



Colección  
Textos Universitarios

# Manual de Etnografía Amazónica

Alejandro Ortiz Rescaniere



Pontificia Universidad Católica del Perú  
FONDO EDITORIAL 2001



COLECCIÓN TEXTOS UNIVERSITARIOS  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2001

## Manual de Etnografía Amazónica





Colección  
Textos Universitarios

# Manual de Etnografía Amazónica

Alejandro Ortiz Rescaniere



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2001

*Manual de Etnografía Amazónica*

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima  
Telefax: 330-7410  
Teléfono: 330-7411  
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Primera edición: abril de 2001  
500 ejemplares  
Impreso en Perú - Printed in Peru

Hecho el Depósito Legal, Registro N° 1501052001-1808  
ISBN 9972-42-398-0

Cubierta: Fiorella Chiappe  
Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa

# ÍNDICE

<b>SOBRE ESTE MANUAL.</b> Introducción a este texto y al tema que trata .....	15
---	----

## **TEMA 1**

### **INTRODUCCIÓN**

1.1. Los grupos étnicos amazónicos, el Perú y la región andina .....	17
1.1.1. Cambios recientes .....	18
1.2. Los estudios antropológicos y los grupos amazónicos. Ideas centrales. Desarrollo .....	19
1.3. Importancia para la antropología del estudio de las minorías étnicas amazónicas .....	21
1.4. Importancia para las repúblicas amazónicas del estudio de las minorías étnicas de la selva .....	22

## **TEMA 2**

### **GEOGRAFÍA Y MITOS**

2.1. Unas definiciones elementales: diferencias de perspectiva .....	25
2.2. Algunos mitos sobre la Amazonia .....	26

## **TEMA 3**

### **HISTORIA**

3.1. El poblamiento amazónico .....	31
3.2. Historia del caso amazónico occidental: Tempranas y constantes relaciones con los Andes .....	31
3.2.1. El precerámico .....	31
3.2.1.1. El período cerámico .....	32
3.2.1.2. Más indicios de este periodo .....	33
3.2.1.3. La urbanización .....	34
3.2.2. Tiahuanaco y Huari hasta los incas .....	35
3.2.3. Los españoles. Su constancia a lo largo de la Conquista y la Colonia .....	35
3.3. Conclusiones .....	37

**TEMA 4**

**EL MEDIO AMBIENTE**

4.1. Las ocho regiones naturales del Perú ..... 41  
4.2. Betty Meggers y el determinismo geográfico ..... 42  
4.3. Origen de la Amazonia ..... 43

**TEMA 5**

**LOS GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DEL PERÚ ..... 47**

**TEMA 6**

**LOS BORORO Y LÉVI-STRAUSS**

6.1. El etnógrafo y un primer contacto ..... 49  
6.1.1. Introducción ..... 49  
6.1.2. El estudio y sus resultados ..... 50  
6.1.2.1. La división del pueblo y de la sociedad ..... 51  
6.1.2.2 El ordenamiento social y su relación con la región ..... 51

**TEMA 7**

**LA COMUNIDAD**

7.1. Los niveles de organización social ..... 55  
7.1.1. La tribu ..... 55  
7.1.1.1. Observaciones: ¿tribu o grupo étnolingüístico? ..... 56  
7.1.2. La patria ..... 57  
7.1.2.1. Características ..... 57  
7.1.3. El clan ..... 57  
7.1.4. Los linajes patrilineales ..... 58  
7.1.5. La unidad doméstica nuclear ..... 58  
7.2. La residencia ..... 59  
7.2.1. Rasgos generales ..... 59  
7.2.2. La maloca ..... 59  
7.2.3. La plaza ..... 61  
7.2.4. La chacra ..... 62  
7.2.5. Los huertos secundarios o jardines ..... 62  
7.2.6. El río ..... 63  
7.2.7. El varadero ..... 63  
7.2.8. Las canoas ..... 64  
7.2.9. El tamaño de la comunidad ..... 65  
7.2.10. La residencia y la organización social ..... 66

**ANEXO AL TEMA 7 ..... 67**

## **TEMA 8**

### **ASPECTOS ECONÓMICOS**

8.1. Las estaciones y las actividades económicas .....	71
8.2. La división del trabajo .....	72
8.3. La pesca y los hombres .....	73
8.4. La caza .....	74
8.5. La yuca y la mujer .....	76
8.6. La galleta de yuca .....	77
8.7. Otros cultivos y crianza de animales .....	78
8.8. Manufacturas .....	78

## **TEMA 9**

### **LA AGRICULTURA DE ROZA**

9.1. La selección de un espacio de selva para la roza y la agricultura .....	81
9.2. La roza .....	82
9.3. La quema y el arreglo de los escombros .....	83
9.4. Observaciones finales sobre la preparación del huerto .....	84

<b>ANEXO AL TEMA 9</b> .....	85
------------------------------	----

## **TEMA 10**

### **LAS ESTACIONES Y EL COSMOS**

10.1. El agua celeste y el agua terrestre .....	91
10.2. El calendario .....	91
10.2.1. La estación de lluvias .....	92
10.2.2. La estación seca o del sol .....	92
10.3. El cosmos y la orientación .....	93
10.4. Comentarios .....	95

## **TEMA 11**

### **EL PARENTESCO**

11.1. El parentesco, médula de la sociedad amazónica .....	97
11.2. En la Amazonia están presentes las grandes orientaciones de parentesco .....	98

## **TEMA 12**

### **PARENTESCO. LOS MODELOS DE MATRIMONIO ENTE LOS PRIMOS CRUZADOS**

12.1. El matrimonio entre primos cruzados tipo bilateral o restringido .....	101
12.2. El matrimonio entre primos cruzados tipo matrilateral o generalizado .....	102

12.3. El matrimonio entre primos cruzados tipo patrilateral o mixto .....	104
12.4. Comentarios .....	105

### **TEMA 13**

#### **PARENTESCO. EL SISTEMA DRAVINIANO Y OTRAS COMPLEJIDADES**

13.1. Los modelos y los hechos complejos .....	107
13.2. El sistema draviniano .....	108
13.3. Características dravinianas en la Amazonia .....	109
13.3.1. Algunos de los rasgos del modelo draviniano en las diferentes formas de parentesco amazónico .....	109
13.3.2. Algunas divergencias entre el modelo draviniano y los hechos amazónico .....	109
13.3.3. Matrimonio oblicuos: Una variante del sistema draviniano .....	110
13.4. Los sistemas dravinianos, algunas divergencias entre el modelo y el parentesco amazónico: el debilitamiento o pérdida de la oposición terminológica entre consanguíneos y afines .....	112
13.5. Los sistemas dravinianos, algunas divergencias entre el modelo y el parentesco amazónico: evitación del matrimonio de primos cruzados de primer grado y matrimonio con los primos cruzados de segundo grado .....	112
13.6. Conclusiones sobre los sistemas dravinianos .....	114

### **TEMA 14**

#### **PARENTESCO. CASOS**

14.1. Un sistema elemental: los nomatsiguengas .....	115
14.1.1. Conclusiones del sistema de alianzas nomatsiguengas .....	116
14.2. Un sistema complejo con vestigios de ser semicomplejo: Los chipibo conibos .....	116
14.3. El matrimonio de preferencia entre los primos cruzados reales y una práctica de matrimonio con primos de segundo grado: los secoyas .....	117

### **TEMA 15**

#### **LA HERMANDAD**

15.1. Concepto de hermandad .....	121
15.2. La hermandad cubeo .....	121
15.3. La hermandad y sus términos .....	122
15.4. Las relaciones entre hermanos del mismo sexo .....	123
15.5. El hermano y su hermana .....	123

## **TEMA 16**

### **PADRES E HIJOS**

16.1. Sobre las diferentes maneras de ser hijo .....	127
16.2. Los padres y los patrones de crianza .....	128
16.3. Conclusiones .....	129

## **TEMA 17**

<b>SEXO Y MATRIMONIO .....</b>	<b>131</b>
--------------------------------	------------

## **TEMA 18**

### **RELACIONES INTERPERSONALES**

18.1. Relatos y testimonios .....	133
18.2. Comentarios .....	134

## **TEMA 19**

### **ASPECTOS RELIGIOSOS**

19.1. Características generales .....	137
19.2. Conclusiones .....	138

## **TEMA 20**

### **EL CHAMANISMO**

20.1. El chamanismo, la cosmovisión y la antropología indígena .....	141
20.2. El papel del chamán: relaciona los mundos .....	142
20.3. Chamanes: especialidades .....	142
20.4. Las técnicas .....	143

## **TEMA 21**

### **LA INICIACIÓN CHAMÁNICA**

Testimonio y comentarios .....	145
--------------------------------	-----

## **TEMA 22**

### **RITUALES. INTRODUCCIÓN**

22.1. El ritualismo amazónico occidental .....	147
22.2. Ritual, religión y sociedad .....	148
22.3. Tipos de rito .....	149

## **TEMA 23**

### **RITOS. LA CURA CHAMÁNICA**

Testimonios y comentarios .....	151
---------------------------------	-----

## **TEMA 24**

### **RITOS. LA INICIACIÓN A LA VIDA ADULTA**

24.1. La iniciación masculina .....	159
24.1.1. Una muestra de iniciación chamánica .....	159
24.1.2. Un segundo tipo de iniciación masculina .....	161
24.1.3. Funciones del rito de iniciación .....	161
24.1.4. El rito del azotamiento: el aspecto más notable del ritual .....	162
24.1.5. Comentarios .....	164
24.2. La iniciación femenina .....	166
24.2.1. Una descripción .....	167
24.3. Comentario .....	168

## **TEMA 25**

### **RITOS. FUNERALES**

25.1. La muerte y su mundo .....	169
25.2. Ritos fúnebres .....	171
25.2.1. Una descripción de los funerales de una muerte común .....	172
25.3. Comentarios .....	175

## **TEMA 26**

### **MITOLOGÍA. ASPECTOS GENERALES**

26.1. El mito mismo .....	177
26.2. El antropólogo y el mito .....	177
26.3. La significación del relato para el usuario y para el antropólogo .....	178
26.4. Algunas recomendaciones para la recopilación de relatos míticos .....	178
26.5. Los temas míticos amazónico-occidentales .....	179

## **TEMA 27**

### **MITOS**

27.1. Cuando los zorros eran gente enemiga. Texto y comentarios ....	181
27.1.1. Los acontecimientos .....	181
27.2. Comentarios .....	184

