mujer no hay reglas definidas, hemos encontrado mujeres titulares o descendientes de los primeros pobladores del Alto Mayo con gran cantidad de tierra pero no es la regla.

---

<sup>7</sup> Informantes: Albertina Bijuish, Rosalinda Wishu Peas y María Esquén Ravines.

El Reglamento dice que en caso de fallecimiento de comunero casado con una sola mujer, la titularidad de la tierra corresponde al hijo mayor, caso contrario a la hija mayor (art. 29). Para algunos Aguaruna, esto es una novedad que no es parte de la cultura aguaruna, las mujeres no heredan las tierras de un titular por el hecho que pueden contraer nuevo compromiso y la tierra correría el peligro de perderse. Para los Aguaruna, cuando no hay hijo hombre, la titularidad debe pasar a manos del hermano del fallecido. Cuando el comunero ha tenido varias mujeres deciden por consenso los familiares y las viudas (art. 30). Lo más probable es que la tierra revierta a la familia del difunto.

## LA JUSTICIA PRIVADA

Para el Reglamento, la justicia privada no es parte del derecho consuetudinario, es una transgresión a las normas vigentes y a los derechos humanos. Asimismo, la justicia privada se considera falta contra la administración de justicia, de ocurrir ocasionando muerte o lesiones graves se denunciará a la Policía (art. 109). Para el Reglamento, la familia no puede iniciar actos de venganza y la autoridad puede poner bajo su custodia a un familiar cercano del supuesto criminal (art. 75). Si bien, la venganza privada es cada vez menos frecuente, sigue siendo una forma de resolver conflictos sobre todo en caso de homicidios, suicidio y brujería. Ahora las familias optan cada vez más por la compensación en dinero o la expulsión.

## BRUJERÍA

Antiguamente el hombre que se creía embrujado, y conocía al brujo, podía matar al brujo, esto era legítimo y nadie podía reclamar por la muerte de un brujo malo. Si el brujo mataba a una mala persona estaba bien. Ahora nadie puede matar a nadie, tampoco al brujo. La persona acusada de ser brujo malo, *uuk tunchi*, debe ser curada por un curandero, *iwishin- dijatin*, quien debe entregar a las autoridades constancia de haber curado al brujo

(art. 82). Un curandero es cómplice de homicidio si acusó a la víctima de estar siendo embrujada por el homicida (art. 83). El Reglamento dice que matar es malo, pero en la conciencia de muchos Aguaruna se debe matar al brujo para beneficio de la comunidad.

Según un informante el poder de las familias también es notorio en caso de brujería:

*«Si el brujo pertenece a una familia titular, poderosa, es mucho más difícil llegar a él para saldar cuentas. Para protegerlo argumentan que la brujería no existe, que son supersticiones, lo dicen para evadir su responsabilidad. Si el brujo no tiene poder entonces lo acosan para que se vaya, si el brujo no es titular lo echan».*

## DELITOS

Las contradicciones del Reglamento se hacen notorias cuando limita la administración de justicia Aguaruna a todo lo que colisiona con las normas penales en las leyes nacionales: *«el jefe, luego de la investigación del caso, deberá denunciar ante la Policía Nacional «... los delitos contenidos en las leyes peruanas (art. 62 inc. s). No obstante el Reglamento incursiona en robos, usurpación, actos contra el medio ambiente, incendio, fraude, instigación al suicidio, usurpación de funciones, injuria, calumnia, difamación (antes chisme) etc., penadas con sanción grave por autoridades Aguaruna. La denegación de competencia para casos considerados delitos para las leyes nacionales es una expresión de la aculturación a la que aspira el Reglamento, recargado de términos del derecho occidental tanto que no se logra ver lo «tradicional» en el sistema normativo Aguaruna.*

## TIPOS DE FALTAS Y LEGALIDAD DE LA SANCIÓN

La amenaza legal ante un mal sólo admite dos tipos de sanciones: sanciones leves y sanciones graves. El Reglamento intenta minimizar la

actuación del sistema segmentario cuando prohíbe al jefe del clan imponer sanciones graves a su miembros. Así, las sanciones que podrá aplicar el coordinador de clan serán:

*Llamada de atención directa; amonestación dentro de la familia o del clan; y para educar a los jóvenes indisciplinados se podrá aplicar el ijagmitka baikua amanu (diatar); kayukbau (humar con comejen o plantas tóxicas) (art. 68).*

Así el jefe de clan sólo podrá conocer y resolver la comisión de «faltas leves» dentro de su clan familiar (art. 5, inc.,e) debiendo elevar las denuncias al jefe de la comunidad (art. 5, inc., d). En caso de muerte, accidente u homicidio de un miembro del clan sólo podrá solicitar la reparación civil para la viuda y los huérfanos.

En cuanto a las sanciones corporales, Urteaga afirmaba que habían dejado de tener aplicación y que cuando ocurría era en la familia, el espacio más tradicional (1991: 245-246). Según algunos informantes los castigos corporales, como los latigazos, también son aplicados por el jefe en algunas comunidades.<sup>8</sup>

Para el Reglamento, el jefe y el juez de paz Aguaruna tienen competencia para conocer todo tipo de faltas y en exclusividad las faltas graves que acarrearán una sanción grave. Para la comisión de faltas leves existen en el Reglamento cinco tipos de sanciones; Llamada de atención directa; Amonestación pública por el jefe en Asamblea General; privación de la libertad por un tiempo no mayor de 48 horas en la Casa de Reflexión; Prestación de Servicios de 5 a 30 días; multa. Para las faltas graves se prevén siete sanciones graves: Amonestación pública por el jefe en Asamblea

<sup>8</sup> Observaciones recogidas a través de una encuesta realizada a los coordinadores de clan de Alto Mayo. Las autoridades de la familia no están muy pendientes de lo que dice el Reglamento y actúan por la costumbre.

General; Privación de la libertad por un tiempo no mayor de 72 horas en la Casa de Reflexión; Prestación de Servicios de 30 a 90 días; Multa; Revocatoria de cargo o mandato; Suspensión o destitución de una autoridad; Separación de la comunidad no mayor a 90 días.

La realidad es distinta, los coordinadores de clan no limitan su actuación a lo que dice el Reglamento, conocen casos de adulterio, separación de cuerpos, separación definitiva, maltratos a mujeres y niños, suicidio, envenenamiento, brujería, chismes, etc., asuntos considerados faltas graves que deben ser resueltos exclusivamente por el jefe y el juez de paz quienes son los únicos que pueden imponer sanciones graves. Las sanciones de la familia van desde una llamada de atención hasta ordenar la separación definitiva de uno de sus miembros o incluso tolerar formas de venganza privada aunque ya no sea muy frecuente.

En cuanto a la relación de poder entre el jefe de la comunidad y las de familia en la resolución de conflictos, como afirmamos, es claro que el Reglamento intenta minimizar la injerencia de la familia en la administración de justicia. Esto en las comunidades donde existe la figura del clan. Algunas comunidades de Alto Mayo quieren proscribir del Reglamento el poder de un jefe de clan porque en sus comunidades no existe y temen que el Reglamento lo institucionalice. Urteaga había notado el conflicto de las autoridades de la familia frente a las centralizadas:

*Para muchos de los dirigentes comunales, la justicia debería ser la misma para todos los nativos, lo que ocurre es que debido a la jerarquía familiar existen algunos grupos familiares que hacen prevalecer sus criterios para la administración de justicia a nivel comunal... (1991: 224).*

## DETERMINACIÓN DE LA PENA

Según el Reglamento, para determinar la sanción se tomará en cuenta la gravedad de la falta, extensión del daño, peligro causado, antecedentes

del comunero, reincidencia, circunstancias en que cometió el crimen, la intención de facilitar (confesar) ocultar la falta, y los usos y costumbres Aguaruna, siempre que no se atente contra los derechos fundamentales de las personas (art. 67). Una vez más, tenemos incertidumbre sobre las costumbres Aguaruna para determinar la pena. Pero podemos avizorar algo de ella por las informaciones recogidas: *La pena se aplica dependiendo de quien es el infractor y de quien es la autoridad*. Algunos informantes refieren que el tipo de sanción depende del status del individuo con respecto a su familia, así un transgresor puede salir bien librado desde que la familia, administradora de justicia, impone el acuerdo de dejar las cosas así. Las familias pueden incluso proteger al que ha cometido un delito grave, haciendo que abandone el lugar hasta que todo pase y evitando que sea juzgado por las otras autoridades o sometido a sanciones sociales.

