

## LOS AMARAKAERI: UNA NOCION DE ESTRUCTURA SOCIAL\*

Andrew Gray  
(Universidad de Oxford, Inglaterra)  
(International Work Group of  
Indigenous Affairs, Dinamarca)

*The author begins with an analysis of variation in the perception of social structure depending on the informant's place within it. He uses the case of the Amaraeri, who speak a Harkmbut language, in the Madre de Dios region of the Peruvian Amazon.*

*After a brief ethnographical and ethnohistorical sketch, he goes on to analyze their social organization and the different perceptions of it depending on gender age and residence. He describes the Kinship terminology and its functioning, detailing the different perceptions of the social structure according to clan membership or kinship relation. Finally he explores the cosmology and its relation to social order, in the context of the concepts of potentiality and actuality. With these considerations he examines the Amaraeri's cultural concepts of society and nature.*

\* \* \*

*L'auteur part d'une analyse des variations de perceptions de la structure sociale à partir de la position du chercheur dans celle-ci. Il considère la cas des Amaraeri, groupe indigène de langue Harkmbut, dans la région amazonienne de Madre de Dios (Pérou). Après une brève caractérisation ethnographique et ethno-historique, l'auteur analyse l'organisation sociale et les différentes perceptions de celle-ci selon le sexe, l'âge et le lieu. Il nous décrit ensuite la terminologie de la structure de parenté et son fonctionnement, en détaillant les différentes perceptions de la structure sociale à partir du clan d'appartenance ou de la structure de parenté. Il explore finalement la cosmologie et sa relation à l'ordre social, dans le contexte des concepts de potentialité et d'actualité. A partir de ces considérations, il analyse les concepts culturels des Amaraeris sur la société et la nature.*

\* \* \*

*Als Ausgangspunkt analysiert der Autor die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Sozialstruktur vom Standpunkt des Informanten aus. Er nimmt den Fall der Amaraeri, einer Eingeborenenengrupp, die die Harkmbut Sprache spricht und im amazonischen Gebiet von Madre de Dios (Perú) sich befindet.*

*Nach einer kurzen ethnographischen Darstellung und einer ethnohistorischen Beschreibung, geht er über zu einer Analyse der sozialen Organisation und ihrer verschiedenen Auswirkungen je nach Geschlecht, Alter und Wohnort. Er beschreibt die Terminologie des Verwandtschaftssystems und ihre Funktion, und analysiert die verschiedenartigen Reaktionen bezüglich auf die Sozialstruktur je nach Zugehörigkeit oder Verwandtschaftskategorie.*

*Letztlich untersucht er die Kosmologie und ihr Verhältnis zur sozialen Ordnung, im Bereich der Begriffe Begrenzung und Möglichkeit. Von diesen Betrachtungen ausgehend, werden die kulturellen Begriffe der Amaraeri über Gesellschaft und Natur untersucht.*

\* Remitido en versión original castellana por el autor en 1981. Revisado y editado por Giovanni Mitrovic y Alejandro Camino.

En antropología social, es normal descubrir discrepancias en las descripciones de la cultura reportadas por los informantes. Mi experiencia de trabajo de campo con los Amaraeri no fue una excepción.

La gente con frecuencia me daba variaciones en sus percepciones de sí mismos que se podían relacionar más claramente con sus posiciones en la sociedad.

Es posible afirmar que estas variaciones son aspectos de la organización social, mientras que la estructura social está determinada por principios constantes. Sin embargo, esta distinción entre estructura y organización se refiere a la diferencia de la posición de una unidad en una armazón en relación a otras unidades, y la composición de esa unidad, ideal o práctica. Esta distinción tiene validez para los Amaraeri, pero no altera el alcance de la variedad de interpretaciones que se encuentran en la comunidad. Según la diferenciación entre la estructura y la organización social, las versiones encierran perspectivas de personas diferentes o grupos distintos que cubren los dos aspectos del ordenamiento social.

Los Amaraeri, pertenece a la familia lingüística *Harakmbut*. Se ubican en el sur-este de la selva peruana. Viví con mi esposa durante un año y medio en la comunidad Amaraeri de San José del Karene, río Karene (colorado) en el Departamento de Madre de Dios. En la antigüedad habían muchos grupos que hablaban este idioma; pero ahora únicamente los Sapiteri, Huachipaeri, Toyeri, Arasaeri, Pukirieri y Amaraeri hablan dialectos del *Harakmbut*. Los Amaraeri conforman la mayoría de los Harakmbut (que significa "gente"), y son aproximadamente mil personas. Viven en cuatro comunidades: Boca Inambari, San José, Puerto Luz y la Misión de Shintuya. También hay dos comunidades más pequeñas, una cerca al Banco Minero, Boca Karene y la otra, Barranco Chico, en el río Pukiri. Los Harakmbut que no son Amaraeri, viven dispersos en la región apartados de los Huachipaeri, que están ubicados en la Misión de Shintuya y en algunas comunidades del departamento del Cuzco.

San José tiene una población de treinta y cinco personas que viven tres vueltas arriba de la boca del río Pukiri. Habitan en la selva baja donde cazan; pescan y cultivan sus chacras. También trabajan en la minería, extrayendo oro que luego venden al Banco Minero en la boca del río Karene. La comunidad se divide en dos partes: los *Huakutangeri* ('los de la cabezas') que habitan en diez casa dispuestas en dos líneas a un lado del pueblo; y un poco más abajo (aproximadamente cincuenta metros), se encuentran los *Kotsimberi* ('los que viven donde crecen los aguajales'). Los Kotsimberi habitan en nueve casas dispuestas en un círculo, alrededor de un campo de fútbol. Las relaciones entre estos dos lados son muy importantes para entender a la comunidad.

El potencial ecológico para producir alimentos consiste en una variedad de cultivos en las chacras y de la disponibilidad de carne de monte que es variable según la época del año, el área, y las obligaciones sociales de las personas.

Cada casa está ocupada por una familia o familia extensa que come junta. Hay dos tipos de chacra, una en la parte alta de los barrancos donde el suelo es de arena fina, y el otro en la parte baja por las playas del río, donde el suelo es más barroso. Arriba (*oteyo*) cultivan yuca, piña, barbasco, papa del monte, y de vez en cuando, arroz. Abajo (*acodnyo*) cultivan yuca, plátanos, papaya y maíz. En general las chacras son el dominio de las mujeres, pero cuando hay que limpiarlas, o hacer tareas arduas, los hombres también trabajan.