## **TEMA 28**

### **MITOS. EL TIGRE Y LOS HOMBRES**

28.1. Introducción. Los felinos .....	189
28.1.1. Un buen cazador (relato shuar) .....	190
28.1.1.1. Secuencias narrativas .....	191
28.1.2. Una mujer raptada por el tigre (una variante cashinagua) ....	192
28.1.2.1. Secuencias narrativas .....	193
28.2. Algunas los prefieren bestias .....	194
28.2.1. Una mujer entre las fieras (relato cashinagua) .....	194
28.2.1.1. Secuencias narrativas .....	195

28.2.1.2. Comentarios .....	196
28.2.2. El yerno del tigre (leyenda aguaruna) .....	197
28.2.2.1. Secuencias narrativas .....	200
28.2.2.2. Comentarios .....	200
28.2.3. El otorongo (relato piro) .....	201
28.2.4. El hombre y sus dos mujeres (relato piro) .....	202
28.2.5. Comentario .....	203
28.3. Hombres fríos y mujeres ardientes .....	204
28.3.1. Comentario .....	205

## **TEMA 29**

### **MITOS**

29.1. El nacimiento del Sol .....	207
29.1.1. El Sol nació cuando los gigantes dominaban .....	207
29.1.2. Comentarios .....	212
29.1.2.1. Conexiones diversas y múltiples lecturas .....	212
29.2. Ajaim y Achiqué .....	213
29.3. El Sol .....	214
29.4. Ajaim .....	214
29.5. Las aves .....	215

<b>ANEXO AL TEMA 29</b> .....	217
-------------------------------	-----

## **TEMA 30**

### **LAS COMUNIDADES NATIVAS, HOY**

30.1. Un recuento y una enmienda .....	219
30.2. La situación actual .....	220
30.3. Fuerzas externas y agentes de cambio .....	226
30.4. Los grupos étnicos amazónicos y la antropología .....	227

### **ANEXO AL TEMA 30**

<b>CONCLUSIONES</b> .....	229
---------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	235
---------------------------	-----



## **SOBRE ESTE MANUAL**

Este libro pretende ser un manual de apoyo para un curso de etnografía amazónica, dirigido a los estudiantes de antropología y a aquellos que deseen tener una primera aproximación a las culturas indígenas amazónicas. El espacio de interés está centrado en la Amazonia Occidental, esa media luna que abarca el Caquetá en Colombia, la selva del Ecuador, y Madre de Dios en el Perú. La mayor parte de los ejemplos y descripciones se tomarán de ese vasto espacio, tal vez el más variado y densamente poblado por sociedades indígenas de toda la cuenca del Amazonas. Otros grupos de la selva suramericana y andinos serán mencionados con fines comparativos.

El tema del texto, la etnografía amazónica, abarca una variedad de asuntos, tales como recursos naturales, medio ambiente, ecología, arqueología, historia, cosmología, ritos, parentesco, medios de subsistencia y relaciones con la sociedad nacional. La bibliografía sobre esa región, aun la circunscrita a la Amazonia Occidental, es asimismo —en especial, a partir de los años de 1980— múltiple y abundante. Por estas razones, este manual tiene un carácter panorámico y de miscelánea. Se pone énfasis en los tópicos más propiamente etnográficos: parentesco, cosmología y técnicas de subsistencia. Cabe aclarar que esto no se debe a querer alentar al estudiante en el gusto por lo extraño, sino que se da como respuesta a varios motivos éticos y científicos, ya que las culturas amazónicas, es decir, los usos y costumbres, las maneras de pensar y de organizarse, tienden, a veces de manera acelerada, a desaparecer, o más bien, a enmascararse bajo las formas culturales nacionales, en una versión mestizo-amazónica. Esto significa un empobrecimiento cultural y plantea una grave cuestión de orden político. Ante estas circunstancias, estimular y preparar al estudiante de antropología en el trabajo de campo etnográfico, la recopilación y el estudio de las formas culturales indígenas, es una urgencia científica y nacional. Por lo mismo, se revisan diversos estudios y puntos de vista sobre las relaciones entre los nativos amazónicos y otros grupos de la sociedad nacional; vínculos de diverso orden, antiguos y complejos. Se alude a las particularidades de la naturaleza amazónica solamente como descripción de un marco general.

Este manual está organizado en tres rubros: geografía e historia, etnografía y relaciones con la sociedad nacional. El conjunto se divide en treinta temas. Un tema viene a ser una guía y esquema de una lección: se presenta un asunto, se analiza y se formulan unas interrogantes o conclusiones. Este orden es, sin embargo, forzado, pues una misma lectura implica varios temas. Así, un mito, por ejemplo, sobre el origen de la venganza, trata, al mismo tiempo, de los rituales de la cabeza trofeo, de conflictos conyugales, es decir, de parentesco del origen de ciertos halcones; así como una descripción del huerto entraña cuestiones de calendario, de talismanes para la agricultura y de costumbres e ideas sexuales. Todos los aspectos del mundo indígena tienen implicaciones o son metáforas de la esfera sexual. También se puede decir que todo pasa por el parentesco. Las creaciones cósmicas, las explicaciones etiológicas, las relaciones con los animales y las plantas, se expresan en términos de parentesco. Los compartimentos que presentamos son, pues, un recurso externo a la cultura que estamos estudiando. La razón es que este libro está organizado como un curso académico, no pretende ser una etnografía (si así fuera, debería intentar reflejar el hecho social total y la unidad de la cultura descrita). Para paliar esta limitación —la descripción unilateral, aislada de sus implicaciones— al inicio o al final del tema tratado, si es necesario y no reiterativo, se anotan los lazos que lo unen con otros aspectos de la cultura.

Cada tema se desarrolla a partir de una o varias lecturas. Estas han sido escogidas, según su calidad y pertinencia y, además, por ser de fácil acceso y bien conocidas por los estudiosos. Son textos de libros y de revistas que, en su mayoría, se encuentran disponibles en la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Si bien el espacio cultural que se propone abarcar este manual es la Amazonia Occidental de Colombia, Ecuador y Perú, el interés mayor recae sobre la Amazonia del Perú. Los ejemplos y las citas tampoco están equilibrados. Debido a la calidad y al más fácil acceso, los textos provienen principalmente de los pueblos jíbaros, de Ecuador y Perú, y los tucanos, de Colombia y Perú. Por lo demás, se hace referencia a algunos pueblos que no son de la región estudiada cuando aclaran alguna cuestión de la Amazonia Occidental, por ejemplo, a los kaliñas, de Surinam; a los bororos, del Brasil central; y a los andinos centrales. La selva boliviana debió ser incluida en esta presentación, pues, en muchos sentidos, forma parte de la Amazonia Occidental; mas no hemos logrado reunir una documentación suficiente sobre esa región.

Este manual es el fruto de nuestras clases de etnografía amazónica en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Las preguntas de los estudiantes, sus observaciones e intereses, están reflejados en él; por eso son también autores de este libro.

# TEMA 1

## INTRODUCCIÓN

### SUMARIO

Los grupos étnicos amazónicos, el Perú y el área andina. Cambios recientes. Los grupos amazónicos y la literatura antropológica. Ideas centrales. Desarrollo. Importancia para la antropología del estudio de las minorías étnicas. Importancia para las repúblicas amazónicas del estudio de las minorías étnicas de la selva y, en general, todo lo que concierne a la Amazonia.

### 1.1. Los grupos étnicos amazónicos, el Perú y la región andina

1. La palabra Perú se asocia a la cultura inca, a aquellas que la precedieron en la sierra y en la costa; también a la riqueza y al paisaje de esas dos regiones. El Perú, su sociedad y cultura nacionales, están centrados en la costa y la sierra, entre lo andino, lo hispánico y el mundo exterior. El inmenso territorio de la selva, sus múltiples poblaciones nativas, los misioneros, los colonos y mestizos, que siempre fueron una vanguardia de la nacionalidad, ocupan, sin embargo, un lugar marginal en la historia del Perú.
2. La mayoría de la población se aglutinó en los campos de la sierra y de la costa, y en sus ciudades. La selva aparecía, aún hoy día, como un vasto espacio apenas conocido o por descubrir.
3. Los andinos —por *andinos* entendemos las sociedades nativas de la costa y sierra— caracterizados por sus culturas sedentarias, su alta densidad en población y un temprano desarrollo urbano, percibieron a los *chunchos* como salvajes. Esto se debió a que los nativos amazónicos son, o eran, seminómades (aunque los hay sedentarios); a que están divididos en sociedades pequeñas y fragmentadas, poco densas, con un desarrollo urbano restringido; a que su agricultura no ha alcanzado los resultados espectaculares de los andinos; y a que no han logrado una ganadería autóctona.

4. Para el peruano de la costa y de la sierra, la selva es un lugar inhóspito, peligroso, atrayente o terrible; es tierra del Dorado y del fiero salvaje. Los costeños y serranos buscan apropiarse de las maravillas de la selva: de sus ríos navegables, del caucho, de sus tierras para el cultivo, del gas, del petróleo. Además quieren *civilizar* al salvaje, eliminándolo cultural, social y hasta físicamente.
5. La selva ha sido siempre enfocada con los prejuicios señalados anteriormente. Los incas, los conquistadores, los primeros exploradores, la administración colonial, y después la república basaron su política hacia la selva con ese enfoque.
6. Desde el punto de vista de la geografía, la historia y la cultura, los amazónicos occidentales son marginales con relación a los andinos y a los pueblos étnicos de las partes bajas del Amazonas, donde se desarrollaron sociedades más densas y con agricultura. Por eso se estudió más a los andinos y luego, a los amazónicos de las tierras de inundación. Sin embargo, los estudios posteriores demuestran que los amazónicos occidentales tienen antiguas e intensas relaciones con sus vecinos de la sierra y de la costa.

#### 1.1.1. Cambios recientes

A partir del siglo XIX varios factores han ido modificando las actitudes tradicionales hacia la Amazonia y sus pueblos:

1. El nacionalismo de las jóvenes repúblicas, luego el caucho y otras riquezas naturales despertaron un creciente interés por su *patio trasero*, la cuenca del Amazonas.
2. La pobreza de nuestras naciones lanzó a la selva a sus excedentes de población en lugar de resolver los problemas en el lugar de origen. Los serranos fueron ocupando las zonas altas de la selva o montaña y los brasileños pobres remontaron los ríos.
3. Se explotaron riquezas fugaces, como el caucho, la zarzaparrilla y el oro; luego, el petróleo y el gas. Actualmente continúa con diverso éxito la explotación de maderas finas, de arroz y de cacao.
4. Como consecuencia de todo ello, se construyeron carreteras de penetración, florecieron ciudades como Manaus y Belén, que tienen más de un millón de habitantes, o Leticia, Iquitos y Pucallpa, que cuentan con varios cientos de miles de pobladores. Se construyeron carreteras, ciudades, puertos fluviales y aeropuertos. Hay que considerar que en la Amazonia viven aproximadamente 20 millones de personas.