Por ejemplo, en el caso de arrendamiento de tierra, los titulares o naturales, que pueden ser jefes de clan, jefes u ocupar otros cargos, usan su poder para hacer prevalecer sus decisiones e intereses aunque las mismas sean muy arbitrarias e impliquen una violación de lo pactado con el arrendatario. El arrendatario puede ser un familiar lejano, autoridades, la familia de la esposa que no es pariente o mestizos. Según un informante es inútil quejarse sobre algo que hizo el natural o su familia pues las cosas se arreglarían echando de sus tierras al reclamante. Urteaga lo anotó: *«Las autoridades familiares deciden que castigos aplicar dependiendo de la persona involucrada en el conflicto»* (1991: 216- 217).

## RESPONSABILIDAD OBJETIVA

Con intención o sin intención se aplicará una sanción al que comete un daño. Esta parece ser la regla de la justicia aguaruna no importando la culpa y el dolo. Un informante nos dijo

*«o es blanco o es negro no hay medios, lo hizo o no lo hizo, en la ley del Estado se piensa mucho en las intenciones y por eso muchos delincuentes pueden justificarse, entre nosotros no existe eso».*



Los niños a cierta edad también son responsables por sus acciones junto con sus padres.

## ¿EXPRESA EL REGLAMENTO LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA DEL PUEBLO AGUARUNA?

De la lectura del Reglamento surgen innumerables cuestionamientos que dicho cuerpo normativo está aún lejos de satisfacer. Los estudios de la antropología legal moderna nos indican que no podemos entender un sistema normativo a través del estudio de los ejes estructurales que históricamente le pertenecen al derecho occidental moderno: Norma, tribunales y sanciones. Tampoco se pueden distinguir las instituciones que regulan el poder comunal, ni los principios del sistema normativo Aguaruna a través de la norma. Del mismo modo, desde la norma no podemos dilucidar el orden y la función que cumple el derecho consuetudinario en la sociedad Aguaruna. Aún más, ¿cómo desde la descripción de normas y sanciones nos acercamos a la cosmovisión de estos pueblos?, no en vano la recolección de normas y sanciones se ha objetado por prescindir del todo del contexto social y cultural en que operan.

## PELIGROS DE LA CODIFICACIÓN

Para muchos la codificación del derecho consuetudinario es un contrasentido, pues este aspecto de «oralidad» le otorga un carácter vigoroso, asegurando su alta vigencia, por lo que

*«una posible codificación del derecho consuetudinario tendría la desventaja de despojarlo precisamente de su naturaleza dinámica y flexible, en lo cual reside su utilidad para los pueblos indígenas» (Stavenhagen, 1990: 43).*

Además «los intentos de codificar un derecho consuetudinario, llevan el peligro de petrificar usos y costumbres que resultan cambiantes y variables» (Chenaut y Sierra, 1992: 104).

Los intentos de estudiar los sistemas consuetudinarios y de escribirlos no nos parecen inútiles, sólo que no podemos prescindir de su interpretación por parte de los especialistas indígenas y de ubicar sus preceptos en el lugar donde operan. A propósito, Esther Sánchez reconoce que los pueblos al escribir sus sistemas tipifican tanto los delitos como las sanciones a la manera del derecho positivo, extendiendo las visiones de un único sistema, con ayuda de sus asesores no indígenas. «De esta manera queda por fuera una importante y particular característica de estos sistemas, como es la interpretación de las autoridades» (2000: 71).

## **APORTES Y CUESTIONAMIENTOS AL REGLAMENTO**

El Reglamento legitima un sistema múltiple de resolución de conflictos y de autoridad. Para los jueces del Estado había la duda de, ¿cómo ejercer la tutela de los derechos humanos si no conocemos ni los rasgos generales de esos derechos? Es claro que el Reglamento no entra en contradicción con los derechos humanos fundamentales en ninguna de sus líneas, proscribire la venganza privada, el homicidio, el corte del cuero cabelludo, no se mencionan sanciones crueles ni degradantes. Esto facilita la convivencia con el sistema nacional; en ese sentido el Reglamento es muy valioso por su carácter instructivo pues les dice a todos los Aguaruna que esto ya no es más parte de su derecho y no se puede alegar como costumbre ni en su comunidad ni en los tribunales del Estado.

Entre los vacíos del Reglamento hay uno importante, ¿cómo es y en qué consiste el «proceso de defensa» que tendrán ofendido y ofensor?. No se mencionan de que elementos pueden valerse las partes para demostrar sus posiciones. No se indica de que medios puede valerse la autoridad para realizar la investigación y cuánto tiempo puede durar la misma. No se

enuncian los principios que inspiran la justicia aguaruna que puedan usarse como defensa de sus usuarios. Las reglas del sistema de parentesco no son claras. No se indica de manera indubitable si las autoridades indígenas tienen facultad para resolver conflictos que involucren a no-Aguaruna.

Existe por otro lado, un gran riesgo al delegar competencia a las autoridades estatales sobre todos los hechos tipificados como delitos por las leyes nacionales, esto limita la jurisdicción indígena y es un contrasentido con el propio Reglamento que incursiona en delitos. El Reglamento no especifica lo relativo a contratos en general, u otro tipo de convenciones «civiles» como por ejemplo los derechos y deberes de arrendatario y arrendador tomando en cuenta que es conocido que en este campo hay mucho conflicto en algunas comunidades. No se indica tampoco ni el procedimiento ni la autoridad que va a dirimir conflictos intercomunales, etc.

Más allá de la utilidad o de los límites que los propios indígenas puedan reconocer en el Reglamento, el mismo es un instrumento de conocimiento pero también de control para los agentes externos, más aún cuando existe jurídicamente la posibilidad de armonizar los sistemas consuetudinarios con el sistema jurídico mayor. Para los líderes indígenas la codificación del derecho consuetudinario aguaruna

*«... aportará de manera significativa al logro del fortalecimiento del sistema de administración de justicia aguaruna y el establecimiento de mecanismos de coordinación entre la jurisdicción especial comunal aguaruna con el juzgado de Paz aguaruna del Alto Mayo de conformidad con el artículo 149 de la Constitución Política de 1993 y las disposiciones del Convenio N° 169 de la OIT ...» (César Sarasara, CONAP).*

Otro líder indígena vio en la codificación una forma de asegurar la transmisión de los valores de la cultura aguaruna a las nuevas generaciones asimismo afirmó que *«este trabajo es una muestra de cómo nuestro saber tradicional puede armonizar con la ciencia occidental ...»* (José Catip).

## BIBLIOGRAFÍA

BALLÓN AGUIRRE, FRANCISCO

1990 «*Sistema jurídico aguaruna y positivismo*». En: **Entre la Ley y la Costumbre**. México: Instituto indigenista Interamericano y Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

CAAAP

2000 **INFORME DE LA ENCUESTA REALIZADA A LOS COORDINADORES DE CLAN DEL ALTO MAYO. SAN MARTÍN, RIOJA, REALIZADA EN LA COMUNIDAD DE BAJO NARANJILLO**. (INÉDITO).

CHENAUT, VICTORIA Y MARÍA TERESA SIERRA

1992 «*El campo de investigación de la antropología jurídica*». En: **Nueva Antropología**, N° 43, Vol. XIII. México.

GLUCKMAN, MAX

1978 **Política, Derecho y Ritual en la Sociedad Tribal**. Madrid: Editor Akal.

GRIFFITHS, JOHN

1986 «*What is Legal Pluralims?*» En: **Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law**. Foundation for the Journal of Legal Pluralims, N° 24, pp. 1-55.

LARSON, M.L.,

1977 «*Organización sociopolítica de los aguaruna (jibaro): Sistemas de linajes segmentarios*». Lima: **Revista del Museo Nacional**, pp. 469- 489.