Los hombres cazan diversos animales y aves, como sachavacas, huanganas, sajinos, monos, carachupas, pavos, paucares, paujiles y diferentes tipos de loro. La pesca es una actividad comunal realizada con la utilización del arco y la flecha. No hay mucha abundancia de carne, por lo que es muy importante que un hombre sea buen cazador.

En la región del Madre de Dios, hay depósitos de oro. Es normal que los hombres pasen una gran parte de su tiempo lavando la arena y piedras donde se encuentra oro en polvo. A veces las mujeres hacen también este trabajo.

Culturalmente hablando, los Harakmbut, son diferentes a su vecinos, los Machiguengas, Ese'eje (Huarayos), y otros grupos Panos, al nor-oeste. Desde luego, aquellos grupos étnicos que se ubican más cerca a otros tienen más aspectos en común, como el idioma, o la cultura, (por ejemplo, los Huachipaeri, tienen más relaciones con los Machiguengas, y los Arasaeri que con los Ese'eje).

La gente en San José del Karene no cuenta con ideas sobre un origen fuera de Madre de Dios. Otros grupos como los Piro, por ejemplo, tienen narraciones sobre su origen en el norte del Perú; pero los Amarakaeri siempre dicen que vienen de las cabeceras y que son de la región de Madre de Dios. Por esta razón no necesitan especular sobre sus orígenes.

Los Harakmbut poseen un idioma que es completamente diferente al de todos sus vecinos y no se asemeja al de las familias Arawak, Pano o Tacana. El Instituto Lingüístico de Verano afirma tentativamente que los dialectos de los Harakmbut se agrupan en dos variantes, la de los Amarakaeri y aquella que agrupa a los demás dialectos.

En las crónicas se encuentran referencias de expediciones Incaicas a la selva del río *Amaramayú* (ahora Madre de Dios). Hemos hallado restos de hachas de piedra y bronce que indican un contacto entre la sierra y la selva en el pasado. Algunas de las denominaciones de los indígenas selváticos en la época de los Incas guardan semejanza con los de la actualidad. Por ejemplo, *Apiteri* es semejante a *Sapiteri* e *Irineri* a *Serineri*. Los mitos Amarakaeri afirman que los Incas vinieron a enseñar a los Harakmbut varios aspectos de su cultura. Sin embargo, contrariamente a lo que sucede con grupos como los Asháninka o Shipibo, no hay mucha evidencia de que los Incas hayan jugado un papel importante en su cultura, aparte de Manco que aparece como un carpintero (*mbegnko*).

Después de la Conquista, los españoles hicieron algunos intentos para colonizar la selva, pero a excepción de algunas haciendas de coca en Ccosñipata, no afectaron mucho a los indígenas. Poco a poco, no obstante, las incursiones al Madre de Dios se hacían cada vez más frecuentes. En el siglo pasado se hicieron algunos estudios realizados por científicos y viajeros sobre el potencial de la región. En esas obras hay referencia a los *Harakmbut*.

En los primeros años de este siglo, se inició la Guerra Mundial de los Harakmbut. Fue la época en que toda la selva peruana enloqueció con la fiebre del caucho. El 'diablo' Fitzcarrald vino del Ucayali para hacer sus correrías. Llevó a miles de esclavos del Madre de Dios a sus centros de trabajo. Los Harakmbut peleaban por las orillas del río Grande contra el invasor. En las batallas que siguieron, miles de nativos fueron muertos o esclavizados. Los demás huyeron hacia el interior del monte, hacia las cabeceras, para evitar a la gente blanca. En esta área había otros *Harakmbut*, incluyendo los Amarakaeri, que no sabían nada de las incursiones de los

caucheros. Comenzó una guerra entre los Harakmbut de arriba —los Amarakaeri, y los de abajo— los Taka. Además de matar a muchos Harakmbut, los caucheros y colonos esparcían enfermedades infecciosas. Cálculos actuales sugieren que casi el 95 % de los Harakmbut murieron a causa de factores externos ocurridos en esa época.

Los padres dominicos entraron a la región, por el río Karene, en los años cuarenta y cincuenta de este siglo, buscando y haciendo contacto con grupos Sapiteri y Amarakaeri. En 1961, los Amarakaeri del río *Huandakbue* (los Huandakhueri) sufrieron a causa de una epidemia de fiebre amarilla. Buscaron medicamentos en la misión de Shintuya, lugar al que fueron a parar todos los sobrevivientes. Mucha de la gente murió en la marcha larga al Shintuya. Los Amarakaeri permanecieron en la misión por muchos años.

La vida en la misión no estaba de acuerdo con sus tradiciones. A la gente no le gustaba vivir en un grupo tan grande y los problemas entre los Amarakaeri y los Huachipaeri se multiplicaron. Entre los Amarakaeri también habían problemas. Tradicionalmente vivían en malocas por las orillas de las quebradas y de las cabeceras. No estaban acostumbrados a vivir tan próximos a gente de otras malocas. Además, los misioneros no poseían una comprensión adecuada de la cultura Harakmbut y cuando aparecieron los problemas, la misión no sabía cómo manejarlos.

Por eso, poco a poco los grupos se reformaron y separaron de los otros. En 1969, los Huandakhueri, que ahora viven en San José, fueron los primeros en escapar. Una noche huyeron por el río Madre de Dios hasta el río Karene y después de varias aventuras llegaron al lugar donde ahora habitan. Cuentan la huida de Shintuya, con un relato narrado en un estilo mítico.

En los veinte años de contacto, han sido muchos los cambios, pero no obstante, en casi todos los aspectos fundamentales de su cultura, los Amarakaeri continúan practicando sus costumbres. Los cambios más obvios se encuentran en el estilo de vestimenta, la no residencia en malocas, y la no participación en los ritos de pubertad. Con la ayuda de varios ancianos es posible no solamente reconstruir parcialmente su vida antes del contacto, sino mostrar que todavía tienen su organización y estructura social imperecedera.

Estas son las condiciones de ecología e historia que vemos relacionadas con la situación contextual de San José del Karene. La ecología, demografía, idioma, historia, no son solamente el telón de fondo de la sociedad de los Amarakaeri sino los parámetros que establecen las posibilidades de clasificación social en un contexto particular.

Es necesario analizar los conceptos que se refieren a los grupos y categorías más importantes de la cultura Amarakaeri. Según la perspectiva de la persona, cambia el significado de estos conceptos. Las diferencias de perspectiva no son necesariamente de organización (su significado en términos de composición de las unidades conceptuales), sino también de estructura (su significado en términos de la posición en el armazón social). Sociológicamente hay cuatro tipos de unidad, basados en criterios de género, edad, residencia y parentesco.