## 1.2. Los estudios antropológicos y los grupos amazónicos

### Ideas centrales

1. Los cronistas se ocuparon de lo que más les llamó la atención: las altas culturas de Mesoamérica y de los Andes; mundos que poseían abundantes productos y mano de obra. Los demás pueblos, el resto del inmenso territorio de la América tropical, fue menos estudiado. En cambio, fue tierra de misiones, a veces de gran importancia, como las del Paraguay.
2. La antropología moderna siguió ese camino: el andinismo y los estudios mesoamericanos fueron los más importantes y numerosos.

### Desarrollo

1. La mayoría de los estudios hispánicos coloniales se centra en las altas culturas mexicana y peruana. Aún hoy, esta preferencia por las altas culturas se mantiene.
2. Los relatos de viajeros y las crónicas originaron dos tipos contrastados de leyendas: una que idealizaba al indio y otra que lo satanizaba. Ambas tuvieron larga vida.
3. La primera reforzó el ideal de vivir en armonía con la naturaleza; que las leyes humanas concordaran con las que rigen a esta; también contribuyó a relanzar los proyectos utópicos. Los españoles, y luego con gran fuerza los franceses, en especial, a partir de su experiencia con los indios tupíes y caribes, inventan la idea del natural y luego del buen salvaje. El punto culminante de esa visión positiva y ejemplar fue el siglo XVIII francés.
4. En nuestras tierras, este enfoque fue afirmado por las misiones de los jesuitas del Paraguay. Si bien los incas, en especial los descritos por José de Acosta y el Inca Garcilaso de la Vega, jugaron un papel importante en la elaboración de la visión positiva, las descripciones sobre otros indios, como los caribes y los guaraníes, también contribuyeron a esa construcción literaria y política.
5. La narrativa opuesta se nutrió de estas y otras fuentes. La satrapía inca de Juan de Matienzo, los sanguinarios mexicanos de José de Acosta, también el canibalismo de los tupinambas descritos por André Thévet, y los amazónicos, de quienes tantos misioneros creyeron que no tenían religión, fueron tema de una narrativa que justificó políticas y alimentó la imaginación.
6. Los indios más *salvajes* o *naturales*, es decir, los de la selva, fueron percibidos como la prueba palmaria de esta doble concepción o valoración: por un lado inocentes y adánicos, por tanto, naturales para admi-

rar; por otro, humanos degradados, ganados por la hechicería, el medio geográfico agreste y la sensualidad demoníaca de los trópicos, en consecuencia, gente para redimir o para ser eliminada. Entre tales contrastes, no caben los matices. En la selva se escondía el Dorado, se quiso construir repúblicas utópicas, o exterminar a los hijos del demonio. La selva también fue tierra de olvido, un mundo que no valía la pena; y, de pronto, fue el espacio que las jóvenes repúblicas reclamaron y defendieron con ardor nacionalista, pero los indios amazónicos siguieron siendo los personajes de ambos tipos de leyenda y compatriotas olvidados.

7. Durante el siglo XIX, los evolucionistas convierten al buen salvaje en primitivo. Los naturalistas, como Humboldt y Raimondi siguen una perspectiva naturalista y museográfica, presentando inventarios antes que estudios de instituciones.
8. Uno de los autores más representativos del siglo XX es Julian Steward representante de la ecología cultural norteamericana. Este autor explica que los indios están limitados por su medio y que su poca cultura es el resultado de este. Los difusionistas afirman que las pocas artes que tienen los selváticos provienen de los Andes. Se trata, pues, de un determinismo geográfico.
9. Todas estas corrientes de alguna manera subsisten en la ciencia y en la conciencia de los ciudadanos de los países amazónicos.
10. Así, en el siglo XX, los estudios amazónicos tenían un gran atraso al lado de las aproximaciones africanista y oceanista que se desarrollaron en los años treinta. La Amazonia había permanecido como un lugar marginal para la antropología.
11. A partir de los años de 1950 Lévi-Strauss hace escuela en Brasil. Muestra la gran importancia y complejidad de las culturas amazónicas. Ejemplos: sus reflexiones sobre las sociedades duales; y, sobre todo, sus «Mitológicas». Otros estudiosos contemporáneos que animan el interés científico por los grupos amazónicos son Irving Goldman, los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano y los actuales misioneros católicos. Los etnohistoriadores andinistas Murra, Zuidema y Masuda señalaron la importancia de realizar estudios comparativos entre los Andes y la Amazonia; también la necesidad de buscar y de revisar documentos antiguos sobre la Amazonia. A partir de entonces se multiplican los estudios etnográficos sobre los pueblos amazónicos.
12. La década del 70 es la época de una antropología comprometida con las comunidades nativas. Se habla entonces del *etnocidio* y de la explotación de los colonos; empiezan a organizarse las federaciones nativas. En consecuencia, hubo antropólogos que en lugar de hacer etnografía se dedicaron a la política. Tales denuncias, junto a un cierto clima nacional e internacional, hicieron que los estados amazónicos tomaran conciencia de la crítica situación indígena y emprendieron una

serie de medidas políticas defensivas de sus culturas, tales como el reconocimiento de sus territorios, salubridad y educación. Actualmente los etnógrafos parecen menos preocupados por la política y más por la etnografía, pero los estados amazónicos han continuado con sus programas en pro de sus comunidades y las federaciones indígenas amazónicas son ahora más numerosas y vigorosas.

13. Durante los años 80 y 90 proliferaron los estudios de lingüística, etnografía, y arqueología. La bibliografía antropológica se torna muy importante. Los etnógrafos toman la defensa del medio ambiente. Es la época de la biodiversidad, de los ecosistemas y de la ecología.
14. A partir de los años de 1970 la etnografía amazónica enriqueció la teoría antropológica, en especial en los campos de la mitología, el chamanismo y el parentesco.
15. En la segunda mitad del siglo XX diversas instituciones impulsaron el estudio de las culturas nativas: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), en convenio con el Ministerio de Educación, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), además otros organismos del Estado y particulares, nacionales y del extranjero.

### **1.3. Importancia para la antropología del estudio de las minorías étnicas amazónicas**

1. El estudio de las minorías étnicas amazónicas completa el estudio de las culturas americanas. Tengamos en cuenta que las altas culturas americanas han sido más temprana e intensamente estudiadas por las crónicas y la antropología moderna.
2. Estos estudios permiten establecer comparaciones entre ámbitos culturales vecinos, pero con contrastes de medio geográfico y de cultura. Se dan diferencias notables, pero con un fondo cultural similar e intercambios antiguos.
3. Las sociedades nativas amazónicas se prestan a los estudios más clásicos y preferidos por la tradición etnográfica, ya que son pequeñas sociedades, aparentemente sin la complejidad de las andinas y tienen una cultura con menor influencia moderna. Los antropólogos señalan estas ventajas:
  - a. Facilitan el estudio directo del conjunto de la sociedad, en vivo o de campo.
  - b. Las instituciones sociales y sus funciones fundamentales pueden ser mejor comprendidas cuando son pequeñas y relativamente simples (al menos, tal era la idea de Durkheim al respecto).

4. La teoría general de la antropología moderna se ha inspirado principalmente en ciertos espacios culturales, tales como los de la Australia aborigen, el África negra; luego, en América septentrional y Oceanía. Una ampliación de las áreas de interés no puede sino enriquecer la antropología, y eso es lo que está ocurriendo: la teoría y los métodos sobre el mito, el parentesco y el chamanismo se han beneficiado con la etnografía reciente dedicada a los pueblos amazónicos.
5. Estos estudios constituyen una etnografía de emergencia porque hacia los años de 1960 se creía, no sin cierta razón, que las pequeñas sociedades amazónicas estaban en peligro de extinción física o cultural: o desaparecían por la explotación y las enfermedades, o sus miembros se perdían en las ciudades, se transformaban en un campesinado pobre. Hoy somos menos pesimistas porque:
  - a. Desde los años de 1970, los nativos se han organizado políticamente, se defienden, los estados han reconocido sus territorios y la sociedad nacional reconsidera sus prejuicios hacia ellos.
  - b. La tendencia demográfica negativa se ha revertido.
  - c. Al fenómeno del enmascaramiento cultural se debe responder con una más fina y cuidadosa observación de los hechos.

#### **1.4. Importancia para las repúblicas amazónicas del estudio de las minorías étnicas de la selva**

1. La Amazonia constituye la mayor parte del territorio de las ocho repúblicas amazónicas: Brasil, Perú, Colombia, Ecuador, Surinam, Guyana, Bolivia y Venezuela, además de la Guyana Francesa.
2. A pesar de su extensión, es la región menos conocida e integrada a la sociedad nacional.
3. Encierra grandes recursos naturales y humanos.
4. Las fronteras más extensas de la mayor parte de esos países están en la región amazónica.
5. El futuro de nuestros países depende en gran medida de que se conozca la selva amazónica, de la manera que se le explote, conserve y defienda.

## BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Paris: Plon, 1955.

*El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

*Mitológicas*. Paris: Plon, 1964, 1967, 1968, 1971.

«Un autre regard». *L'Homme*, n.º 126-128, 1993.

GEERTZ, Clifford. «El pensar en cuanto acto moral: las dimensiones éticas del trabajo antropológico de campo en los nuevos estados». En: *Los usos de la diversidad...* [1968]. 1996. Barcelona: U.A. de Barcelona. Geertz, Clifford.



## TEMA 2

### GEOGRAFÍA Y MITOS

#### SUMARIO

Unas definiciones elementales: diferencias de perspectiva.  
Algunos mitos sobre la Amazonia.