MAIR, LUCY

1970 [1965] **Introducción a la Antropología Social**. Madrid: Alianza.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1971 **Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje**. Barcelona: Ediciones Ariel, Espugles de Llobregat.

MERRY, SALLY ENGLE

1988 «*Legal Pluralism*». En: **Law and Society Review**, N° 5, Vol. 22, pp. 869-896.

ORGANIZACIÓN AGUARUNA DEL ALTO MAYO

2000 **Reglamento Interno de las Comunidades Nativas Aguaruna del Alto Mayo**. Lima.

PERAFÁN SIMMONDS, CARLOS CÉSAR

1995 **Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura.

PERAFÁN SIMMONDS, CARLOS CÉSAR (ET AL.)

1995 **Sistemas jurídicos Tukano, Chami, Guambiano y Sikuani**. Bogotá: Colcultura y Colciencias.

RENDÓN ESCOBAR, ELENA

1996 «*Los aguarunas del Alto Mayo: El dilema del desarrollo y la identidad cultural*». En: **Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana**. Lima: APEP-CAAAP-USAID, pp. 133- 170.

SÁNCHEZ BOTERO, ESTHER E ISABEL CRISTINA JARAMILLO SIERRA

2000 **La Jurisdicción Especial Indígena**. Bogotá: Procuraduría General de la Nación.

AAVV, STAVENHAGEN, RODOLFO Y ITURRALDE, DIEGO (COMP.)

1990 **Entre la Ley y la Costumbre. El Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

URTEAGA CROVETTO, PATRICIA

1991 **La Conceptualización de los Derechos Humanos y la Identidad Cultural en el Grupo Étnico Aguaruna.** Tesis PUCP. Lima.

## RESEÑAS

Peter, GOW. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford University Press, Nueva York. 2001.

El etnógrafo escocés Peter Gow trabajó entre los Piro del Bajo Urubamba entre 1980 y 1999. Los resultados de dichas investigaciones son presentados en este libro intentando cumplir una meta a primera vista acotada, que consiste en analizar un mito particular. No obstante, el relato aparece, con el correr de las páginas, como una excusa para mostrar cómo piensa esta etnia amazónica el cambio y la historia en general. Metodológicamente, Gow intenta unir dos proyectos fundamentales de la antropología: el primero es el trabajo de campo intensivo de Malinowski, que procura revelar la coherencia, las interrelaciones y el sentido que los datos tienen para los mismos nativos; el segundo es la ya clásica discusión de Lévi-Strauss sobre la “mito-lógica” y, en particular, su uso de los métodos históricos en antropología.

Nuestro autor intenta rebatir la extendida visión de una sociedad amazónica sitiada por las fuerzas incontenibles de la expansión colonial. Los Piro, en efecto, experimentaron la esclavitud y la deuda con patrones inescrupulosos, la falta de respeto por sus valores e ideas por parte de ciertos misioneros, la pérdida progresiva de sus tierras, la violencia ideológica que

ejerce la educación estatal, etc. Sin embargo, Gow advierte con sorpresa que conceptualizan su historia con un marcado énfasis *progresivo*. En efecto, al interesarse por su pasado, se detienen fundamentalmente en las genealogías, el origen de sus lazos de parentesco. Cuando comentaban la esclavitud de sus antepasados, no les interesaba la brutalidad y la injusticia del proceso; sólo hacían hincapié en cómo esta situación de servidumbre y dependencia les había posibilitado escapar del aislamiento social que caracterizó tradicionalmente sus vidas. Al devenir esclavos de los barones caucheros, integrantes de grupos antes aislados y enemigos comenzaron a casarse entre sí, estableciendo las redes de alianza que unen a los Piro contemporáneos. La transición fue conceptualizada como un paso positivo, que expandió su horizonte social. Gow introduce, en este punto, una categoría que se revelará fundamental a lo largo de la obra: *gwashata*, “vivir bien”. El ideal Piro de la buena vida implica vivir en paz, tranquilo y, sobre todo, *entre parientes*. Lejos de una idea abstracta de la historia, los Piro conciben los lazos de parentesco como el parámetro *concreto* de la memoria, que es una suerte de catálogo de ayudas mutuas en la agricultura y en la caza, en las invitaciones y los matrimonios. Dada la centralidad que en el recuerdo adquieren estos lazos de alianza y descendencia, Gow afirma que, cuando los Piro hablan del pasado, hablan de parentesco: “el parentesco es historia”.

Gow, amparado en esta peculiar concepción histórica, discute la lectura que Hill *et al.* hacen de Lévi-Strauss en *Rethinking History and Myth*. Acusadas de abstractas y pseudofilosóficas, las preocupaciones históricas del maestro del estructuralismo no han recibido, según nuestro autor, la consi-



deración que merecen. Recordemos uno de los intrincados argumentos de las *Mitológicas*: los mitos son objetos cuya “función” es, en el nivel del sistema, reestablecer continuamente un estado de equilibrio capaz de absorber los *shocks* que propina la historia. No se sigue de ello, con todo, que los mitos sean entes estables hasta que son “perturbados” por la historia, ni que existan aparte de ella; por el contrario, existen *porque* existe la historia, su razón de ser es crear y recrear frente a ella la ilusión de un orden, la coherencia del sentido. Los mitos, de hecho, generan una apariencia de estabilidad, pero lo hacen mediante una *transformación constante*, que marca su propia historicidad. Son, curiosamente, entes históricos cuyo objeto es suprimir la historia; como la música, buscan la anulación del tiempo. Tal como Gow demostrará con su análisis del mito piro, el sistema mítico, cuando se ve perturbado en un punto particular, inmediatamente se transforma en su totalidad, incorporando, procesando y resignificando nuevos elementos.

Para Gow, en suma, la de Lévi-Strauss es una concepción específicamente *antropológica* de la historia. Y Hill o Wolf malinterpretan su concepción, creyéndola hostil al método histórico. La polémica etiqueta de “sociedades frías”, por ejemplo, designa a los grupos humanos que, mediante instituciones diversas, buscan anular los efectos de los factores históricos, lo que no quiere decir *en absoluto* que carezcan de historia, ni - menos aún, - que el mito sea una suerte de estadio evolutivo que “precede” a la historia. Los críticos de Lévi-Strauss asumen de manera errónea, primero, que la historia de los indígenas es *sólo* la historia de su conquista y dominación colonial; segundo, que el programa estructuralista sostiene que estas so-

ciudades no han sido “conscientes” de esta historia; tercero, y como consecuencia, no conceden -ni por un momento- la posibilidad de que los mitos problematicen procesos de la propia historia, hechos que pueden tener poco que ver con la expansión colonial. Hill y Wolf creen resolver el dilema funcionalista afirmando ingenuamente que se trata de gente *con* historia, y que esa historia es cognoscible porque es precisamente la nuestra. Ahora bien, ningún historiador medianamente serio afirmaría que la historia comienza donde comienzan las fuentes; y sin, embargo, eso es lo que defienden quienes se han erigido en los paladines del método histórico en la antropología. Gow sugiere, por el contrario, que si los mitos son máquinas de supresión del tiempo, podemos interrogarlos para advertir cuáles son precisamente los sucesos históricos que buscan anular. Es por eso que un análisis antropológico que quiera usar métodos históricos debe *necesariamente* comenzar por la etnografía, que es lo que la antropología conoce mejor.

Aquí el argumento vuelve a Malinowski. El método del ilustre polaco suponía, “simplemente”, que todo se conecta con todo. Si esto era una ilusión, afirma con juicio Gow, es obvio que se trató de una ilusión bastante fructífera. La gente tiende a atribuir a sus vidas un sentido, y es precisamente este sentido, esta coherencia lo que Malinowski buscaba esclarecer. No obstante, si los mitos suprimen el tiempo, y lo hacen mediante una transformación incesante, lo último que deberíamos esperar es que estos sentidos se reprodujeran de manera idéntica a través del tiempo. Por el contrario, debieran ser abiertos, lábiles, permeables; en suma, que cumplan con ese proceso que los cultores de la mitología designan con el término *mitopoiesis*. Gow

intenta, con Malinowski, asomarse y mirar por encima del hombro del “hacedor de mitos” contemplando el relato *in vivo*; luego, con Lévi-Strauss, procura vincularlo con todos los hacedores anteriores, y discernir en este proceso las posibilidades de descifrar el pasado. En su empresa, nuestro autor es consciente de que invocar a Malinowski y Lévi-Strauss puede resultar reaccionario. Lo que sucede, simplemente, es que para comprender a los piro ambos resultan más útiles que Foucault o Derrida, quienes tal vez puedan enseñarnos algo sobre nuestro propio mundo, pero poco -o más bien nada- sobre el de los piro.