## I) GENERO

Los hombres (*huambokerek*) y las mujeres (*buatone*) desempeñan papeles diferentes. Los hombres cazan y para pescar usan arcos y flechas. Las mujeres hacen

bolsitas de sogas y canastas que usan cuando pescan y que sirven para traer yuca y plátanos de la chacra. Los hombres realizan el trabajo físico en la chacra —por ejemplo limpiarla y prepararla. También trabajan en minería. Las mujeres algunas veces ayudan en la búsqueda del oro o trabajan por su propia cuenta. El papel que tienen consiste en atender las labores de cocina. Dos extremos de la producción son la caza (hombres) y la cocina (mujeres). Cuando un hombre regala carne a la esposa potencial o a sus suegros, es un símbolo de relación matrimonial. La aceptación no es solamente la transformación de lo 'crudo' a lo 'cocido' sino también la aceptación de otra forma de producción —la sexualidad.

El género se expresa aquí en términos de la división del trabajo, pero todos los aspectos de esta división poseen relaciones con analogías de otros aspectos de la cosmología. Por ejemplo, los hombres tienen más relaciones con los fenómenos del monte o la caza, mientras que las mujeres con la horticultura, o los fenómenos del río. Por esta razón el género cubre diferentes aspectos del universo, del que la división del trabajo es una manifestación.

Sin embargo, la división del trabajo es solamente estricta en el extremo de la caza. En general, las actividades que cada sexo lleva a cabo están condicionadas por el contexto. Por ejemplo, las mujeres normalmente no realizan trabajos que requieren mucho esfuerzo físico, pero si los hombres han ido por una semana a cazar o a trabajar en el oro, ellas tienen que actuar como hombres. Si la mujer se ha escapado, el hombre necesita cocinar por sí mismo. Esto demuestra que la organización en la división del trabajo ideal o práctica cambia según el contexto.

Además según la posición, los hombres y las mujeres tienen diferentes perspectivas de la cultura y de la sociedad. Los Amarakaeri tienen grupos patrilineales donde todos los hijos de una pareja son el mismo grupo que el padre, no de la madre. Los hombres ven a la sociedad como un armazón de varios clanes, en la que cada uno tiene una cadena de hombres hasta el principio del tiempo. Las mujeres, que pasan la mayoría de su tiempo con otras mujeres, ven a la sociedad como una ligazón entre madre e hija, donde el clan cambia en cada generación.

Esta es una diferencia de perspectivas muy importantes ya que según los hombres, la sociedad consiste de clanes, y según las mujeres consiste de secciones sin linealidad. Los hombres definen sus clanes por linealidad, y las mujeres definen sus secciones por localidad, ya que cada sección vive en conglomeración y en lugares específicos de la comunidad. La estructura social de las mujeres enfatiza el espacio, y la de los hombres, el tiempo.

## II) EDAD

Los Amarakaeri se organizan en grupos definidos por criterios de edad. Normalmente, la gente más vieja tiene autoridad sobre la más joven. Como señaláramos anteriormente, los hombres enfatizan el tiempo en su perspectiva de la sociedad. Esto se puede ver en los grupos de edad, porque están constituidos solamente por hombres, y no por mujeres.

A los niños y niñas se les llama *huasipo*. Tradicionalmente los niños entraban a otra etapa cuando sus labios eran perforados durante una fiesta. La etapa nueva se denomina *huambo* (nuevo) e ingresan a ésta cuando tienen aproximadamente entre catorce y dieciocho años de edad. Dos años más tarde se realizaba una fiesta con la

cual ingresan a otra etapa *huambokerek* (nuevo hombre o puro hombre). En ese momento el muchacho puede casarse y también adquirir el nombre de hombre, que sería diferente al nombre de su juventud.

En la actualidad no se realizan estas fiestas aunque todavía reconocen etapas. Normalmente usan nombres españoles cuando se hacen *huambokerek*, mientras que cuando jóvenes usan nombres en su idioma. Un viejo, o alguien que no tiene familia se llama *huatone* (viejo).

Las mujeres tienen varias palabras descriptivas según su edad, pero no son reconocidos como etapas de un sistema. Después del *huasipo*, cuando ya pueden casarse, se les llama *muneyo*. Las mujeres no se organizan por grupos como los hombres, y su cambio de estado es informal y según la situación de cada persona.

Cada etapa en la vida de los hombres implica una perspectiva diferente de la sociedad. Los *huasipo* van a la escuela, mientras que los *huambo* practican paulatinamente las artes de un hombre —la caza o el trabajo en la extracción del oro, por ejemplo. Hasta alcanzar el estado de *huambokerek* no hay muchos contactos con adultos de otros grupos, aparte de los de la familia. Cuando se llega a ser *huamboke-rek* se realizan sus propias alianzas con otros grupos y su visión de la sociedad es más completa. La perspectiva de las mujeres no cambia mucho porque su actitud frente a la edad es más informal. Es posible afirmar que la perspectiva de la edad de los hombres es estructural, porque cuando ésta cambia es un cambio de posición en la totalidad, pero en el caso de las mujeres la perspectiva es más organizacional, porque cambia de acuerdo a la composición de las unidades.

### III) RESIDENCIA

Tradicionalmente los Amarakaeri vivían en malocas llamadas *jak*. Cada *jak* tenía un nombre descriptivo otorgado a toda la gente que vivía en ella. Por ejemplo, los *Huakutangeri* vivían en una casa en las cabeceras, y los *Kukamberi* donde se cultivaba coca. Toda la comunidad tenía sus habitaciones dentro de una casa grande. Estas habitaciones se llamaban *huamba*, y cada una contenía a una familia. En la actualidad los Amarakaeri viven en casas individuales, algunas de las cuales tienen las divisiones por *huamba*. A las casas individuales las denominan *jak*, y a las malocas de antes *jaktone* (casa grande).

San José tiene dos lados que agrupan a los habitantes de dos malocas, o reagrupaciones de varias malocas de antes. Uno es el *jak* de los *Huakutangeri* (los de las cabeceras) y el otro el de los *Kotsimberi* (los que viven donde hay aguaje). Tal vez parezca un poco complicado el utilizar el término *jak* para referirse a una casa individual y también a todas las casas en un lado de la comunidad, pero tenemos que entender que en el idioma *Harakmbut* no se establece diferencia entre singular y plural.

Después de los contactos, hubo un cambio en el patrón de residencia. Tradicionalmente los hogares estaban ubicados dentro de los *huamba*, en la maloca. En la actualidad, los Amarakaeri construyen sus cocinas fuera de cada casa. Los que comen en una cocina, que normalmente pertenecen a un *jak*, poseen sus propias charcas.