#### 2.1. Unas definiciones elementales: diferencias de perspectiva<sup>1</sup>

1. Una larga tradición de nuestra cultura consiste en percibir la geografía, el medio físico —la *fusis* de los griegos— como algo independiente de nuestro pensamiento.
2. Esta percepción de la geografía responde al dualismo pensamiento-mundo exterior, que posibilita el estudio del medio como algo objetivo que existe con independencia de nuestro pensamiento.
3. Luego esa concepción dual se combina con la vocación monista de nuestra cultura: el medio explica el pensamiento, la cultura, la sociedad; o el pensamiento, la cultura, la sociedad, *producen* la naturaleza. Vemos la naturaleza como vemos nuestra sociedad o la sociedad como producto de su medio entonces, la sociedad es un reflejo de lo natural, o viceversa.
4. Para las sociedades *primitivas*, amazónicas, no existe tal dilema. La naturaleza y el pensamiento están íntimamente entrelazados:
  - a. El pensamiento y la sociedad tienen correlatos estrechos. Un miembro de estas sociedades piensa así: «La luna es un guerrero. Los sahinós fueron hombres; los pueblos vecinos fueron animales; el mundo de los animales se parece y es paralelo al nuestro. Lo mismo ocurre con los espíritus y monstruos y con los dioses. Todos son similares entre sí e

<sup>1</sup> Ideas tomadas de: DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: ABYA-YALA, IFEA, 1988.

intercambiables. Una flor que florece dice algo a quien la mira; una peña es una casa comunal; las burbujas de un río son equivalentes al burbujeo de la cocina y de la creación, la primera cocina; nuestra casa comunal reproduce el cosmos; si cortan tal árbol me puedo enfermar; si yo como pescado mi hijo puede atracarse con una espina del pescado que yo como. La naturaleza habla con nosotros». No se guarda una distancia, una separación conceptual, entre la interioridad y el mundo exterior. Las separaciones entre uno y el otro, entre el *nosotros* y los demás, entre *nosotros* y el mundo, son relativas y complejas. No hay un yo grande y perfectamente limitado como en la sociedad moderna; tampoco un distanciamiento intelectual entre el mundo exterior y el medio.

- b. A partir de la cultura griega, la ruptura entre el hombre y la naturaleza permitió elaborar la ciencia que lleva a un conocimiento y aprovechamiento de la naturaleza. Sin embargo, la estrategia contraria también ha permitido a los amazónicos una sabia relación y aprovechamiento de la naturaleza.
5. El estudio etnográfico de los pueblos amazónicos nos permite superar el dilema que implica el monismo, esto es, o todo es pensamiento y sociedad, o todo está condicionado por la naturaleza.
6. Lévi-Strauss fue quien mejor mostró cómo los elementos de la naturaleza son categorías sensibles, sirven para pensar. También explicó cómo así los amazónicos tienen una concepción que envuelve el dilema monista: uno es como los otros; *esos* —plantas, animales, ríos— se comportan, comunican, piensan de manera similar a uno mismo.

## 2.2. Algunos mitos sobre la Amazonia<sup>2</sup>

Podemos agrupar los prejuicios más frecuentes de la siguiente manera:

1. La Amazonia es toda igual.
2. Es virgen.
3. Es un emporio de riqueza.
4. Es pobre.
5. Es el pulmón del mundo.
6. Los indios son un freno al progreso.
7. Los pueblos andinos no tienen nada que ver con los amazónicos.

<sup>2</sup> Ideas tomadas de: COMISIÓN AMAZÓNICA DE DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE. *Amazonia sin mitos*. 1993.

1. **La Amazonia es toda igual.** Es falso que esté formada por los mismos bosques y ríos. Por el contrario, es variada; tiene regímenes distintos de lluvias; un sistema fluvial variado; suelos diversos. Veamos los principales tipos de suelo:
  - a. Tierras altas, de montaña. Tierras del llano. Tierras de los escudos.
  - b. Riberas y tierras entre ríos.
  - c. Tierras de inundación (*varzea*) y de pie de monte.
  - d. Tierras aluviales, de los escudos.
  
2. **La Amazonia es virgen.** Es falso que la Amazonia no esté ocupada o que su densidad poblacional sea baja y que, por lo tanto, haya que poblarla para poder descubrir y explotar sus riquezas escondidas. Se debe tener en consideración lo siguiente:
  - a. El hombre llegó a la cuenca del Amazonas hace milenios, probablemente en épocas similares al poblamiento de los Andes.
  - b. En la cuenca amazónica hay indígenas, pero también millones de colonos. Hay pobladores organizados en ciudades. Unos 20 millones de habitantes están repartidos entre los ocho países amazónicos (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Surinam, Venezuela y Guayana Francesa). El 5% de esos 20 millones viven en comunidades indias.
  - c. Hay una infraestructura de miles de kilómetros de carreteras, aeropuertos, puertos, trenes.
  - d. La zona es explotada por los indios desde hace miles de años y por los colonos desde hace cientos de años y hasta hubo una *fiebre* del caucho. Actualmente se trabaja en yacimientos de oro y petróleo.
  - e. La huella del hombre está en todas partes: millones de hectáreas transformadas en tierras degradadas, agricultura y ganadería intensivas.
  - f. Un colono no llega a una tierra sin dueño sino que desplaza a una sociedad para poderse instalar.
  
3. **La Amazonia es rica, el Dorado.** No es cierto que esconda riquezas inagotables. Es falso que basta *limpiar* un trozo de selva para que surja una agricultura y una ganadería prósperas. No siempre todo crece más y da mejores frutos, ni la caza y la pesca son inagotables. La zona es rica, pero:
  - a. Hay cientos de miles de hectáreas degradadas por los colonos. Además, también por mano del hombre se han formado semidesiertos, el *sertao*, y zonas de montañas erosionadas, al pie de los Andes.
  - b. Lo anterior ocurrió porque se introdujeron ganadería y monocultivo estilo europeo o andino sin tener en cuenta que las tierras, por lo

- general, tienen una capa muy fértil, pero delgada; y también porque el equilibrio ecológico es muy delicado.
- c. Hay territorios naturalmente fértiles (los aluviales de los Andes centrales, los de inundación); pero hay otros que son de por sí pobres (los de los escudos brasileño y guyanés).
  - d. Es verdad que tiene un gran potencial de riqueza, pero no en todas partes. El petróleo, los metales, los recursos hidrológicos, hidroeléctricos y bióticos solo serán útiles si se sabe explotarlos sin destruir la frágil naturaleza amazónica. Lo mismo se puede decir de las posibilidades en ganadería y agricultura, si se dan combinadas con una agricultura intensiva, pero mixta, y si se privilegian los productos locales.
  - e. Es posible mejorar la riqueza de la selva si se reforesta lo perdido y si se sanean los ríos contaminados. Para todo eso se necesita el concurso de múltiples disciplinas, entre ellas, la antropología, y si los estados tienen la voluntad de hacerlo, hecho que está ocurriendo.
4. **Es pobre.** Luego de tantas tentativas y muchos fracasos, se abre paso la contrapartida de la idea anterior: la selva no sirve, es pobre. Por lo que hemos dicho anteriormente, eso no es totalmente cierto. Ni es el Dorado ni es inservible.
  5. **Es el pulmón del mundo.** Esta es una idea difundida por los ecologistas y medios de prensa. Es falso que produzca el 80% del oxígeno de la Tierra. Libera oxígeno, pero también bióxido de carbono. El mar produce más oxígeno. En cambio, ofrece la mayor reserva biótica del mundo (animales, plantas, micro organismos); también tiene una importante contribución de agua dulce en el ámbito mundial. Ahora bien, si se sigue talando indiscriminadamente, deforestando y contaminando los ríos, esto podría afectar el planeta.
  6. **Los indios son un freno al progreso.** Este es un prejuicio antiguo y muy arraigado, tanto en Brasil como en los países hispánicos. Los incas pensaban algo así, los colonizadores también, luego los colonos y *bandeirantes*. Consideremos que:
    - a. Los indios son los primeros y únicos en haber logrado una tecnología, si bien de subsistencia, que no ha puesto en peligro la selva.
    - b. Muchos pueblos indios han contribuido al relativo desarrollo moderno de la selva. La base de la población de ciudades como Iquitos y Pucallpa es indígena.
    - c. En la actualidad, la mayor parte de los indígenas participa de la vida política y económica de sus naciones porque desean el progreso.

7. **Los pueblos andinos no tienen nada que ver con los amazónicos.** Como veremos más adelante, los contactos entre los andinos y amazónicos son antiguos y frecuentes. Los préstamos mutuos son importantes.

### **BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA**

Primer punto del temario:

DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: ABYA-YALA, IFEA, 1988.

Segundo punto:

Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente. *Amazonia sin mitos*. Realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Banco Interamericano de Desarrollo. Tratado de Cooperación Amazónica. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Banco Interamericano de Desarrollo, 1993.



## **TEMA 3**

### **HISTORIA<sup>3</sup>**

#### **SUMARIO**

La antigüedad del poblamiento amazónico. Los intensos contactos entre pueblos amazónicos y entre estos y los andinos.

#### **3.1. Poblamiento**

1. Hay pruebas del poblamiento de América del Sur a partir de los 20 mil años a. C.
2. La técnica del tallado de la piedra llamada bifaz se difundió rápidamente. Esta y otras técnicas y la rapidez de la difusión sugieren un primer poblamiento de débil densidad.

#### **3.2. Historia del caso amazónico occidental: Tempranas y constantes relaciones con los Andes**

##### **3.2.1. El precerámico**

En Ayacucho hay sitios arqueológicos que evidencian largos periodos en un mismo lugar:

1. Entre 15000 y 11000 a. C. hay indicios de explotaciones de regiones distintas, pero vecinas.
2. En la fase siguiente, 11000-9300 a. C. o fase Huanta y la que continúa, 9,300-7700 a. C. o fase Puente, aparece la utilización de la obsidiana

<sup>3</sup> Ideas tomadas de: RENARD-CASEVITZ, F. M. *et al.* «L'Inca, l'espagnol et les sauvages». *Syntèse*, n.º 21, 1986.

en Ayacucho y en la selva alta vecina. Esto demuestra un comercio entre selva y sierra.

3. En la fase llamada Jaywa, 7700-6700 a. C. cinco lugares indican desplazamientos estacionales a la puna y a la montaña. Entre otros indicios, se encuentra en estos sitios de sierra media, granos de rocoto (el rocoto —*bixa orellana*— es originaria de la Amazonia alta, o montaña, entre 1800 y 2000 m de altura, entonces totalmente cubiertas de bosques tropicales). Luego viene la difusión de la calabaza, que fue introducida primero, o domesticada, en la costa.
4. En las demás fases se amplían los préstamos: aparece en la costa el cultivo de la coca, rocoto, ají, lúcuma, maní; todos productos originarios de la selva. La lúcuma y la yuca, que también es originaria de la selva, se difunden hasta en la costa. Luego se expande el maíz de la costa a la sierra y de la sierra a la selva, hasta el tramo final del Amazonas.
5. Entre los 3900 a.C. y 1750 a.C., siempre siguiendo las fases de Ayacucho, aparecen allá, pero también en la costa y el resto de la sierra alta, la crianza del cuy y de los auquénidos. La densidad de la población es ya importante y aparecen centros poblados.
6. En cuanto a la selva alta y baja los datos arqueológicos indican una antigüedad semejante a la de Ayacucho para la domesticación de la yuca, rocoto, ají, coca y camote. El camote parece ser de origen costeño.
7. Todos estos datos indican relaciones intensas y constantes entre amazónicos y andinos.