Volvamos al mito o “historia de los antiguos” (*tsrunnini ginkable*) que a Gow le interesa: relata cómo un hombre, cansado de vivir, bajó al submundo y se transformó en un pecarí de labios blancos. La obra propone, en primer lugar, un acercamiento sincrónico al mito, dilucidando progresivamente su sentido al relacionarlo con otros relatos, las creencias sobre los extranjeros, la teología piro y su shamanismo, los ritos de iniciación y la misma historia socioeconómica de la región. Siguiendo la premisa estructuralista de que un mito se compone de todas sus variantes, rastrea el sentido de la narración comparando las distintas versiones recogidas, tanto por el autor como por la literatura etnográfica.

El análisis comienza afirmando que los shamanes o *cajunchis*, mientras toman alucinógenos, ven a los pecaríes del submundo como personas. En consecuencia, Gow conjetura que los pecaríes se ven entre ellos como humanos, y evaden así su destino de este mundo: la hoguera de las presas de caza. El hombre, al bajar al submundo, es atacado por los animales,

pero cuando se disfraza o viste como ellos, es aceptado y forma una nueva familia. Ahora bien, ¿por qué bajó al submundo? ¿Qué implica, en otras palabras, estar “cansado de la vida”? Los infomantes son claros: se trata de perder o añorar con nostalgia un pariente cercano que ha muerto. Sin embargo, también implica una suerte de reflexión sobre el irreversible proceso de envejecimiento; el héroe del relato, en efecto, procura volver al plano terrestre para buscar a su familia, evocando la creencia piro de que las almas de los difuntos buscan interactuar con sus parientes vivos, ya que no saben que están muertas. El mito, además, muestra una suerte de “pasaje” etiológico de un estado anterior (pecaríes salvajes, no cazables) a otro posterior, en el que los pecaríes son presas fáciles, y el mundo padece la actual separación de sus planos categoriales y cosmogónicos (no hay más comunicación con el cielo, el submundo, etc.). Ya en el terreno del simbolismo, ¿por qué se elige el pecarí de labios blancos para representar estas ideas? Gow cree que se debe a su extrema sociabilidad, ya que, a diferencia de otras, esta especie llega a vivir en manadas de centenares de animales; como, a la vez, “desaparece” estacionalmente, los Piro suponen que van a vivir a sus ciudades, y asocian este hecho a la norma endogámica que caracterizaba a los grupos cerrados y mutuamente hostiles que constituían su sociedad en el pasado. Los pecaríes son, en cierto modo, una metáfora de los muertos, de los ancestros.

La narración de mitos se asocia a la condición de *gwashata* (“buena vida”) y, en especial, a la relación entre abuelos y nietos. Son los viejos, en efecto, los encargados de transmitir la narrativa. Gow boceta una sociología del narrador piro, en la

que sobresale un hecho central: sólo los viejos cuentan los mitos. La gente de menos de veinticinco años niega conocerlos, los de alrededor de treinta reconocen saberlos pero rehúsan narrarlos -o cuentan episodios aislados-, y sólo a partir de los cuarenta o cincuenta años una persona es socialmente aceptada como narrador cabal. Contra las teorías de la aculturación, Gow afirma que los jóvenes saben los mitos, pero se niegan a referirlos, dejando la tarea a los viejos, quienes conocen las conexiones narrativas y están socialmente facultados para innovar, transformar o enriquecer el *corpus*. A la vez, intuye otra razón por la cual se hallan especialmente facultados para narrar: entre abuelos y nietos se pone en escena el máximo horizonte temporal del ciclo vital; es la relación en la que la extensión temporal del parentesco y la memoria -la *historia* piro, en una palabra- es más marcada.

Gow se interesa, de manera particular, por la relación o el diálogo entre las historias de los antiguos y el conocimiento de los blancos. Pronto advirtió que no era percibido como un blanco “arquetípico”, ya que su flagrante ignorancia en cuestiones tecnológicas lo descalificaba como tal a ojos de los Piro. Si por un lado les sorprende el desconocimiento de los blancos en cuestiones de terapia shamánica y uso de alucinógenos, los Piro reconocen y valoran en ellos una capacidad tecnológica prodigiosa. La tecnología, según Gow demostrará a lo largo del volumen, adquiere una importancia simbólica fundamental en la mitopoiesis piro. En efecto, los informantes aducen que se vieron obligados a trabar relaciones con los patrones caucheros *para* acceder a las “cosas finas”, aquello que no podían fabricar por sí mismos: escopetas, jabón, radios, kerosene. Al desear esos

objetos, al relacionarse con los gringos, comienzan a casarse con miembros de los otros grupos Piro, antes vedados, con los *Campa* o Asháninka, con los Matsiguenga y también con los criollos. En estos días de servidumbre, pero también de redes matrimoniales ampliadas, los Piro encuentran las bases de su sociedad actual.

Gow demuestra, mediante tres ejemplos, cómo la cosmovisión y la idea de “humanidad” piro mutan para absorber y resignificar los desafíos planteados por el sucesivo contacto con los patrones caucheros, los hacendados, los misioneros y los agentes estatales. Las tres instancias -los diseños artísticos, el uso de alucinógenos y el rito de iniciación femenina- sirven para ejemplificar cómo se plantea una dinámica, netamente histórica, de “transformaciones de transformaciones”. Por razones de espacio, nos ocuparemos sólo de la primera de ellas.

Entre los Piro, tradicionalmente artistas de técnica depurada, existen muchos diseños considerados bellos. Son por lo general figuras geométricas de alto contraste, repeticiones y cierta complejidad interna, como por ejemplo la piel de los jaguares o serpientes, ciertos diseños humanos y pinturas corporales, las visiones de las imágenes alucinatorias y, finalmente, los diseños en ciertos órganos humanos. Uno de estos últimos motivos es, justamente, el de la placenta, debido a la trama que trazan los vasos sanguíneos en su superficie. En el nacimiento, se la arroja ritualmente a un espacio no-social como el bosque, o el agua; la placenta es considerada como una “parte” del feto, y su deshecho aparece como la separación de una unidad

original. Ahora bien, el diseño se asocia, principalmente, con el mundo femenino. En el rito de iniciación, por ejemplo, una vieja dibuja ciertos diseños en el cuerpo de la joven. La pérdida del diseño “original” y la adopción de otro “cultural” es, en este sentido, una precondition para acceder al *status* humano, diferenciado de los animales, que no pierden ni mutan sus diseños. Los ritos de nacimiento e iniciación, en una palabra, marcan cierto modelado social del cuerpo. De la misma manera, cuando los Piro celebran fiestas o convites, no se pintan de cualquier forma, sino que lo hacen como jaguares. La soledad del jaguar es una inversión de la solidaridad piro; su piel, símbolo inequívoco de belleza, es también la antítesis del parentesco. Pues bien, anfitriones e invitados beben chicha y bailan disfrazados con manchas. Gow sugiere que la gente de otras comunidades y los anfitriones son, por definición, no co-residentes, *parientes lejanos*, y el sello del jaguar “marca” el peligro y la ambivalencia de la situación. Los extraños son, por definición, gente con la que no se cumple el valor moral del *gwasbata*, del “vivir bien”. Esta tensión se expresa en el motivo estético, que aparece como una suerte de mediador entre las aldeas distantes, que sólo se unen en un clima de alegría, pero a la vez de latente hostilidad y tensión.