Es de responsabilidad de las mujeres ver que los que viven en la casa tengan suficiente yuca y plátanos, y que todo lo relacionado con la casa tenga un buen

funcionamiento. A pesar de que la casa no es necesariamente propiedad de las mujeres, es responsabilidad de ellas el manejo de ésta. Por eso podemos ver que la unidad de residencia (un aspecto del espacio) en este caso, es del dominio de la mujer.

La composición de cada *jak* es diferente, pero normalmente la gente que tiene un parentesco cercano vive próxima. Por otro lado, la posición de los *huamba* y *jak* tiene significaciones diferentes para cada sexo. Las mujeres ven la casa y la cocina como unidades básicas de la sociedad, pero los hombres no. Los hombres ven los vínculos de parentesco de sus clanes y los grupos de edad como lo más importante. Las relaciones fuera de la casa son más importantes para los varones, mientras que para las mujeres las relaciones dentro de la casa tienen prioridad.

Para decirlo con mayor claridad, si las relaciones dentro de la casa se rompen, la mujer tiene que salir fuera de la comunidad porque nadie va a ayudarla, mientras que el hombre siempre se queda porque la fuerza de sus vínculos de parentesco son más permanentes. Por esta razón se puede afirmar que el criterio de residencia para los hombres no tiene un significado estructural sino más bien organizativo. Para las mujeres sucede lo opuesto. Esto constituye una inversión a partir del criterio de edad que vimos anteriormente.

#### IV) PARENTESCO

Hay dos unidades definidas en base al criterio del parentesco. El *huambet* es un tipo de familia. La gente que integra el *huambet* se determina por la situación de cada persona. Normalmente el *huambet* es una unidad cognática: incluye abuelos y abuelas, madre y padre, y, hermanos y hermanas.

Desde la perspectiva del hombre, su esposa y cuñados son de otro *huambet*, mientras que sus hijos son del mismo *huambet*. Para las mujeres también se aplica lo mismo, el esposo y cuñados son de otro *huambet* mientras que sus hijos son del mismo. En estos términos, el *huambet*, es una unidad cognática, los miembros de un mismo *huambet* arreglan los matrimonios y las alianzas.

Todos los *huambet* se trasladan porque los esposos son de diferentes *huambet*, mientras que la madre y el padre pertenecen al mismo. Por eso la forma cambia según la generación de la persona. El *huambet* no es constante porque es un conglomerado de términos de la terminología del parentesco.

Aunque se puede ver el cambio de composición del *huambet* en cada generación en términos más organizacionales, a estas alturas es difícil ver cómo el *huambet* tiene diferentes definiciones de su significado social desde las perspectivas de la edad o el sexo, en términos estructurales.

Por otro lado, los clanes (desde la perspectiva de los hombres) o las secciones (desde la perspectiva de las mujeres), son muy constantes. Cada uno tiene un nombre o más. En realidad son los grupos más importantes en toda la sociedad de los Amarakaeri. Estos grupos se llaman *onchiu*. Hay siete *onchiu*: *Yaromba*, *Idnsikambo*, *Huandigpana*, *Singperi*, *Masenabua*, *Embieri* y *Sahueron*. Cada uno es un grupo patrilineal, con nombres que se refieren a fenómenos naturales. Son estrictamente exógamos, y además de una prohibición contra el matrimonio con los hijos de la hermana de la madre, son la unidad básica que define el incesto.

En San José hay cinco *onchiu*: *Yaromba*, *Idnsikambo*, *Huandigpana*, *Singperi* y *Masenabua*. Los *Yaromba* y *Masenabua* tienen el mismo parentesco, por eso es que

los Amaraeri dicen que hay cuatro *onchiu*. La organización de los dos lados de la comunidad corresponde a un arreglo del siguiente modo: los *Huakutangeri* tienen mayormente miembros *Isndikambo* e *Huadigpana* con algunos *Yaromba* y *Singperi*, y los *Kotsimberi*, que mayormente tienen miembros *Yaroma* y *Singperi* con algunos *Huandigpana* e *Idnsikambo*. Los dos *onchiu* más importantes en la comunidad son los *Huakutangeri*, que son *Idnsikambo*, y los *Kotsimberi*, que son *Yaromba*. Estos tienen perspectivas muy diferentes del universo.

Cada persona en un *onchiu* tiene relaciones con el mundo espiritual, y sus concepciones de este dominio se determinan por contactos en sueños y visiones con los espíritus del río, o los espíritus del monte. Todos los espíritus contactan con la gente, pero los *Yaromba* tienen una relación especial con el río, y los *Idnsikambo* con el monte. Los otros *onchiu* también tienen relaciones especiales con uno u otro, pero son la minoría de la comunidad. Las perspectivas de estos *onchiu* son importantes porque los espíritus no solamente son los asesores y los reguladores del universo, sino son la base de explicación de las operaciones del universo.

Hay una diferencia entre los dos *onchiu* más grandes en San José. Los *Idnsikambo* acentúan la importancia de la política y las relaciones externas con otra gente. El presidente de la comunidad, quien es su representante, es un *Idnsikambo* que es del lado de los *Huakutangeri*. Los *Yaromba* tienen más viejos que conocen detalles de las tradiciones de otras épocas, y que acentúan la importancia de la cosmología. Hasta hace poco, en San José vivía un curandero que sabía casi todo lo que se puede saber de las artes de la curación y de las relaciones con el mundo invisible. Este hombre era un *Yaromba* y vivía en el lado de los *Kotsimberi*.

En estos términos se puede afirmar que para los hombres y para las mujeres, los *onchiu* son o clanes o secciones, pero que entre los *onchiu* también hay diferentes visiones de la cultura. Por eso hay diferencias de perspectiva desde la posición de la unidad, como también hay diferencias de perspectiva desde una posición fuera de la unidad.

## V) LA TERMINOLOGIA DE PARENTESCO

Anteriormente vimos que el huambet no era un grupo constante sino una categoría que cambia según cada persona. La terminología se construye en base a categorías de parentesco porque la aplicación en el armazón del sistema es diferente según el participante.

La terminología consiste en una organización lógica de prescripción matrimonial en el sistema de dos líneas. Desgraciadamente por razones de espacio no podemos realizar un análisis formal. El objetivo es mostrar que no solamente cambia la aplicación de la terminología conforme a cada persona, sino que la estructura total de la terminología misma se altera si la aplicación la hace gente del sexo opuesto, o por diferencias de edad.

