

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

Daniela M. Peluso

Este artículo presenta una discusión general sobre las características de los nombres personales entre los Ese Eja.¹ 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.

This 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.

¹ 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*,² 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

² 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.³ 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.⁴ 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.⁵ 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

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

⁴ 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.

⁵ 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 animal⁶. 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

⁶ 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*.⁷ 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»⁸ 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.⁹ 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

⁷ 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».

⁸ 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).

⁹ 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.¹⁰

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

¹⁰ 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.¹¹ 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

¹¹ 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 animal¹² 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

¹² 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.¹³ 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.

¹³

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 persona¹⁴. Éste es el caso ciertamente con la anaconda, así como con las serpientes en general y otros animales, cuyos *eshawa* pueden *jemikani*, «capturar» o «cohabitar» con el *eshawa* de las personas, mujeres embarazadas y niños especialmente¹⁵.

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 *jemikani*. 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

¹⁴ 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.

¹⁵ 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».¹⁶ 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.¹⁷

¹⁶ 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.

¹⁷ 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 Eja¹⁸. 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.

¹⁸ 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'ejá: 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.