#### 3.2.1.1. *El periodo cerámico*<sup>4</sup>

Los intercambios entre la Amazonia y las regiones vecinas se conocen con mayor precisión en esta etapa.

1. Los primeros indicios en este periodo se dan en las costas ecuatorianas selváticas. (Valdivia, 3500 a. C. y 3000 a. C.)
2. Luego se manifiesta en la costa central peruana en las zonas de Ancón y Chillón, hacia 2500 a. C. Más tarde aparece en la sierra, en Ayacucho. Se trata de los estilos Andamarca, que datan de 2213-1870 a. C. y de Vichama, que responde a las fechas 1670-1100 a. C.
3. Este periodo se da en la costa sur en Ica, Paracas, el año: 2100 a. C.4.
4. En la Amazonia surge en el Ucayali medio, en Tutishcainyo antiguo, hacia el 2200 a. C.

<sup>4</sup> Los lugares, fechas y autores citados en esta sección han sido tomados del libro de Renard-Casevitz anteriormente citado.

5. Estos datos demuestran que no hay en el Perú una etapa formativa de la cerámica; que se difundió por el norte, primeramente por la costa y luego por los Andes y la Amazonia; que los contactos entre la costa, la sierra y la selva; continuaron en el periodo cerámico.

### 3.2.1.2. Más indicios de este periodo

1. Los huacos con doble pico aparecen en fechas tempranas en la costa sur y en Ayacucho durante la fase Vichama. En una época cercana aparecen cerámicas con doble pico, mucho más elaboradas, en el bajo Orinoco. Por último, en épocas aun más tempranas, encontramos este tipo de botija en el norte de Colombia.
2. Los raros lugares donde se encontró cerámica formativa en América del Sur son Barlovento y Puerto Hormiga.
3. Estos datos llevan a Lumbreras a la hipótesis de que hubo dos grandes corrientes migratorias, ambas de norte a sur: una por la costa y otro por el sistema fluvial Orinoco, Amazonas, Madeira, Ucayali.
4. Lathrap sostiene que ciertos recipientes de Tutishcainyo parecen ser que son para beber masato. Lumbreras afirma que en Ayacucho la cerámica aparece al mismo tiempo que la yuca dulce.
5. Sanaja relaciona la difusión de la cerámica a las migraciones protoarawak: establece una línea estilística entre Tutishcainyo antiguo (2200-1700 a. C.), Tutishcainyo reciente (1700-1000 a. C.) y la cerámica amuesha reciente.
6. Para Noble los amuesha son los descendientes de los protoarawak, que vivían en el Ucayali medio antes de ser expulsados hacia el sur por nuevos arawak venidos del norte.
7. Desde temprano van apareciendo decorados, formas y colores comunes a vastas regiones amazónicas y andino-centrales.
8. Estos datos sugieren grandes desplazamientos humanos, intercambio de bienes, por lo tanto, de ideas. Estos intercambios son longitudinales —del alto Orinoco al Ucayali— y transversales —de la costa a la selva central—.
9. En las mismas épocas de Tutishcainyo aparecen evidencias del circuito de conchas, entre ellas el *strombus* (pututo) y la bival *spondilus* (mullo). Este circuito va de la costa a la sierra, hasta el Marañón y el Huallaga. El circuito se da primero en el sur del Ecuador y luego en el resto del Perú, lo que quiere decir que Ucayali está comprendido en el circuito.
10. Kaufman Doig rechaza esas evidencias porque piensa que las culturas amazónicas no pudieron anticiparse a las de la sierra y de la costa. Se trata de una posición ideológica más que empírica.

### 3.2.1.3. La urbanización

1. Los centros religiosos Kotosh y Chavín son los más antiguos monumentos andinos. En la selva del Ucayali, en esa misma época no existen monumentos, pero sí centros poblados de cientos y hasta miles de individuos.
2. Los centros poblados andinos aparecen tardíamente. Hay un periodo *aldeano* (1500 a 1200 a. C.) alrededor del Titicaca. Luego, mucho más tarde, al principio de nuestra era empieza un florecimiento urbano en todos los Andes centrales.
3. Hay arqueólogos que piensan que el florecimiento urbano está ligado a Tiahuanaco y, sobre todo, a Huari.
4. En ambas culturas, y en los señoríos que le siguen, encontramos constantes vestigios de la selva: huesos y grabados, plumas, productos vegetales, jaguares, monos, serpientes, loros y otros en las tumbas y en la iconografía.
5. Según Torero, los tiahuanaco habrían hablado puquina, una lengua emparentada con el arawak.
6. Con Tiahuanaco empiezan a aparecer los *archipiélagos*, colonizaciones o enclaves en distintos pisos ecológicos y regiones.
7. Es por entonces que en las sabanas anegables del Mamoré, en Bolivia, se hacen drenajes para la siembra intensa del maíz y de la yuca dulce. Se hicieron colinas artificiales para la agricultura. Estas obras tuvieron que hacerse o bien por los selváticos, mediante el sistema del liderazgo o por colonización o enclave serrano, pues requieren de una sociedad numerosa y bien organizada.
8. Un ejemplo que supone un intercambio regular por enclave, comercio, dado por Renard-Casevitz es el siguiente:

Hay unas gorras Huari de Ayacucho. Las orejeras son de lana y algodón de la selva o de la costa y encima va una suerte de peluca de plumas amarillas de *páucar*. Esta ave es amazónica. Cada una de estas aves tiene solo seis plumas amarillas, el resto es de color oscuro. Entonces, para confeccionar esas pelucas se necesitaba una organización intensa y sistemática para cazar centenares de estos animales.

9. En las épocas de Tiahuanaco y Huari se difunden, en los Andes y la Amazonia, los metales. La intensa utilización de hachas de metal en el bosque tropical debió cambiar profundamente las sociedades amazónicas al aligerar el trabajo masculino, liberando así un gran potencial.

### 3.2.2. Tiahuanaco y Huari hasta los incas

1. Empieza un periodo de grandes cambios en la selva: introducción de los metales, migraciones, caída demográfica, guerras, reacomodos, cambios climatológicos.
2. Es la época de la aparición de los panos en el Ucayali. Ellos vienen de Bolivia, por el Purús y el Madre de Dios, y desplazan a los arawak, que migran hacia la montaña, hacia la sierra.
3. Las tradiciones incas registran ese periodo agitado de los antis.
4. Los contactos, intercambios o guerras, invasiones, colonizaciones, entre andinos y selváticos nunca cesó.

### 3.2.3. Los españoles. Su constancia a lo largo de la Conquista y la Colonia

1. Los españoles asumen la actitud y parte de la política de los incas.
  2. Realizan expediciones para explorar denominadas *entradas*.
  3. Las misiones jesuitas y franciscanas tienen como objetivo realizar exploraciones, tomar contacto, fundar centros poblados.
- a. **Las entradas.** Eran expediciones y exploraciones que consistían en cruzar la cordillera para luego entrar a las tierras bajas. En general las entradas tomaban el nombre de la última ciudad serrana antes de descender hacia el oriente. Así, hubo las entradas de San Juan del Oro en Sandia, de Comata, de Cochabamba, por el sur; por el centro y norte, las de Rupa-rupa y Chachapoyas. A manera de ejemplo, enumeremos algunas de las principales entradas:
- En 1500, el español Vicente Yáñez Pinzón descubrió las bocas del Amazonas. Bautizó ese gran estuario con el nombre de *Santa María de la Mar Dulce*. No es considerada propiamente una entrada.
  - En 1535, Alonso de Alvarado con trece soldados penetró por Chachapoyas.
  - En 1536, el mismo Alonso de Alvarado entró por el río Utcubamba, afluente medio del Marañón y por la región de Bagua. Fundó San Juan de la Frontera, que es la actual ciudad de Chachapoyas.
  - En 1538, Pedro de Candia entró por la sierra de Paucartambo. Descubrió el Amarumayo, el actual Madre de Dios, y regresó por la sierra de Carabaya.
  - En 1539, Pedro Anzures de Campo Redondo entró por el Beni. Tomó contacto con los indios mojos y retornó por Ayaviri.
  - En 1539, Alonso Mercadillo entró por Jauja, llegó a Huánuco y siguió por el curso del río de los indios chupachos o chupacos o río Huallaga. Quizá fue Mercadillo quien, con veinticinco soldados, lle-

gó hasta las desembocaduras del Napo y del Putumayo. Si fuese así, él sería el descubridor del Amazonas.

- En 1542, Francisco de Orellana partió del Cuzco, siguió hacia Quito y entró por el Napo hasta descubrir el Amazonas.
- En 1559, el virrey del Perú, Andrés Hürtado de Mendoza, nombró gobernador de Omagua, Iquitos, a Pedro de Ursúa. Este partió de Trujillo con trescientos españoles. Entró por los ríos Mayo y Huallaga hasta alcanzar las bocas del Yavarí. Luego de navegar diez días aguas abajo, llegaron a un pueblo llamado Machaparo.

b. **Las empresas o expediciones religiosas.** Ejemplos de las más tempranas:

- En 1559 tuvo lugar la empresa del jesuita Joan Font y del hermano Nicolás Durán, *Mastrillo*. Entraron por Xauxa y Andamarca a la selva central. Fueron ellos los primeros en describir con algún detalle a los campos o pilcozones, quienes los recibieron bien. Les platicaron sobre religión. Sin embargo, en 1602 la Compañía de Jesús juzgó que no era conveniente establecer un contacto permanente con los campos o pilcozones.

c. **Comienzo de las expediciones franciscanas, a partir de 1635**

- En 1635, fray Jerónimo Jiménez entró por Huancabamba, se dirigió hacia el sur hasta llegar al río Chanchamayo y fundó el pueblo Quimiri de con población campá, que es el actual La Merced.
- En 1637, fray Jerónimo y el fraile Cristóbal Larios exploraron el río Perené, donde el primero fue muerto por los indios.
- Las expediciones franciscanas se multiplicaron hasta la fundación del convento de Ocopa. Las relaciones con los campá siempre fueron difíciles y la paz, frágil.
- Por el Ucayali y luego el Amazonas, les fue mejor a los franciscanos. Tomaron la defensa de los indios frente al avance activo de los portugueses. Fueron los primeros en tomar contacto con los entonces temidos chipibos y conibos. Sus relaciones con ellos siempre fueron buenas. En 1686 recibieron el apoyo *militar* conibo para atacar a los campá, acción que jamás se llegó a realizar.

d. **Los jesuitas.** La acción exploradora y misionera de la Compañía de Jesús fue múltiple y se desarrolló en diversos territorios selváticos. Acompañó la expansión portuguesa y estableció misiones desde el siglo XVII en el Marañón-Gran Pará. Por el lado español, fundaron misiones en los territorios de Maynas, en Perú; de Mojos, en Bolivia; y Chiquitos, entre los actuales Brasil, Paraguay y Argentina.