Para las mujeres, la categoría *dwayo* se refiere a un hijo de una hija. Los hombres usan la categoría *huayayo* para todos los nietos y nietas y usan *dwayo* para referirse a un yerno. Por esto podemos decir que hay diferencias en la estructura de la terminología por la cual, las mujeres hacen distinciones en el nivel genealógico de los nietos, que no hacen los hombres, y también que hay diferencias en las concepciones del nivel mismo.



Tal vez este hecho podría tener implicancias sobre el aspecto del matrimonio entre niveles genealógicos (hija de la hermana) ya que este tipo coexiste en San José con el matrimonio del mismo nivel. Existe la posibilidad de que podría corresponder a formas de otras armazones de terminología dentro de los parámetros de la terminología principal, como una estructura "cubista".

La edad del hablante también cambia la visión de la terminología. Antes de contraer matrimonio toda la gente del mismo nivel genealógico, usa los términos del sexo relativo *pogn* (sibling del sexo opuesto), o *egn* (hombre a hombre), o *ming* (hermana a hermana) en contextos informales, y los términos *huidnpo* (sibling del sexo opuesto), o *huamambuey* (sibling del mismo sexo). Esta clasificación no solamente incluye a la gente del mismo *onchiu* sino también a la gente de otros. Por esto se reconocen a los primos cruzados, además de algunos del mismo sexo que son del *onchiu* de la madre. Esta excepción se convierte en regla después del matrimonio, porque luego la distinción entre hermano y cuñado, o hermana y cuñada, es muy exacta. En realidad, la ceremonia de matrimonio consiste en la reclasificación del parentesco. De esta manera, el sistema de la terminología cambia con los cambios de edad.

Hemos visto hasta ahora que la sociedad de los Amarakaeri consta de unidades sociales que se refieren a grupos o categorías basadas en criterios de género, residencia y parentesco. Establecí una distinción de los diferentes aspectos de las manifestaciones de estas unidades en el campo —entre organización y estructura.

Vimos como la diferencia se da a nivel de la composición de la unidad y a nivel de su posición en la armazón total. Sin embargo, esta distinción no es totalmente exacta, ya que la relatividad de cada expresión, según la persona, significa que hay áreas opacas.

En Antropología estamos acostumbrados a la noción de relatividad, particularmente entre culturas. Sin embargo, la relatividad cultural dentro de una comunidad se sugiere tangencialmente, pero no aparece con mucho énfasis en los estudios antropológicos.

La relatividad es difícil de comprender ya que hay tantas perspectivas como personas, y si no tenemos cuidado nos podemos perder en un laberinto de individuos. No obstante tenemos las unidades y sus nombres y encontramos que los Amarakaeri, las trasladan en las perspectivas de su sociedad, de tal manera que no podemos observar un modelo relativo. No es un sistema de orden puro, ni de anarquía pura.

Hay dos maneras de ver la perspectiva de una unidad. Una manera es desde dentro, observando los otros aspectos del universo, y la otra es desde fuera, observando esa misma unidad desde los otros aspectos del universo. Cada perspectiva acentúa ciertos aspectos de acuerdo a la prioridad. Por ejemplo, hemos visto que los hombres acentúan la edad y sus unidades, mientras que las mujeres acentúan la residencia. También cada *onchiu* enfatiza el monte o el río.

La consecuencia de estos énfasis es que cada manifestación o expresión de estas unidades sociales, tal como anteriormente las hemos visto en este ensayo, es la actualización de una potencialidad de todas las posibilidades de las unidades mismas de la cultura. Una potencialidad no tiene énfasis y no existe en forma visible en la sociedad. Cada persona o grupo que vive, transforma la potencialidad en una actualidad, que es lo que observamos en el campo.

Hasta ahora hemos investigado “la actualidad” (las expresiones de las unidades sociales en el campo). Esto no es difícil a pesar de tanta teoría porque hay grupos, individuos y conceptos que siempre podemos usar para clasificar. Sin embargo, hay un problema con la “potencialidad”. Si los Amarakaeri no utilizan el concepto de potencialidad, todo quedaría en nada. Voy a sugerir que tienen una idea de la potencialidad y trataré de demostrar que también tienen una realidad. Para poder verlo necesitamos explorar el mundo invisible —el de los espíritus.

Los espíritus, son invisibles, pero pueden ser vistos. El medio de contacto entre espíritus y humanos es el *huayorok*. El *huayorok*, se traduce por “sueño”, “visión”, o “alucinación”. En este estado uno se puede comunicar con los espíritus, que tienen formas humana pero no son tangibles. Hay espíritus del río —*huabueri*, y del monte *dumberi*. En estos dominios tienen la misma conformación que hemos visto en las unidades sociales, pero no son exactamente isomórficas.

Hay dos tipos de espíritus: los *huamavere*, que proceden del río, pero que pueden vivir o en el río o en el monte, y los *toto* que tienen su origen en el monte pero que también pueden vivir o en el río o en el monte. La diferencia de estos tipos de espíritus es que los *huamavere* están dispersos, tienen menos poder pero normalmente ayudan a los humanos (Harakmbut) en realidad son las almas de los muertos *Harakmbut*. Los *toto* son una concentración de espíritus, son las almas de *taka* (gente que no son *Harakmbut* y no han muerto). Hay otros tipos de *toto*, por ejemplo, animales peligrosos, etc. Normalmente los *toto* dañan a los *Harakmbut*.

Los *huamavere* y los *toto* son dos aspectos de una causalidad. Los *huamavere* son asesores y los *toto* reguladores del universo. Son manifestaciones de la causalidad porque los *huamavere* examinan el futuro en los efectos de causas que personifican y los *toto* son las causas de los castigos a las transgresiones. Los *huamavere*, son manifestaciones de causas de las que todavía no se saben los efectos, mientras que los *toto* son las causas de los efectos que se conocen. En los dos casos, los espíritus en sí mismos son efectos de causas humanas. Los *huamavere* ingresan a la vida humana solamente en los sueños o visiones; y los *toto* son los efectos de las transgresiones humanas. Los espíritus actúan con un conocimiento y expresión de la potencialidad. En este contexto la potencialidad es una causa escondida.

Al comienzo de este ensayo, vimos algo de las condiciones de la sociedad de los Amarakaeri, como su demografía, ecología e historia. Las relaciones entre estos hechos y las posibilidades de las unidades de la sociedad, nos dan la información de cómo puede funcionar la producción (la totalidad de operaciones que da a una sociedad sus medios de existencia). En nuestra cultura podemos usar los datos proporcionados por minuciosas estadísticas para medir y analizar la producción. Los Amarakaeri no poseen y tampoco necesitan teorías y estudios científicos de estos asuntos —tienen sus espíritus.