Ahora bien, desde la década del '80, desaparecen los diseños tradicionales de las niñas iniciadas, así como también la costumbre festiva de la pintura ritual. ¿Qué significa que los Piro comiencen a usar ropa occidental? El hecho se asocia generalmente a la aculturación, a un deseo patético de imitar a los blancos. Sin embargo, lo funda-

mental es que la ropa establece *relaciones* con ellos; nuevamente, el diseño corporal, el modelado social del cuerpo, muestra cómo los Piro desarrollan su historia ampliando progresivamente el espectro de su sociabilidad. No manifiestan nostalgia alguna por la cultura material “tradicional” ni sus diseños, ya que la nueva ropa *marca* su “civilización”: su paso de unidades endógamas que intercambian venganzas al intercambio pacífico de alianzas matrimoniales, al parentesco extendido. “Vivir bien”, pues, significó sucesivamente entrar en relaciones con los caucheros, las haciendas, los misioneros dominicanos y el ILV, generando cada vez nuevos y más extendidos lazos sociales.

La tercera parte del libro retoma de manera diacrónica las transformaciones ya planteadas en el análisis del diseño, el éxtasis shamánico y el rito de iniciación. Estos fenómenos muestran cómo se hace progresivamente lugar para los “gringos” en la cosmovisión piro. Para ello, Gow teje con paciencia un rompecabezas donde testimonios, opiniones y miradas diversas trazan una imagen peculiar del contacto. En la década del ‘20, por ejemplo, los viejos piro recuerdan las “cosas finas” por las que trabajaban *voluntariamente* para los caucheros; no por esclavitud o dominación, sino para anular la grotesca desigualdad que percibían en los intercambios de artefactos y tecnología. La ropa, como hemos dicho, constituía la condensación de las nuevas relaciones sociales con los blancos. Los caucheros aprovecharon la vasta red comercial de los piro, y éstos a su vez aparecían como intermediarios privilegiados entre los demás indígenas y los blancos. No obstante, con el tiempo, los malos tratos y las



desigualdades estallaron y comenzaron las rebeliones. Lo mismo sucedería en el período posterior de las haciendas: si los Piro vieron en ellas nuevas posibilidades de comercio, intercambio y extensión de sus relaciones sociales, pronto fueron defraudados.

Posteriormente, se fascinaron por los libros y la tecnología de los miembros del ILV. En la década del '40, los misioneros aprendieron el idioma, tradujeron la Biblia y abrieron escuelas, en torno a las cuales se nuclearon los Piro en comunidades que encarnaron una nueva dimensión del "vivir bien". Aprender el idioma era visto, por los Piro, como una muestra de querer residir con ellos, como un signo del establecimiento de lazos sociales. Mostraban -no sin orgullo- que había una nueva relación, exclusiva, entre ellos y los gringos. No obstante, lo institucional y lo organizativo del ILV tuvo más éxito que su mensaje teológico: vuelve a aparecer el uso de la chicha y se detecta cierto *revival* shamánico, esta vez entendido como proyecto de salvación colectiva. En la cosmología piro, "Dios" toma el lugar de los patrones caucheros como dador de bienes y esperanzas, generador de nuevas y más extensas relaciones sociales. Frente a las respuestas tradicionales a la finitud y la mortalidad, aparece una nueva respuesta de sufrimiento, especie de ascesis y salvación colectiva, proyecto soteriológico que constituye, en palabras de Gow, un "cristianismo mesiánico". En definitiva, los Piro, debido a la naturaleza transformacional de su cosmovisión, anhelan siempre ser otros, pero en sus propios términos.

En la década del ochenta el ILV se retira de la región, dejando su tarea en manos de la Misión Evangélica Suiza; a la vez, el título de “comunidad nativa”, conseguido con la reforma de 1968, establecía un nuevo vínculo o relación entre la comunidad y el Estado. En este nuevo contexto, Gow analiza los ubicuos y persistentes rumores sobre la existencia de un *pishtaco* (creencia andina sobre un extranjero que asesina a la gente y le quita la grasa o la sangre) o “sacacaras” (similar al anterior, pero que quita la cara, el “diseño” identificador de la persona). Gow vincula estos rumores con la aparición del equipo de filmación del cineasta Werner Herzog, quien se hallaba filmando *Fitzcarraldo* en la zona. Conjetura que estas creencias simbolizan las ambigüedades y las incertidumbres que los Piro experimentaban en su relación con los blancos: presas del temido “sacacaras”, perciben que su mundo, para los blancos, sería como el de los pecaríes para el hombre, un mundo invertido. En el “perpectivismo” del mito, los Piro se “leen” como presas de caza, pero una presa de tipo especial, anómala, que no se reparte ni redistribuye, que no genera vínculos sociales; en suma, una inversión del ideal de “vivir bien”.

Gow señala reiteradamente que los Piro narran los cuentos de los antepasados sintiéndose *pasivos* en relación con la historia, sin pensar que ellos la inventan, la recrean. Los mitos se transforman constante y silenciosamente, ajustándose con la realidad en un nivel sutil e inconsciente; al peligrar alguna de sus premisas, el sistema cambia para enfrentar los cuestionamientos. En efecto, el mito anula la *consciencia* de ciertos aspectos de la historia: cuando un factor cultural decae (el

diseño, el trance shamánico, los ritos de iniciación), aparecen otros cumpliendo su misma función (la ropa occidental, el milenarismo, las fiestas escolares). Las transformaciones no se dan para mantener una estructura estable, idéntica a sí misma, sino que la estructura del sistema mítico cambia permanentemente intentando diluir -y acaso olvidar- la agencia histórica. “Los mitos cumplen el gran trabajo del olvido”, escribe Gow; son, siguiendo a Lévi-Strauss, máquinas para anular el tiempo. Hemos dicho ya que son contados en la máxima extensión temporal del parentesco y la memoria; refieren un mundo en el cual los lazos y las relaciones no estaban aún dados, donde el parentesco -léase, la historia- no había comenzado. Es por que eso son experimentados como ajenos, abstractos, espectrales; son el polo más distante de un *continuum* que va desde el relato mítico, más lejano e increíble, hasta la experiencia personal, vívida, verosímil. Los mitos mediatizan las acciones anulando el tiempo, diluyendo las tinturas personales e individuales y llevando las acciones hacia el polo más abstracto y general de la experiencia humana. Si la narrativa va desde las experiencias personales a la vaguedad del estereotipo mítico, la memoria recorre su camino entre el parentesco cercano y el distante. Gow demuestra que el tiempo, para los Piro, es experimentado *en* la creación, mantenimiento y desestructuración cíclica de los lazos de parentesco. Lo que encuentran interesante y significativo acerca del pasado es cómo determinados lazos de parentesco fueron establecidos; en el presente, cómo pueden mantenerse esos lazos en el “vivir bien”; y, en el futuro, la posibilidad de establecer vínculos cada vez más extensos y abarcativos, acaso buscando evadir el drama de la mortalidad.

Excepto en un arrebató teórico de la página 297, Gow no esgrime la nebulosa y crítica teoría lévi-straussiana de la mente. No obstante, el proyecto de Lévi-Strauss es, según él, una propuesta indispensable para una sociología que tome en serio el mito. La “sociedad” o la “cultura” no son entidades transhistóricas; la historia no es algo externo que les “sucede” a las sociedades, es la matriz misma que las hace existir. El corolario es claro: la historia no tiene un objeto distinto, específico. La coherencia, las interconexiones de sentido que el etnógrafo encuentra en el campo -lo que hace tan atractivo el método de Malinowski- efectivamente existen, pero no se reproducen de forma idéntica e inalterable a través del tiempo.