Las misiones de los jesuitas y su relación estrecha con los indios de Maynas permitió que ese territorio permaneciese como parte del Perú. Su presencia en Maynas fue continua entre 1636 y 1767.

- Conforme avanzaban los portugueses, los indios, entre ellos los omaguas, huían río arriba.
- En 1690 los omaguas vivían entre el Napo y el Putumayo. Los jesuitas organizaron misiones y la resistencia en San Francisco de Borja. Así se defendieron con éxito de varias expediciones militares portuguesas.
- En 1710 los soldados portugueses lograron desalojarlos de Borja. Los jesuitas y los omaguas huyeron y fundaron en 1687 San Joaquín de los Omaguas, en la desembocadura del Ucayali. Los jesuitas y los omaguas avanzaban y retrocedían ante las expediciones militares portuguesas.
- Los omagua se cristianizaron. Los jesuitas emplearon la lengua omagua como idioma de catequización de otros pueblos. Con el correr de los años, los omagua y los jesuitas fueron creando pueblos y estableciéndose en ellos. Sus descendientes y los de sus aliados y afines —cocamas, cocamillas, iquitos— son los actuales mestizos loretanos.

### 3.3. Conclusiones

1. Los contactos entre los Andes y la Amazonia son antiguos y constantes.
2. Hubo préstamos importantes de una región a otra.
3. Esas relaciones han influido en sus sociedades respectivas, por ejemplo, en la actitud colonizadora y guerrera inca frente a los antis y en la cohesión interna de, arahuac frente a los demás.
4. Estas culturas son lo que son en gran medida por esos préstamos: basta con recordar la importancia, para las culturas andinas, de la yuca, originaria de la selva, de la coca, posiblemente también originaria de la selva, del algodón, originario de la selva o de la costa; y la importancia del maíz para los amazónicos.
5. No solo se trata de préstamos materiales. Las cosas van acompañadas de ideas. Las similitudes del chamanismo costero, serrano y amazónico son una prueba del intercambio; la iconografía andina prehispánica —con dioses en forma de jaguar— y la mítica de ambos pueblos, son otras pruebas de la relación ideológica.
6. Las fronteras entre serranos y amazónicos no siempre han sido las mismas. Hay lenguas andinas emparentadas con las amazónicas: el palto, hablada al sur de los cañares, sierra sur de Ecuador y de Piura, es una lengua jíbara; el puquina, hablada en la sierra sur del Perú y altiplano Boliviano, tiene un parentesco con el arahuac y parece haber sido la lengua de los tiahuanacos.

## Una entrada, según el Inca Garcilaso de la Vega

### Los sucesos de la jornada de Musu, hasta el final della

Por este río, aunque tan grande y hasta ahora mal conocido, le pareció al Rey Inca Yupanqui hazer su entrada a la provincia Musu, que por tierra era imposible poder entrar a ella, por las bravissimas montañas y muchos lagos, ciénagas y pantanos que hay en aquellas partes. Con esta determinación mandó cortar grandíssima cantidad de una madera que hay en aquella región, que no sé cómo se llame en indio; los españoles la llaman higuera, no porque lleve higos, que no los lleva, sino por ser tan liviana y más que la higuera.

Tardaron en cortar la madera y adereçarla, y hazer della muy grandes balsas, casi dos años. Hiziéronse tantas, que cupieron en ellas diez mil hombres de guerra y el bastimento que llevaron. Lo cual todo proveído y aprestada la gente y comida y nombrando el general y maesses de campo y los demás ministros del ejército, que todos eran Incas de la sangre real, se embarcaron en las balsas, que eran capaces de treinta, cuarenta, cincuenta indios cada una, y más y menos. La comida llevaban en medio de las balsas, en unos tablados o tarimas de media vara en alto, por que no se les mojasse. Con este aparato se echaron los Incas el río abaxo, donde tuvieron grandes recuentros y batallas con los natura de con pañetes; sacaron sobre sus cabeças grandes plumajes, compuestos de muchas plumas de papagayos y guacamayas.

Es assí que al fin de muchos trances en armas y de muchas pláticas que los unos y los otros tuvieron, se reduxeron a la obediencia y servicio del Inca todas las nasciones de la una ribera y otra de aquel gran río, y embiaron en reconocimiento de vassallaje muchos presentes al Rey Inca Yupanqui de papagayos, micos y huacamayas, miel y cera y otras cosas que se crían en aquella tierra. Estos presentes duraron hasta la muerte de Túpac Amaru, que fue el último de los Incas,[...].

(INCA GARCILASO DE LA VEGA. *Comentarios reales de los incas* (1609 y 1617). 2 t. Buenos Aires: Emecé S.A., 1943. Libro 7, cap. 14, t. 2, pp. 119, 120)

### Descripción de la entrada de Trujillo en 1559

#### El cronista de la expedición, Francisco Vázquez describe Machaparo

[...] es pueblo grande, el mayor que hasta allí habíamos visto. Las casas son redondas y grandes y de varas de tierra, cubiertas de hojas de palmas hasta el suelo, con dos puertas[...]. Había en este pueblo, según a todos pareció, más de seis mil tortugas grandes, que los indios tenían para comer, encerradas en unas lagunetas que tenían hechas de mano y cercadas a la redonda con un cerco de varas gruesas, para que no se pudiesen salir, y a la puerta de cada bohío había una y dos y tres lagunetas de estas llenas de las dichas tortugas. Ahí nos quedamos treintitrés días alojados por los indios.

(Citado por Antonio del Busto y por Jesús San Román; véase en la bibliografía)

## Comentarios

1. Ambas descripciones ilustran la compleja actitud de los incas y también la de los españoles, cuando *entran* donde los *chunchos*: asombro hasta la admiración, temor, también menosprecio. Todo esto forma un complejo que persiste.
2. Las dos descripciones tratan de pueblos indios poco comunes en Amazonia occidental; practicaban la agricultura intensiva, eran sedentarios y vivían en grandes poblados. Los omaguas, de Machaparos, de la región de Iquitos, se asentaban en fértiles tierras llamadas de *barzea* o barriales (que ahora son de los agricultores-colonos, algunos descendientes, quizá, de esos omaguas). Los mossos o moxos eran los habitantes del río Mamora, en el oriente boliviano. También practicaban una agricultura intensiva. Ellos, o sus antecesores, habían drenado las dilatadas praderas del Mamora y sus afluentes. La suya fue, pues, una agricultura con tecnología singular y exitosa.
3. Por lo demás, ambos textos, en especial el de Garcilaso, muestran que las relaciones entre los pueblos de las tierras altas y de la Amazonia fueron constantes y respondieron a varias motivaciones, como guerras, sumisión, integración, comercio y alianzas.

## BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Sobre información general véase:

RENARD-CASEVITZ, F. M. *et al.* «L'inca, l'espagnol et les sauvages». *Syntèse*, n.º 21, 1986.

SAN ROMÁN, Jesús Víctor. *Perfiles históricos de la Amazonia peruana*. Lima: Paulinas, 1975.

Sobre estudios arqueológicos en la Amazonia peruana véase:

NARVÁEZ LUNA, José Joaquín. «Una bibliografía arqueológica de la Amazonia peruana». *Anthropologica*, n.º 17, 1999.

Sobre la conquista portuguesa de la selva véase:

ROSAS MOSCOSO, Fernando. «La Amazonia en conflicto (siglos XI al XVIII)». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.

Sobre las misiones franciscanas véase:

AMICH, José. OFM, 1711- Historia de las misiones del convento de Ocopa/ Edición crítica, introducción e índices de Juñián Heras O.F.M. Iquitos: IIAP-CETA, 1988.

Sobre las misiones jesuíticas véase:

MARZAL, Manuel. *La utopía posible*. 2 t. Lima: PUCP, 1992.

Sobre la conquista de la selva, las entradas y misiones véase:

ROSAS MOSCOSO, Fernando. «Amazonia en conflicto (siglos XVI al XVIII)». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.

BUSTO DUTHURBURU, Jose Antonio del. *Francisco de Orellana; Lope de Aguirre*. Lima: Universitaria, 1965.

Sobre los jesuitas en América colonial véase:

NEGRO, Sandra y Manuel MARZAL (ed.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: PUCP, ABYA-YALA, 1999.

INCA GARCILASO DE LA VEGA. *Comentarios reales de los incas, (1609 y 1617)*. 2 t. Buenos Aires: Emecé S.A., 1943.

## **TEMA 4**

### **EL MEDIO AMBIENTE**

#### **SUMARIO**

Las ocho regiones naturales. El determinismo geográfico.

#### **4.1. Las ocho regiones naturales del Perú<sup>5</sup>**

Pulgar Vidal propone la siguiente clasificación de las regiones naturales de la selva peruana:

1. Yunga fluvial. Entre 2300 y 1000 msnm
  - Tiene valles alargados y estrechos. Entre valle y valle hay quebradas que son los lugares más propicios para la agricultura y la explotación de la floresta.
  - La precipitación pluvial varía entre 400 y 1000 mm en época de lluvia.
  - La temperatura oscila entre los 20° a 27° C durante el día.
  - Las yungas fluviales más importantes son: Alto Marañón, Huallaga (Huánuco), afluentes o tributarios superiores del Ucayali (Mantaro, Apurímac, Urubamba).
  - Macchu-Picchu está en esta región.
  
2. Rupa-rupa o selva alta. Entre 1000 y 400 msnm
  - Presenta una superficie montañosa.
  - Su orografía es muy compleja.
  - Sus valles estrechos, aunque por zonas se amplían.
  - Los ríos llevan aguas relativamente profundas y de corrientes rápidas. No inundan las tierras aledañas.
  - Presenta algunas planicies.

<sup>5</sup> Ideas tomadas de: PULGAR VIDAL, Javier. *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú*. Lima: Universo, 1973.