En sueños, visiones y alucinaciones, los *huamavere* aconsejan a la gente cuándo y dónde es mejor cazar, pescar o hacer chacras. También tienen información sobre el oro. Vienen en sueños para decir qué tipo de animal se puede cazar y cada buen cazador se relaciona en sus sueños con esta especie.

Por otro lado, si alguien caza, pesca, o trabaja demasiado, los *toto* vienen para castigarlo con una enfermedad. También hay varias especies que no se pueden matar. Los *toto* inmediatamente castigan a la gente que transgrede la regla. Los *toto* son entonces los reguladores del exceso.

Los *huamavere* y los *toto* conocen las leyes de la demografía, ecología e historia. Por esto son formas que expresan la potencialidad de la producción. Además expresan otro aspecto de la potencialidad, el de la clasificación.

En la mitología de los Amarakaeri, los *huamavere* son el origen de todos los conceptos. El mito de *huanamey* habla del origen del mundo y de la sociedad: el carpintero (*mbegnko*) da las palabras y los nombres a todos los grupos. Estos conceptos y sus relaciones, son los mismos que hemos visto anteriormente bajo el nombre de "unidades sociales". El origen de la clasificación social viene de los espíritus, pero su aplicación es relativa a la historia del tiempo. Por esto podemos afirmar que los espíritus son expresiones de la potencialidad de la clasificación.

En otros mitos nos dan otras clasificaciones. Por ejemplo, la clasificación de los animales que tienen un rol muy importante como intermediarios entre los humanos y los espíritus. Sin embargo, estas clasificaciones en los mitos no se manifiestan exactamente en el ámbito de la sociedad. Como hemos visto anteriormente, cada versión es relativa al contexto de la persona. La clasificación de los mitos dada por los espíritus, constituye todas las posibilidades a las que la gente da énfasis en sus versiones del mito, o en las aplicaciones de sus vidas. Así, en lo que respecta a la clasificación, los espíritus son la potencialidad.

Los *huamavere* no solamente actúan aquí, un ejemplo es la intervención de los *toto* en la clasificación, como cuando vimos que los *toto* castigan a la gente que ha matado demasiado, ellos regulan los aspectos de la clasificación. Esto se puede ver en el incesto.

Se dan casos en donde cuando alguien se casa al interior del *onchuu*, la clasificación fracasa. Las relaciones de la terminología no corresponden con los *onchuu*, y la clasificación de parentesco pierde toda significación en su aplicación. En estos casos, toda la familia va a morir, o tal vez el cuerpo de los niños se desfigurará. El *toto* es el causante, ya que es el regulador de la clasificación.

Hemos visto que los espíritus de los Amarakaeri poseen dos características:

- 1) Son causas desconocidas. Cuando lo que sucede tienen una causa invisible, los espíritus son la explicación. Esta es una causalidad estructural, ya que no se puede observar los efectos a partir de sus causas.
- 2) Los *huamavere* y los *toto* son manifestaciones de formas de las posibilidades e imposibilidades de la potencialidad. Ellos conocen el número total de unidades de la clasificación y las condiciones de la producción. Conocen sus límites, y en consecuencia, actúan sobre los humanos. Los *toto* causan daño porque son las manifestaciones de las imposibilidades, y los *huamavere* ayudan porque son las manifestaciones de las posibilidades.

Estos dos aspectos de los espíritus son propiedades de los propios seres. Por eso podemos afirmar que para los Amarakaeri una causa desconocida y una potencialidad son equivalentes, porque son invisibles. En estos términos su distinción es entre visible —*chabuindik* (el mundo de los *Harakmbut*, la actualidad, y las causas y los efectos que se pueden ver) y *chahuibuendik* —lo invisible (la potencialidad, causas desconocidas, y si la situación fuera posible, efectos también, el mundo de los espíritus).

El universo de los Amarakaeri es “una actualidad” de organización y estructura rodeados de potencialidad. La actualidad es la manifestación de la gente, y la potencialidad, la manifestación de los espíritus. Estos controlan las dos regiones de la producción y la clasificación, en sus relaciones con el mundo visible.

Los espíritus siempre se comunican por medio de la gente, y por esto la organización y la estructura en la actualidad tienen sus puntos de referencia o contexto en la posición del participante en la sociedad.

Para poder aclarar esta hipótesis, hay algunas preguntas que todavía deben ser contestadas. En primer lugar, si los espíritus representan la potencialidad del universo Amarakaeri, ¿cómo se puede considerar a los humanos como una parte de la totalidad? Los espíritus son la potencialidad, el hombre la actualidad, ¿cómo se puede considerar al hombre sino como un objeto que siempre recibe mensajes del mundo invisible, y que no puede actuar o pensar por sí mismo? La respuesta es que el hombre (*Harakmbut*) es en sí mismo un microcosmos del universo. El hombre tiene dos aspectos:

- 1) *huaso*: el cuerpo. La parte visible, la actualidad del ser humano, que actúa y habla.
- 2) *noriken*: el alma. La parte invisible, la potencialidad del ser humano, que piensa y siente.

En realidad es la interacción entre estos dos aspectos del hombre que resultan en el actuar, hablar, pensar y sentir; pero que se clasifican por medio de la distinción visible/invisible; por esto es que se expresan con *huaso* y *noriken* respectivamente.

El *noriken* es el espíritu dentro del hombre: su potencialidad y medio de comunicación con los espíritus fuera del cuerpo. De este modo, el mundo espiritual no está solamente fuera del hombre sino también dentro. En realidad, cuando alguien muere, su *noriken* se traslada a los lugares donde viven los otros espíritus y permanece con ellos.

La organización y la estructura de la sociedad son expresiones de la forma del hombre y sus relaciones. El *noriken* es la causa escondida del ser humano. La relación entre *noriken* y *huaso* es como un lente para convertir la potencialidad de la producción y de la clasificación en actualidad.

La producción es la relación entre la potencialidad del medio ambiente y la estructura y organización de la sociedad que obtiene los medios de existencia por medio de la sociedad misma. Los espíritus poseen por lo menos dos roles en la producción.

- 1) Dan información a los *Harakmbut* del potencial del medio ambiente y lo hacen con conocimiento actual.
- 2) En su manifestación como *noriken* comparten ese potencial en algo efectivo, por medio del cuerpo del hombre. Por ejemplo usan ese importante rol para las actividades de la caza, para transformar los animales en carne; en la horticultura (plantas en comida), la cocina (lo crudo es cocido), o la minería (arena en oro).

Razones por las que la producción está controlado por dentro y por fuera por los *huamavere* y los *toto*. La producción no puede operar o funcionar sin los espíritus.