A la vez, Gow se preocupa por vincular sus conclusiones con las de otras empresas de exégesis amazónica. Acaso embelesado por los ecos del “mito único” levi-straussiano, aboga por la existencia de “macroentidades” o “macroestructuras”, en las que podría rastrearse una lógica común en vastas dimensiones espacio-temporales. Recordando los hallazgos de Descola, Overing o Rivière, juzga a los sistemas cosmovisionales de las etnias amazónicas como transformaciones, variaciones de una misma lógica social distintiva de la región; que, no obstante, muestra una exuberancia transformacional enorme. Gow señala que su libro no debe leerse en “el lenguaje sentimental de las teorías de la resistencia”, o sea, como una diatriba sobre cómo los Piro no son víctimas pasivas sino agentes activos de la historia, etc. Se trata de ver, por el contrario, cómo su cosmovisión disponía ya de un espacio simbólico flotante, vacío, preexistente al contacto. Aunque el deseo por los bienes de los colonizadores

aparece reiteradamente en la literatura etnográfica, por lo general no es conceptualizado como un problema etnográfico relevante; y, desde Mauss, los antropólogos saben -o debieran saber- que el deseo de las cosas, más que debido a su utilidad intrínseca, encubre o *es* el deseo de las relaciones sociales que la circulación de éstas establece. Gow también recuerda a Viveiros de Castro y su idea de “afinidad potencial”: la esencia de la afinidad no está en los afines cercanos, que más tarde o más temprano serán asimilados, “domesticados” como parientes, sino en un afín potencial que jamás es incorporado y deviene en el interlocutor privilegiado de la reciprocidad negativa, ya sea la guerra o cualquier conducta que, en la vida cotidiana, encarne la antítesis de la intimidad. El caso piro demuestra cómo funciona la misma lógica en el comercio; guerra y comercio, en definitiva diferentes tipos de reciprocidad, son las caras de una misma relación. El vínculo con los objetos de los blancos, con las “cosas finas”, no es accesorio, es *fundante*. Tal vez sea incluso anterior a la relación con los otros Piro: su historia, de hecho, consiste en la integración, en niveles crecientemente abarcativos, de otras etnias, los caucheros, los misioneros, los agentes estatales, etc.

Gow, para finalizar, no teme afirmar que los Piro son una “sociedad fría” que procura mantener relaciones igualitarias, de parentesco, alianza y de generosidad. Esto no quiere decir, desde ya, que carezcan de historia. No obstante, en su mitología la gente blanca es caracterizada siempre como el agente dinámico, mientras ellos aparecen como personajes pacientes y pasivos; no se presentan, no se conceptúan ni conciben como protagonistas históricos. Gow sugiere que, para

mantener intacto su ideal de *gwashata*, de “vivir bien”, los Piro proyectan la agencia hacia afuera. La transformación, la dinámica histórica, el “calor” de la distinción levi Straussiana, son sistemáticamente atribuidos a otra gente, llevando consigo sus peligrosos efectos colaterales: la desigualdad y la diferenciación social.

**DIEGO VILLAR**

Jacques TOURNON: *La Merma Mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. CAAAP, Lima, 2002

Este libro de Jacques Tournon expone materiales etnográficos que su autor ha recogido durante años entre los Shipibo-Conibo, un grupo pano de la Amazonía peruana que comprende en la actualidad nada menos que unas 35.000 personas. Además de su número extraordinario, los Shipibo-Conibo resultan peculiares por ser grupos “riberños”, lo cual los contrapone con los demás pano, designados en la literatura como “interfluviales”. El grupo étnico que actualmente se conoce como “shipibo”, además, es el producto de complejos procesos históricos de asimilación, contacto, migración y mestizaje, mediante los cuales se han fusionado a lo largo del tiempo con otros grupos de origen pano como los Conibo y los Setebo. Este fenómeno, que algunos autores llaman “etnogénesis” y Tournon prefiere calificar de “etnofusión”, tiene larga data: si en tiempos de Paul Marcoy el legendario viajero anotaba que sus informantes distinguían claramente a los Shipibo de los Conibo, es cierto también que, ya en 1885, aparecen noticias que revelan la fusión de ambos grupos.

Lo primero que llama la atención de esta obra es su carácter ecléctico. Educado tanto en antropología como en fisi-

ca y química, y acaso tomando distancia de ciertas tendencias contemporáneas, que pregonan y hasta se regodean en la interdisciplina en el discurso pero jamás la ponen en práctica, Tournon no teme evidenciar que su aproximación a los Shipibo-Conibo debe mucho a la biología en particular y a las llamadas “ciencias duras” en general. En términos metodológicos, su investigación combina una detallada observación etnográfica con técnicas tan diversas como las encuestas estructuradas, las pruebas psicológicas y las mediciones, retomadas de disciplinas tan aparentemente distantes como la antropología física, la antropometría, la medicina, la demografía y aun la psicología. En términos conceptuales, y de forma coherente con la amplitud en la elección del arsenal analítico, su “estrategia trípode” intenta articular nada menos que los campos de la “historia”, el “medioambiente” y “las características del homo sapiens”. Tournon no teme, pues, servirse de materiales proporcionados por la glotocronología (D’Ans) o la arqueología (Lathrap); tampoco descarta el método comparativo, destacando afinidades de los Shipibo-Conibo con los Tacana, los Tupí-Cocama, las culturas andinas y —curiosamente— con lo que llama “familia matak” del Gran Chaco.

Así pertrechado, en la primera parte del libro el autor conjuga datos arqueológicos y etnohistóricos con una extensa serie de fuentes, crónicas y documentos antiguos, buscando desentrañar los hechos más salientes de la historia y la prehistoria del Ucayali. Tournon realiza un esfuerzo consciente por mantener una lectura doble: intenta documentar el desarrollo histórico de la región y, a la vez, descubrir la ideología y los prejuicios implícitos en las observaciones que realizaron sus sucesivos observadores occidentales.



La investigación revela que la historia de los grupos shipibo-conibo en el Ucayali ha sido tan cambiante como compleja. Hasta el siglo XIII, los Pano, “antepasados” de los Shipibo, Conibo y Setebo, ocuparon las orillas del Ucayali con su sociedad jerarquizada. Desde el siglo XIV y el XV ciertas poblaciones tupí-guaraní, como los Cocama, los Omagua y los Cocamilla, junto con los primeros exploradores y misioneros, llegan a la zona del Ucayali. Los Setebo y Shipibo, ante estas incursiones, se refugian en los afluentes occidentales del Ucayali Bajo y Medio; y los Conibo, por su parte, se establecen en la zona del Alto Ucayali. Durante los siglos XVI y XVII, la llegada progresiva de los conquistadores y los misioneros españoles provoca epidemias que diezman a las poblaciones vernáculas de origen tupí, las cuales retroceden y vuelven a contactarse una vez más con los ya replegados Shipibo, Conibo y Setebo. Los siglos XVII y XVIII, potenciando estas tendencias, nos muestran a los misioneros franciscanos y jesuitas, junto con tropas del ejército, penetrando en la selva y agrupando las poblaciones indígenas en “pueblos” o “reducciones”; todo lo cual provoca un aumento de las epidemias e incrementa la tasa de mortalidad. En el final del siglo XVIII, aparecen noticias de las primeras rebeliones de los Pano, que procuran expulsar de la zona a las misiones. Durante el siglo XIX, el mercado entra en escena; las formaciones de producción semifeudal, patronal y mercantil-extractivista incursionan de manera inexorable en el área del Ucayali. Frente a estas nuevas intrusiones, los Pano asumen posturas tan cambiantes como oportunistas. Esta fase culmina en el llamado *boom* del caucho. En la zona del Ucayali, los Shipibo-Conibo tienen fluidos contactos interétnicos con los mestizos y los serranos, y también con indígenas Piro y

Asháninka. Durante la segunda mitad del siglo XX, finalmente, ingresan en el sistema educativo peruano, se liberan poco a poco de las constricciones económicas previas y su índice de mortalidad disminuye paulatinamente con las políticas sistemáticas de vacunación y asistencia médica. Los Shipibo, así, expanden su demografía de manera espectacular, hasta alcanzar su vasta población actual.

Una vez esclarecido el panorama histórico, Tournon pasa revista a los patrones de formación de las comunidades actuales, así como también a sus distintas relaciones con los diversos medioambientes con los cuales deben interactuar en su cotidianeidad. Examina —mediante el análisis de numerosos casos particulares— procesos tales como la integración comunitaria de individuos foráneos, las políticas grupales o las formas de construcción de las viviendas. El estudio prosigue con una serie de descripciones de la “gran libación” (*ani sheati*), una fiesta de bebidas en la cual se producían las circuncisiones femeninas de iniciación, y para la cual el autor propone distintas líneas de interpretación.