- Tiene cañones o pongos.
  - Se encuentran cavernas originadas por el paso de antiguos o recientes ríos a través de las montañas calcáreas.
  - Las temperaturas medias oscilan entre 22° y 25° C; las máximas son superiores a 33° C, pero no sobrepasan los de 35°; las mínimas fluctúan entre 8 y 5° C. Por otro lado, hay contraste entre las temperaturas diurnas y nocturnas.
  - Las lluvias se presentan todo el año, aunque con más abundancia entre noviembre y mayo. Entre junio y noviembre disminuyen. El promedio es de 3000 mm.
  - Pasan por esta zona los ríos de la yunga fluvial, pero en su curso más bajo, rompiendo los contrafuertes de los Andes.
3. Omagua o selva baja. Entre 400 y 86 msnm
- A simple vista parece un llano, pero no es así, como se desprende de la siguiente descripción:
  - Tiene algunas sierras; la más importante es la cordillera de San Francisco situada a lo largo del Ucayali medio, en la frontera con el Brasil.
  - Es un mar interior, ahora cubierto de limo y arena.
  - El régimen de los ríos cambia: seis meses de bajas, seis de altas.
  - Aparte de las sierras, el llano amazónico peruano es una sucesión de terrazas que tienen ciertas variaciones orográficas: el Madre de Dios, el Ucayali, el Marañón y el Amazonas.
  - Se puede distinguir tres tipos de terrazas: los filos, los altos, las *restingas*.
  - Los filos son pequeñas y sucesivas mesetas, a veces muy erosionadas. Se levantan de manera escarpada. Son muy pobres para la agricultura. Sus puntos más altos llegan hasta 300 msnm.
  - Los altos están situados debajo de los filos. Son grandes extensiones planas o suavemente onduladas. Están atravesadas por quebradas de hasta 60 m de profundidad. A veces son propicias para la agricultura.
  - Las *restingas* son grandes extensiones de tierras llanas que se aniegan fácilmente. La *restinga* toma diferentes nombres, según la planta que predomine en el lugar: *tahuampa*, *aguajal*, y otras.

#### 4.2. Betty Meggers y el determinismo geográfico<sup>6</sup>

Las tesis y explicaciones de Meggers son de un determinismo ecológico, como queda demostrado en las afirmaciones siguientes:

1. La complejidad de una cultura está en relación con la cantidad de alimentos: a más alimentos, más complejidad.
2. La cantidad de alimentos tiene una relación determinante con el potencial que ofrece el ambiente.

La relación entre las culturas amazónicas y su medio demuestran su tesis, es por eso que Meggers describa la geografía amazónica resaltando sus diferentes tipos de medio.

### 4.3. Origen de la Amazonia

Se dio, según la autora, del siguiente modo:

1. Fue a partir de dos grandes masivos que se formó la América del sur: el Escudo Brasileño (sur del Brasil actual) y el Escudo Guyanés (las tres Guyana, parte de Venezuela y el norte del Brasil).
2. En el Precámbrico (hace más de 600 millones de años) esos grandes masivos eran unas montañas prominentes de un continente ahora desaparecido.
3. La erosión, en millones de años, fue reduciendo sus picos a cerros redondos y mesetas aisladas; y su suelo se fue transformando en granito inerte y arena blanca.
4. Había dos vertientes de agua: la que se drenaba por el oeste, que era la más importante, y la que daba sus aguas al este. El eje divisorio de ambas vertientes parece haber sido la Sierra de Parintíns (lo que queda de ella es la Sierra do Sopurá, a orillas del bajo Amazonas).
5. Estas placas se desplazaban hacia el oeste, por eso su frente se fue comprimiendo. Como reacción a este desplazamiento y resistencia, surgió la Cordillera de los Andes, hace unos 70 millones de años.
6. Entre los Andes y los escudos se formó un inmenso embalse de agua dulce, un río interior. Este lago perduró casi todo el Terciario.
7. Los fondos del lago se fueron cubriendo de sedimentos de la joven Cordillera y de los viejos escudos.
8. Cuando el desgaste de los dos escudos llegó a cierto punto y los sedimentos del lago también, las aguas fueron rompiendo el *divortium aquario* de los dos escudos hacia el oeste y hacia el este, y las aguas corrieron hacia el oeste.
9. Este fue un largo proceso que aún no ha concluido. (Según Villarejo, un vestigio de ese lago es la depresión del Ucumara, en la confluencia del Ucayali y el Maraón, que permanece inundada la mayor parte del año).

Conviene presentar las siguientes precisiones de Meggers:

1. Para Meggers, la Amazonia comprende también las cuencas del Orinoco y Guyana. Así, la selva tendría 5'750,000 km<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> Ideas tomadas de: MEGGERS, Betty. *Amazonia, un paraíso ilusorio*. México: SXXI, 1976.

2. Los grandes bosques están por debajo de los 1500 metros. También hay sabanas, pero son pequeñas al lado de los bosques.
3. En general, el suelo es muy poroso y no retiene la humedad. Este tipo de suelo predomina donde hay vestigios de los dos escudos.
4. El 20% de las lluvias son torrenciales, lo que acentúa la erosión y lixiviación del suelo. Los ríos traen poco mineral.

La autora describe tres tipos de ríos:

1. **Los ríos de aguas negras.** Las blancas arenas de los escudos dan origen a los ríos de aguas negras. Estos tienen las riberas bajas y poco definidas. Las bajas riberas permiten que las hojas que caen formen grandes desechos vegetales. Estos desechos y el discurrir lento de las aguas propician un proceso de putrefacción. La putrefacción consume oxígeno, lo que ocasiona que las aguas se tornen ácidas y estériles. Este es el caso de algunos afluentes del Tapajoz y del río Negro.
2. **Los ríos de aguas claras.** Estos arrastran pocos desechos, pues tienen márgenes altas. Como los ríos anteriores, sus aguas son pobres en sales disueltas, con tendencia a la acidez. Estos ríos son un poco más adecuados para la vida acuática que los anteriores, pues sus aguas, con pocos desechos, son claras y con abundante oxígeno. Sobre este tema, la autora no da ejemplos.
3. **Ríos de aguas lechosas.** Estos ríos arrastran minerales en suspensión de los Andes. Son los ríos más ricos se puede mencionar al Japurá, al Putumayo, al Napo, al Marañón, al Ucayali y al Madeira. Constituyen el 12% de del agua del Amazonas, pero contribuyen con el 86% de todos los sólidos en suspensión de la descarga del Amazonas. Una parte de esos ricos sedimentos se deposita en los llanos inundables, formando los barriales, propicios para la agricultura. Estas tierras ricas constituyen el 2% del territorio amazónico.

Es pertinente llamar la atención sobre el hecho de que Meggers no distingue los ríos de aguas blancas en dos partes de su curso: el alto que transcurre sobre un inmenso depósito de sedimentos minerales—como el Huallaga— y el curso bajo que arrastra minerales en suspensión.

Respecto de grandes acumulaciones de agua, Meggers afirma que no hay verdaderos lagos, con contornos definidos y durables sino que se trata de grandes depósitos de agua en los llanos, formados por inundación, por las alteraciones del cauce del río o por un bloqueo parcial de la desembocadura. Estos lagos fluviales tienen formas alargadas y están cerca de los grandes ríos. En el Perú se les llaman *cochas*. El nivel de las aguas de las cochas se equilibra con el de los ríos, aunque a veces el río inunda la cocha y viceversa.

Podemos concluir que la mayor parte de la Amazonia es pobre: son millones de años de erosión y lixiviación, de desgaste favorecido por las grandes lluvias y una temperatura media elevada. La tierra firme y los barriales son ricos y propicios para la agricultura, pero son pequeños. Sin embargo, la Amazonia tiene una rica vegetación. Esta aparente contradicción queda resuelta si se tienen en cuenta las siguientes aclaraciones:

1. El número de especies de árboles es veinte veces mayor que en Europa.
2. Casi todos los troncos son rectos y delgados. En promedio, los árboles doblan el tamaño de los árboles de las regiones templadas.
3. La copa de los árboles mayores tiene hojas más pequeñas. Conforme las plantas son más bajas, tienen hojas mayores. Esto está en relación con la captación de la luz solar.
4. Por debajo de las copas más altas, hay trepadoras y arbustos parásitos de los árboles mayores.
5. El espeso follaje capta y almacena los nutrientes. Estos protegen y disminuyen la erosión del suelo. El 25% de la lluvia es retenida en sus hojas. El resto cae suavemente en forma de rocío. El follaje protege el suelo de la radiación solar, lo que permite la formación de una delgada, pero rica capa de humus y evita que el nitrógeno —nutriente importante de las plantas— se disipe.
6. «Como las plantas superiores necesita, para su normal crecimiento y reproducción, un suministro constante de nutrientes solubles, lo que implica cantidades relativamente grandes de nitrógeno, fósforo, potasio, calcio, magnesio y azufre, el mantenimiento de una vegetación lujurriante requiere que se logre contrarrestar los efectos negativos de la temperatura y las lluvias. Eso es exactamente lo que hace la vegetación, y la forma en que se alcanza el equilibrio es instructiva, no solo como ejemplo de la intrincada interacción que existe entre los diversos componentes de un ecosistema, sino también como base para evaluar las distintas adaptaciones culturales al medio ambiente de la tierra firme». (MEGGERS: 32)
7. En resumen. La selva, más precisamente, el follaje, tiene dos funciones principales:
  - a. Establecer y mantener un circuito cerrado de nutrientes, «de modo que los mismos ingredientes se conservan en circulación continua y las pérdidas se reducen al mínimo» (MEGGERS: 34).
  - b. Disminuir los efectos de la erosión y lixiviación del suelo.

**BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA**

PULGAR VIDAL, Javier. *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú*. Lima: Universo, 1973.

MEGGERS, Betty. *Amazonia, un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI, 1976.