Se afirma que la producción es el factor principal que determina todos los demás aspectos de la sociedad y la cultura. Es posible que esto sea así, pero con una

consideración. La producción determina únicamente porque los espíritus determinan. Los economistas llaman a este fenómeno un "fetiche económico", pero para los Amarakaeri, la distinción entre visible e invisible y el rol de los espíritus es una parte esencial de su existencia, y tienen pruebas de que el mundo es así.

La producción es una copia o representación, y se reproduce para continuar su existencia como especie. Es la continuación de algo en el tiempo, y por esto es la aplicación de una forma de "memoria". Por lo tanto la reproducción es una relación entre conceptos lingüísticos y su aplicación. De este modo, la reproducción es una manifestación de la clasificación. También los espíritus tienen dos roles en la reproducción:

- 1) Son el origen de los conceptos que usan los Amarakaeri para clasificar como postulan los mitos. Son la potencialidad de la clasificación.
- 2) Los espíritus conocen cuando alguien ha transgredido los límites entre los conceptos en su aplicación (por ejemplo, en el incesto). Por esto son los reguladores de las relaciones entre los conceptos. De este modo son las manifestaciones de los principios estructurales lógicos y prácticos, que definen a las estructuras en la cultura.

Lo que resulta es que los espíritus poseen roles cruciales en la producción y la reproducción. Los Amarakaeri no tienen una clara distinción entre materia o idea. Se puede afirmar que la producción produce la reproducción y que la reproducción reproduce la producción, pero para los Amarakaeri, los espíritus tienen el mismo rol en cada contexto. En realidad son las mismas cosas en diferentes contextos o manifestaciones.

De mismo modo, en el rol 2) de los espíritus en la producción, vemos que los *noriken* actúan en la producción por medio del cuerpo humano, y luego en la distribución e intercambio, tanto como en el consumo. Los espíritus son el funcionamiento de la sociedad, y los espíritus son manifestaciones de esta animación. Igualmente en el rol 2) de los espíritus en la reproducción, vemos que son la expresión de los principios estructurales, por ejemplo, en la prescripción. La función y el principio son dos manifestaciones de la misma cosa: la existencia de los espíritus.

Es muy importante entender que ni la producción, ni la reproducción, tienen la prioridad en la escena. Para los Amarakaeri, la materia y la idea son dos aspectos de la misma cosa, son algo paralelo que solamente se puede observar en sus manifestaciones conformando un tejido ligado inextricablemente.

Es posible criticar los roles de los espíritus en el mundo de los Amarakaeri diciendo que es demasiado simple dividir el universo en dos partes: visible e invisible. Aunque la relación entre los espíritus y humanos es importante no es una explicación de toda la sociedad, sin una descripción de una parte de ésta.

Por otro lado, la gente podría afirmar que los espíritus se dividen únicamente entre *huamavere* y *toto*, y que esto no es suficiente para demostrar todas las cualidades que se espera posean los espíritus. Si los espíritus tienen tantas manifestaciones, ¿cómo conocen los Amarakaeri las características de cada una?

Hemos visto que la forma invisible de los espíritus se comunica en sueños y visiones. Muchas veces se presentan en su forma propia-de-ser-humano. Pero es posible encontrar espíritus en forma de animal. No todos los animales son espíritus,

sino que algunos animales son manifestaciones de los espíritus. Normalmente son invisibles pero es posible verlos en ciertas circunstancias, si se tienen la capacidad de entender las visiones.

Como los espíritus entran al mundo visible, lo que es muy peligroso, acontece de forma anormal ya que está en contra del orden del universo. En estas circunstancias su manifestación física siempre adquiere la forma de un animal. No es posible comunicarse con ellos y se les evita.

Se puede afirmar que en su relación con los humanos, los espíritus son invisibles; pero que en su estado alejado de los humanos pueden aparecer como animales. El poder del espíritu está en relación con el tipo de animal y su poder. Una especie de animal es un medio para averiguar la eficacia de la manifestación del espíritu. De este modo al usar animales para pensar acerca de los espíritus, los Amaraakaeri pueden entender sus características, poder y eficacia de acuerdo al contexto. Esto se demuestra con mayor claridad en la curación cuando los curanderos diagnostican la enfermedad en la forma de ataque de un espíritu en su manifestación animal. Las canciones para curar, siempre están dirigidas a la especie de animal presente en los síntomas.

Los seres humanos no se pueden transformar en animales, pero cada persona o grupo tiene relaciones con algunas especies de animales. Estas les ayudan en la casa, pesca u otras actividades. En ocasiones las personas pueden tener características de ciertos animales; cuando están enfermos o cuando cazan, o simplemente en el juego. En las fiestas, los Amaraakaeri siempre cantan y bailan, muchas veces imitando a los animales, o para hablar acerca de los mismos.

Los espíritus aparecen como animales en los sueños y visiones. Es importante entender que no son animales, sino que adoptan la forma de animales para aparecer ante los humanos. Por esto es que el papel de los animales es crucial ya que son los intermediarios entre el mundo visible y el invisible.

Para recapitular, los espíritus son invisibles. Tienen formas humanas porque originalmente eran las almas de la gente. Cuando se manifiestan adoptan su forma humana, pero también pueden aparecer como animales en sueños y visiones, cuando están cerca a los humanos, y ocasionalmente, cuando están alejados de los humanos, de una manera física; pero esto último es muy raro, peligroso y constituye el contenido de los "mitos de horror". Cuando un espíritu se comunica con el alma de una persona es en la forma de un animal o un humano. El alma de este modo es de la misma sustancia del espíritu.

Esto demuestra que las nociones sobre los espíritus que tienen los Amaraakaeri son muy flexibles, se aplican en diferentes contextos. El igualar al espíritu con la potencialidad no es una simplificación; tampoco los conceptos indígenas están sobrecargados de significación antropológica. Únicamente son una manera de entender la noción de causalidad en una cultura que no posee una noción de un tiempo que fluye.

En este ensayo hemos considerado la relación entre la potencialidad y la actualidad en un contexto social. La potencialidad se convierte en la actualidad por medio de la comunicación entre el espíritu y el alma en forma de humanos y animales. De acuerdo a cada grupo o a cada persona, el canal de mensajes tiene una expresión, acción y pensamiento diferente. Por esta razón es que existe una relatividad de la actualidad en la sociedad.

Si todas las expresiones de la actualidad son relativas al contexto de la persona o el grupo, como hemos visto en la primera parte de este ensayo, entonces necesitamos una diferente noción de estructura. Una estructura que puede curvarse alrededor de la persona que la expresa. Hemos visto en antropología las ventajas de observar con relatividad de la estructura dentro de la cultura y de la sociedad.