Tournon analiza con cierto detalle los problemas de la identidad étnica y el parentesco, que a su juicio son “expresiones lingüísticas” que constituyen “maneras de pensar en el otro”. Por ejemplo, sugiere que el concepto panpano de *nawa*, una designación de alteridad muy extendida, refleja la noción nativa de un grupo de invasores o de intrusos que penetran en un territorio ajeno emitiendo gritos de guerra. Pero más allá del arte (siempre incierto) de la etimología, provee información concreta sobre la terminología de consanguinidad y de alianza,

las pautas de residencia y las evitaciones rituales de los parientes afines, discutiendo a la vez las interpretaciones de autoridades como Tessmann, Karsten, Kroeber, Steward o Morin. Así, se detiene en la tan extendida confusión entre matrilinealidad y uxorilocalidad; en la presunta existencia de un “derecho materno”; en la combatida ideología de la poligamia; en la atribución apresurada de uxorilocalidad; y, finalmente, en la siempre confusa cuestión de la exogamia o endogamia, que carece por completo de sentido a menos que se aclare en cada caso qué nivel sociológico se está tomando como referencia.

En la que quizás sea la parte más original del volumen, Tournon relaciona un estudio exhaustivo del medioambiente (clima, hidrografía, morfología, ecología, flora y fauna) con las clasificaciones taxonómicas de los shipibonibo. Así, traza las líneas rectoras del “sistema general de clasificación”, para luego comparar las taxas nativas con las académicas. El objetivo, pues, no es sólo descriptivo, sino que procura develar los misterios de la percepción y la cognición nativas. Para ello emplea técnicas de las “etnociencias” como las encuestas cromáticas, que revelan el uso shipibo de ciertos términos genéricos y, en grados de denotación más específicos, distintas combinaciones de los mismos; además, detalla el juego de modificadores, especificadores, intensificadores y atenuadores lingüísticos, que enriquece la percepción policroma de una manera notable. Tournon se desenvuelve con soltura en el ámbito estadístico sobre enfermedades, afecciones y parásitos; munido de sus comprobaciones sistemáticas, examina los conceptos nativos de “salud” y “medicina”. Para ello describe la clasificación shipibo de las afecciones, así como tam-

bién las terapias y los especialistas encargados de las mismas: los shamanes *onanya* (lit. “los que conocen”), *meraya* (lit. “los que ven”) y *yobe* (“brujo”). También estudia la figura del *ibo* (“dueño” o “madre”), discriminando distintos grados más o menos esotéricos de conocimiento cultural. Vale destacar, a este respecto, que la obra ejemplifica sus afirmaciones con casos concretos, documentando tanto la riqueza de los casos particulares como también las grandes variaciones intragrupales que existen en la apropiación del conocimiento.

Lo dicho, en síntesis, basta para evidenciar que este libro resulta de gran valor no sólo en el contexto específico de la literatura etnográfica sobre los Shipibo-Conibo, sino también como documento de referencia para los estudiosos de los grupos pano en particular y de la antropología amazonista en general.

**DIEGO VILLAR**

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

Las primeras palabras del título del libro de la antropóloga estadounidense Beth Conklin, *Consuming Grief, Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, tienden una trampa al lector y siembran una duda en el traductor. ¿Se debe de traducir *consuming grief* por “El luto (dolor) que consume” o por “Consumiendo el luto (dolor)”? El resto del título nos lleva a suponer que la segunda opción es la más certera, ya que explica que el libro trata del “Canibalismo por compasión en una sociedad Amazónica”. Sólo que esta trampa no parece haber sido colocada por equivocación. El libro quiere mostrar exactamente que para el pueblo que se autodenomina Wari’ (nosotros, gente) y que es comunmente conocido como Paaka Nova, la práctica endocanibalística de comer a sus propios muertos, apunta exactamente a este efecto, el de transformar a un luto devastador y consumidor, un luto que consume a los vivos, en un consumo que ayude a los enlutados y al propio muerto a lidiar con la pérdida, a no dejarse llevar por el luto.

La idea expresada en este libro no deja duda con respecto a la convicción Wari’ de que era a través de la transformación y el aniquilamiento ritualizado del cuerpo del difunto, vivenciado y visualizado por todos los parientes próximos y

realizado como favor y con mucha resistencia por los afines próximos, que antiguamente (hasta el contacto con los blancos que se dio para algunos Wari' solamente a partir del final de los años cincuenta, inicio de los años sesenta, para otros más temprano) se operaba un cambio profundo en la relación entre el muerto y los enlutados. El ver a la persona transformarse en no-persona ayudaba a los enlutados, quizás no a aceptar la muerte, pero sí, por lo menos, a encararla como un hecho impostergable.

Este elaborado proceso de hacer desaparecer el cuerpo de la persona muerta se sitúa dentro de una cosmología que ve en la destrucción de un cuerpo muerto la posibilidad de adquirir un nuevo cuerpo vivo. Y no solamente tenía que desaparecer el cuerpo para que la vida pueda recomenzar, tanto para el muerto como para los vivos, sino también todas las pertenencias del muerto, todas las huellas del muerto, todo lo que podía mantener la memoria de los vivos prendida a la antigua imagen del ser querido que se fue. El ritual funerario Wari' puede ser leído de esta manera como un ejemplo extremo (pero no único, puesto que una lógica similar informa al endocanibalismo Guayaki, Yanomami y Pano) de una regla generalizable para todos los Amerindios y que fue presentada en los años sesenta por Pierre Clastres y Manuela Carneiro da Cunha: si el muerto se vuelve Otro porque la persona se sitúa, antes que nada, en el cuerpo que dejó de existir y no en alguna esencia interior y eterna (el alma), insistir en el luto significa una amenaza a la sociedad de los vivos. Por esta razón es preciso ayudar al propio muerto y a los vivos a realizar la ruptura, volviéndola explícita, en vez de negarla enfatizando la continuidad, como lo hacen los cultos a los ancestros de las sociedades africanas.

Esta es la interpretación clásica y válida hasta hoy del estatus del muerto entre los amerindios. Si el muerto se transforma en Otro y la alteridad implica enemistad, el endocanibalismo no es sino un caso específico de exocanibalismo (como lo sugieren Albert, Clastre, Viveiros y Vilaça). Comer al otro sería, entonces, la señal y la afirmación de la alteridad entre quien come y lo que es comido. Es en contraste a este contexto teórico que se puede apreciar la originalidad del acercamiento de Conklin y de la contribución innovadora que este libro trae al debate. El libro llega en momento oportuno para retomar la posibilidad de pensar el endocanibalismo independientemente del exocanibalismo. Los Wari' practican los dos tipos de canibalismo y las diferencias entre el tratamiento ritual dado al cuerpo del enemigo y aquel dado al cuerpo del pariente fueron elaboradas por Vilaça. Por esto, Conklin decide no trabajar el tema del exocanibalismo, a no ser de forma muy puntual para señalar el contraste entre los dos fenómenos: mientras que se come al enemigo con rabia y gula, se come al pariente llorando, con repulsión y tomando la carne deshilachada entre pequeños palitos.

Este tratamiento independiente de los dos fenómenos me parece extremadamente fecundo, aunque sea necesario retomar en otro momento la relación estructural entre el ritual tradicional funerario y el tratamiento dado antiguamente por los Wari' a los otros, los enemigos muertos por ellos. Se puede hasta sugerir que existe una inversión de perspectivas comparada con los casos, como el de los Tupinambá, en los que se presta un servicio al enemigo (que no era otra cosa sino un pariente distante, de otra facción) cuando este era ejecutado y

consumido por manos ajenas (Viveiros de Castro). Esta es también la interpretación sugerida por los nativos cuando son interrogados sobre sus antiguas prácticas canibalísticas: dicen que prefieren ser comidos al triste destino de tener el cuerpo colocado debajo de la tierra fría.