Para usar una analogía, podemos decir que en la época de Newton, el espacio era visto como algo fijo, y que la materia era ubicada dentro del espacio. El espacio nunca cambiaba, solamente la posición de la materia dentro del espacio. En forma semejante, los estructuralistas veían la estructura como un espacio, un modelo fijo en el que los seres humanos como materia, estaban colocados en su interior. Einstein nos enseñó que el espacio se curva según la forma de la materia. Los Amaraeri nos muestran la posibilidad de que la estructura de su sociedad se curve según la forma del pensamiento, la acción del individuo o la del grupo.

No obstante, es imposible ver toda la sociedad sin un sistema y en anarquía. Tal vez haya sociedades anárquicas en el mundo, pero los Amaraeri no son una de éstas. Por ejemplo, hemos visto que los *toto* castigan a la gente que ha practicado el incesto. Por esta razón sabemos que la prescripción de la terminología está siempre presente en cualquier parte de la sociedad. La definición de incesto no puede cambiar porque los *onchiu* son constantes.

Por otro lado, hay evidencia de que los *onchiu* pueden separar o también unir otro sistema de prescripción, como cuando ocurre la alianza con la hija de la hermana. La sociedad de los Amaraeri no es completamente resistente al cambio. Estos cambios ocurren cuando otra perspectiva toma preeminencia entre un grupo o entre la mayoría de la gente.

Por esto es que nos encontramos en dificultades, ya que en un momento la estructura aparece estable y en otro momento relativa. Es posible sugerir una metodología para evitar los extremos, mirando al punto donde éstos se encuentran.

Hay un espectro entre la estabilidad "pura", cuando nada cambia y toda la gente tiene la misma perspectiva de la sociedad, y la anarquía "pura", cuando todo está en un estado de flujo constante, y cada persona tiene una perspectiva diferente. Me parece que estos extremos no existen. Por un lado podríamos ver a la sociedad en términos de pura lógica, y por otro en términos de pura estadística. Por tanto podemos entender la situación de los Amaraeri como relativamente estable o anárquica.

Los niveles son necesariamente arbitrarios. Es difícil fijar puntos en un espectro. Para aclarar mi posición es mejor dar ejemplos, de este modo voy a sugerir algunos niveles que se aplican a los Amaraeri.

### 1) Nivel de los Harakmbut

Los Harakmbut comparten la misma estructura del idioma. Viven en la misma área del Perú, en condiciones más o menos similares. Comparten algunos aspectos de la cultura, incluyendo a un sistema de parentesco ambilineal. Sin embargo, varios de los subgrupos son demasiado pequeños como para continuar con este sistema, y sumándose a la falta de *onchiu* en la mayoría del los subgrupos y su asimilación a la sociedad nacional, a este nivel más general el factor lingüístico es lo más estable hasta el momento.

## 2) Nivel de los Amaraeri

Los Amaraeri comparten en su totalidad el sistema de parentesco, la creencia en los *onchii*, un dialecto del idioma *Harakmbut*, en términos generales, la estructura de sus mitos, aunque hay bastantes diferencias entre cada comunidad. También comparten los tabúes de asesinato, la caza de ciertas especies de animales, y también necesitan distribuir la carne obtenida en la caza. Este nivel incluye los principios generales de la sociedad —por ejemplo—, diferentes tipos de intercambio. En general, este nivel incluye más elementos del sistema lógico.

## 3) Nivel de los Onchii (Oro-Nosotros)

Este nivel es el de los grupos. La preocupación en este ensayo es la de mostrar las grandes diferencias de perspectivas entre estos grupos —las unidades sociales de la sociedad—. También incluye las perspectivas diferenciales entre las mujeres y los hombres. Además hemos visto en perspectiva las diferencias del sistema de parentesco, aún en la terminología misma que permite la posibilidad de cambios en esta área. Este nivel es muy importante pues es el nivel de la comunidad y sus partes constituyentes. Además es el también el nivel de las estructuras jurídicas y cosmológicas. Esta última distinción es la que separa a los dos lados de la comunidad de San José.

## 4) Nivel de NDO-Yo, individual

Es difícil de comprender todas las diferencias individuales en una comunidad. Un método consiste en buscar a un hombre o mujer que tenga mucha influencia o imaginación, y observar el efecto que tiene sobre el grupo. En San José había un curandero que sabía mucho de las tradiciones de los Amaraeri y que también podía dar explicaciones que promovieran cambios en épocas de crisis. Este hombre era especial porque casi toda la gente de San José lo escuchaba para entender aspectos de su vida y sus interpretaciones de eventos naturales. Esto muestra cómo es posible que las ideas de una persona se infiltren en la comunidad, y más aún, más allá.

Estos niveles no son solamente momentos de cambio, sino trayectorias de la relatividad. Por supuesto algunos aspectos de una cultura son más estables que otros, pero todos ellos son relativos. Es posible, como lo hacen algunos estructuralistas, construir un modelo “como si” la sociedad fuera estable para evitar demasiadas complicaciones. Este es un método que puede aplicarse en algunas circunstancias. Sin embargo con esto no podemos apreciar las diferencias entre las perspectivas del hombre o la mujer, la diferencia de edad o de residencia; y quizá lo más importante para los Amaraeri, una comprensión de los *onchii*, que son absolutamente cruciales para su cultura.

Por esta razón afirmaba que los Amaraeri de San José tienen una sociedad completamente relativa a la perspectiva del grupo o de la persona al interior de esa comunidad. Sin embargo algunos aspectos son más estables en su visión. Mucha gente comparte estas perspectivas, pero es una ilusión verlas como algo completamente estables.



Podemos ver estos niveles como una "gravedad". Por ejemplo, aquellos aspectos de la sociedad que más se comparten son más densos, mientras que los individuales son menos densos. De este modo en el caso de los Amaraeri prefiero utilizar una perspectiva más relativa porque respeta una variedad de ángulos, y muestra algo de la complejidad de su estilo de vida. No quiero decir que esta hipótesis es válida para todas las culturas del mundo, pero en el caso de los Amaraeri, es un método que da una visión que permite encuadrar diferentes matices de su etnología.

Hay una consecuencia de todo esto, que es un poco desconcertante para el antropólogo. La descripción de la cultura Amaraeri que he presentado tiene una estructura expresada por mi posición y la posición de mi esposa en la comunidad. En realidad no opera sobre ningún punto fijo. Manifiesta la impresión de estabilidad que engloba la noción de relatividad que llamamos un modelo.