Lo que me parece más importante, sin embargo, es la atención prestada a la calidad emocional que informa a las acciones. El análisis del endocanibalismo como un ritual funerario que trata de sentimientos de pérdida y apego, era necesario y urgente porque la sombra de la matriz explicativa inspirada en el exocanibalismo no permitía que se escuchase con más cuidado al punto de vista de los nativos que dicen comer por compasión. Esta misma explicación del endocanibalismo fue registrada por los misioneros Thevet y Tastevin a principios del siglo 20 entre los Cashinahua y yo la reenconté en los años ochenta durante mis largas conversaciones con el único habitante de la aldea que me dijo haber tenido experiencias endocanibalísticas en la adolescencia, en los años cuarenta (Lagrou 1991, 1998; McCallum 1996). El comer por compasión también fue el argumento usado por los Guayaki cuando hablaron con la pareja de antropólogos Clastres sobre su reincidencia en el endocanibalismo con ocasión de la muerte de un bebé, en los años sesenta. Pierre Clastres, sin embargo, no exploró el potencial explicativo de esta afirmación nativa.

Según Erikson, el endocanibalismo pano es un anti-exocanibalismo, o sea la preocupación de comer el cuerpo de un pariente está informada por la lógica de la guerra: se come al propio muerto para que otros no se lo coman. Esta interpre-



tación parte de la lógica de una economía simbólica en la que se supone que el canibalismo es motivado por el interés en la incorporación de energías y fuerzas vitales, evitando que estas pasen al enemigo, o reincorporando lo que la sociedad perdió con la muerte de un miembro activo. Este argumento, sin embargo, no rinde cuentas de las motivaciones psicológicas y de los aspectos existenciales de la práctica. Aunque a los estudiosos citados arriba les parece absolutamente posible imaginar que se coma a un enemigo como expresión de rabia, denotando un estado de alteridad, objetivación y aniquilamiento del Otro, no se había avanzado mucho aun con la explicación de lo que puede llevar a un pariente a querer cortar, cocinar y comer el cuerpo de un ser amado (a pesar de que Lagrou y McCallum hicieron un primer paso en esta dirección).

El mérito del trabajo de Conklin es el de haber tocado, analizado y contextualizado esta delicada cuestión de una manera extremadamente sutil en la mejor tradición antropológica, de volver lo exótico familiar, solamente que esta vez no lo hizo a través de las razones impersonales de una economía simbólica que tiene razones que el corazón desconoce, sino partiendo del tan mentado punto de vista nativo para proponer otra explicación analítica que también tenga sentido dentro de los cánones de nuestra disciplina amerindia, además de estar en total resonancia con los datos de otras investigaciones recientes, como aquellas del endocanibalismo Cashinahua (que desconocen el exocanibalismo, y para quienes son los propios parientes más próximos los que convivían con el muerto y 'compartían de su carne', y no solamente los afines, los que comen el cuerpo).

De esta manera Conklin muestra que los Wari' comen a sus muertos porque y no a pesar de la gran importancia dada a los cuerpos que ellos ayudaron a producir. El cuerpo sufre un proceso de transformación en manos de la comunidad que corresponde a la violenta transformación que la muerte provocó. Esta operación, informada por la compasión tanto hacia el muerto como hacia los enlutados, no niega la convicción amerindia de que los muertos se vuelven Otros y de que, en tanto que Otros, pueden representar un peligro para los vivos, pero realza el carácter procesual de este volverse otro.

También queda claro, a través de la exégesis nativa de los procesos de comer/ser comido, nutrir y ser nutrido, que para los Wari' existe una continuidad entre vivos y muertos expresada en vez de negada a través del proceso de comer: los muertos nutren a los vivos por causa del amor que todavía sienten por los suyos, no tanto durante el ritual funerario, cuando los vivos reverencian a los muertos comiendo su carne podrida, sino después de haberse transformado en habitantes del mundo subacuático. Ya que de ahí salen a pedido de los vivos bajo la forma de huanganas para alimentar a sus parientes con la abundancia de su carne, altamente apreciada por su gusto, valor nutritivo y cantidad. Y los Wari' afirman que aquellos que ellos ven, movidos por los cantos de sus parientes, no son ancestros muertos hace mucho tiempo, que ya se olvidaron de los suyos, sino que son personas fallecidas recientemente, que vienen a ofrecer sus cuerpos de huangana para continuar alimentando a los suyos como lo hacían antes, cuando todavía estaban vivos.

Este es, por lo tanto, un libro original por abordar el canibalismo como la continuidad del dolor, de comer a pesar de sí y no a pesar del otro que es comido, en vez de tomar como un hecho el preconcepto que el comer humanos necesariamente tiene que ver con predación.

**ELS LAGROU**  
**PPGSA-IFCS-UFRJ**

## **BIBLIOGRAFÍA**

ALBERT, BRUCE,

1985 **Temps du Sang, Temps de Cendres. Représentations de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique Chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)**. Tesis de doctorado. Ph.D. Université de Paris X. Nanterre.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA.

1978 **Os Mortos e os Outros: uma análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó**. São Paulo. Hucitec.

CLASTRES, Pierre,

1974 "*Guayakí cannibalism*". En: **Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent**. Ed. Lyon, Patricia. Boston: Little, Brown and Company. pp. 309-321.

ERIKSON, PHILIPPE.

1986 *"Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: La belliqueuse quête du soi"*. En: **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, LXXII:185-210.

LAGROU, ELS.

1991 **Uma Etnografia da Cultura Kaxinawá: entre a Cobra e o Inca**. Tesis de maestría. PPGAS. UFSC.

1998 **Duplos, Corpos e Caminhos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade kaxinawa**. Tesis de doctorado Ph.D. University of St. Andrews/USP.

MCCALLUM, CECILIA.

1996 *"Morte e Pessoa entre os Kaxinawá"*. En: **Mana** 2(2): 49-84.

TASTEVIN, C.

1925c. *"Les Kachinawas mangeurs de cadavres"*, **Annales Apostoliques**, 4: 147-153.

VILAÇA, APARECIDA.

1992 **Comendo como Gente. Formas do Canibalismo Wari'**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

1986 **Os Araweté, os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro, Zahar & Anpocs.

---

# NOTA SOBRE LOS AUTORES

- B.J Meggers : Arqueóloga. Smithsonian Institute.
- Eduardo Viveiros de Castro : Antropólogo. Universidad Federal Río de Janeiro.
- Jaime Regan : Antropólogo. CAAAP-UN.M.S.M.
- Alexandre Surrallés : Antropólogo. C.N.R.S.
- Daniela Peluso : Antropóloga. Universidad de Kent.
- Luisa Elvira Belaunde : Antropóloga. University of St. Andrews.
- Bernd Brabec : Etnomusicólogo. Universidad Karl Franzens.
- Roxani Rivas Ruiz : Antropóloga. PUCP.
- Michelle Mc Kinley : Abogada. Universidad de Kansas.
- Connie Gálvez Revollar : Abogada. CAAAP.

AMAZONIA PERUANA

se terminó de imprimir en octubre del 2004

en los talleres de Gráficos S.R.L.

Galicia 190, Urb. Higuiereta, Surco

Telefax: 273-2055



**B. J. Meggers**

Fuentes naturales *versus* fuentes antropogénicas de la biodiversidad amazónica: la continua búsqueda de El Dorado

**Eduardo Viveiros de Castro**

La inmanencia del enemigo

**Jaime Regan**

Míronti y los guerreros embarazados: Relaciones de género en dos ritos Asháninka

**Alexandre Surrallés**

¿Por qué el humor hace reír? Humor, amor y modestia ritual en la lírica amazónica

**Daniela M. Peluso**

Variabilidad y cambio en los nombres personales en una sociedad indígena amazónica

**Luisa Elvira Belaunde**

“Yo solita haciendo fuerza”: Historias de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía Peruana

**Bernd Brabec**

“Sinchiruna Míriko”. Un canto medicinal del Ayawaska en la Amazonía Peruana

**Roxani Rivas Ruiz**

Aspectos de la cosmovisión kukama-kukamiria

**Michelle McKinley**

Intercambios en litigio: Peonaje por deuda y políticas de movilidad social entre los Urarina

**Connie Gálvez Revollar**

Aproximación al reglamento interno de las comunidades nativas aguaruna del Alto Mayo: La codificación del derecho consuetudinario