## **TEMA 5**

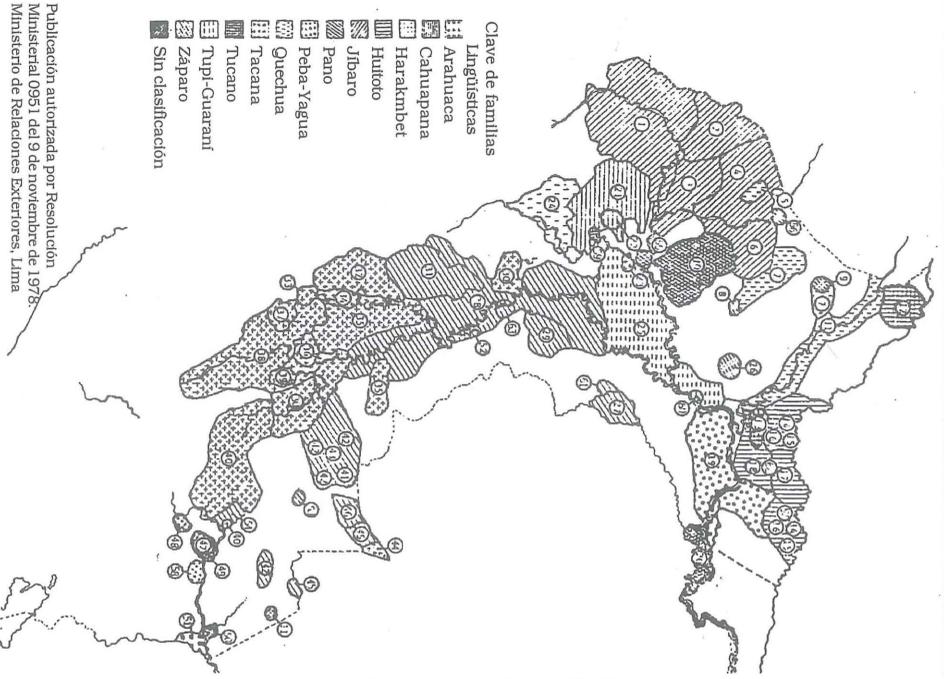
### **LOS GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS DEL PERÚ<sup>7</sup>**

1. Según el Instituto Lingüístico de Verano y el Ministerio de Educación, existen en la Amazonia peruana doce las familias etnolingüísticas, incluido el quechua; y seis grupos sin clasificar.
2. Estas doce familias y las sin clasificar, se subdividen en sesenta y tres grupos etnolingüísticos (véase la p. 48).

<sup>7</sup> Datos tomados de: RIBEYRO, D. y M.R. WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. Lima: ILV, Ministerio de Educación, 1978, pp. 12-13.

## Grupos étnicos de la Amazonía Peruana

- |                        |                           |                          |
|------------------------|---------------------------|--------------------------|
| 1. Aguaruna            | 22. Jebero                | 43. Amahuaca             |
| 2. Huambisa            | 23. Chamicuro             | 44. Culina               |
| 3. Candoshi            | 24. Quechua de San Martín | 45. Sharanahua-Marinahua |
| 4. Achual              | 25. Cocama-Cocamilla      | 46. Cashinahua           |
| 5. Quechua del Pastaza | 26. Iquito                | 47. Amaraeri             |
| 6. Jíbaro              | 27. Mayoruna              | 48. Huachipaeri          |
| 7. Quechua del Tigre   | 28. Shipibo-Conibo        | 49. Sapiteri             |
| 8. Taushiro            | 29. Capanahua             | 50. Toyoeri              |
| 9. Arabela             | 30. Piro                  | 51. Ese'ejja (Huarayo)   |
| 10. Urarina            | 31. Cashibo               | 52. Isconahua            |
| 11. Quechua del Napo   | 32. Amuesha               | 53. Cujareño             |
| 12. Secoya             | 33. Campa del Alto Perené | 54. Parquenahua          |
| 13. Orejón             | 34. Campa del Pichis      | 55. Aguano               |
| 14. Huitoto Murúí      | 35. Campa Ucayalino       | 56. Andoa                |
| 15. Huitoto Muinane    | 36. Campo Pajonalino      | 57. Andoque              |
| 16. Huitoto Meneca     | 37. Campa Nomatsiguenga   | 58. Arasairi             |
| 17. Bora               | 38. Campa Asháninca       | 59. Municode             |
| 18. Ocaina             | 39. Campa Caquinte        | 60. Omagua               |
| 19. Yagua              | 40. Machiguenga           | 61. Pisabo               |
| 20. Ticuna             | 41. Morunahua             | 62. Resfígaro            |
| 21. Chayahuita         | 42. Yaminahua             | 63. Shetebo              |



RIBEIRO, Darcy y Mary Ruth WISE. «Los grupos étnicos de la Amazonía peruana». ILU, Ministerio de Educación, Lima, 1978, pp. 12-13.

## **TEMA 6**

### **LOS BORORO Y LÉVI-STRAUSS**

#### **SUMARIO**

El contacto con una comunidad nativa. Las primeras impresiones y observaciones.

Las motivaciones previas, el primer contacto, las primeras impresiones y observaciones del etnógrafo con el pueblo que va a estudiar, son elementos decisivos del trabajo de campo. En los *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss los rememora: desde París hasta Brasil, de lo conocido a lo desconocido, de la desconfianza y resistencia a los viajes hasta la fascinación por un paraíso perdido. Estos recuerdos constituyen una buena introducción o una invitación al trabajo de campo, por eso hemos elegido algunos de sus capítulos, los que tratan de su visita a los bororo, para desarrollar el tema de la relación del etnógrafo con el pueblo que va a estudiar.

Cabe destacar que Lévi-Strauss encuentra en la disposición espacial y social de ese pueblo unas divisiones duales, que luego tendrán gran importancia teórica: el dualismo social.

#### **6.1. El etnógrafo y un primer contacto**

Estas páginas tratan de un primer contacto del antropólogo con una sociedad relativamente autónoma que va a estudiar.

##### **6.1.1. Introducción**

1. Empieza describiendo su viaje hacia los bororo. Es un alejamiento de lo conocido, un intermedio entre lo menos extraño al punto de llegada, lo desconocido.
2. El autor se describe a sí mismo. Es un personaje central al principio; luego, donde los bororo, tiende a cederles ese lugar.

3. Un ejemplo de lo anterior: la actitud de los bororo frente a lo religioso —profunda, pero inmersa en lo cotidiano— lo sorprende. Explica esta sorpresa por su incredulidad anclada en él desde su infancia, y por sus vivencias en la casa de su abuelo, el rabino de Marsella (la casa era lo cotidiano y familiar, mientras que la sinagoga, unida por un misterioso túnel a la casa, era un lugar sagrado, pero frío y no familiar).
4. Al llegar al pueblo, se abandona a sus primeras impresiones, sentimientos, comparaciones intuitivas. No se precipita a preguntar. Observa y escucha.
5. Luego, en los días siguientes, le designan un informante.
6. Después, estudia lo que tiene más a la vista: la disposición del poblado, así como la manera de vestirse y el comportamiento de los indígenas. Anota sus impresiones sobre todo esto.
7. Posiblemente, por lecturas previas, él sabe que la disposición del pueblo tiene una relación con la organización social y religiosa. Esto es lo que luego confirma e ilustra.
8. A partir del estudio de la disposición del pueblo, realiza un censo y luego otras encuestas.
9. Esta parte introductoria puede servir a quien va por primera vez a un pueblo desconocido, por ejemplo, amazónico, para estudiarlo y escribir sobre él. Las recomendaciones serían las siguientes:
  - a. Es bueno para la comprensión de la etnografía, que el lector pueda ubicar al etnógrafo y conocer sus reacciones, sus motivaciones y sus sentimientos frente a lo que estudia.
  - b. El etnógrafo no debe actuar con precipitación y cuestionar con su libreta de campo. Las primeras impresiones e intuiciones pueden dar buenas pistas; las lecturas previas, también. Es mejor, para las relaciones con la sociedad estudiada, tener al principio una actitud pasiva, y de observación y atención.
  - c. La disposición física de un pueblo, amazónico u otro, refleja el ordenamiento social y hasta religioso. Es un buen comienzo ponerle atención porque es fácil de percibir. El censo es un segundo paso relativamente sencillo: averiguar cuántos son, quién es hijo, esposo de quién, dónde viven, etc.

#### 6.1.2. El estudio y sus resultados

El libro de Lévi-Strauss dedica dos capítulos a este tema. Uno trata sobre las divisiones del pueblo y su función social, mientras que otro expone acerca de esas divisiones y su significado religioso.

### 6.1.2.1. La división del pueblo y de la sociedad

1. El pueblo es circular. Tiene una casa grande en medio y unas pequeñas, en los extremos y alrededor. La primera es la casa de los hombres; la segunda, los hogares.
2. El pueblo tiene una división, no trazada visiblemente, de sur a norte. La mitad sur es *tugaré*; el norte, *cera*. Todos los del pueblo son o *tugaré* o *cera*. Son dos mitades exogámicas y se heredan por la madre. La residencia es uxirilocal. Un hombre *cera* se tiene que casar y vivir en casa de una *tugaré*. El hijo será *tugaré* y se casará con una *cera*. El nieto será como el abuelo, *cera*. Ni el padre ni el hijo son de la misma mitad de uno.
3. El pueblo tiene una segunda división, de este a oeste. El autor no llega a saber cuál es su función. En toda casa, hay unos que son *cera* del este y otros, del oeste. Igual ocurre con los *tugaré*.
4. Hay cuatro clanes *cera* y cuatro *tugaré*. Cada clan vive en una misma casa o en casas adyacentes. Cada uno de los clanes tiene su antepasado mítico, es exogámico y se hereda por la madre.
5. Las mitades, los clanes, la sociedad entera, están todos subdivididos en tres clases —superior, medio e inferior—. Las clases son endogámicas: un *cera* del clan 1 y de la clase superior se casa con una *tugaré* de otro clan de la clase superior. Por eso dice el autor que la disposición del pueblo bororo no refleja la situación social real del pueblo: que está constituido por tres clases separadas, como tres círculos distintos.
6. Las relaciones entre mitades es de complementación y de una cierta competencia. Como dos equipos de fútbol que, en lugar de enfrentarse para ganar, lo hicieran para mostrarse uno más generoso que el otro.

### 6.1.2.2. El ordenamiento social y su relación con la religión

1. La casa de los hombres es un club, pero también un templo. En contraste, los hogares representan la vida profana.
2. En la casa de los hombres, aparte de descansar, de conversar, de maquillarse, se realizan los cantos y las danzas que representan a los espíritus. Se confeccionan objetos como un trompo que cuando zumba es la voz de un héroe cultural. También se hacen representaciones de espíritus en una explanada al lado de la casa de los hombres. A menudo se pasan la noche cantando.
3. La mitad *cera* se ocupa de los funerales de un *tugaré* muerto, y viceversa.
4. Hay dos especialistas que tratan con los espíritus: el *bari*, a quien Lévi-Strauss llama brujo y el *maestro del camino de las almas*.
5. Los asuntos religiosos son tratados con naturalidad y se entretienen con la vida cotidiana.

6. Existe una compleja relación con los muertos. Por un lado son personajes bienhechores; pero, por otro lado, se les considera cosas de las que los vivos deben de aprovecharse.
7. La muerte de un individuo no es un hecho natural, sino social ya que compromete a todo el grupo, al pueblo (que es un ordenamiento).
8. El universo está poblado de seres. Los animales, en cierto sentido, forman parte del mundo de los hombres (por ejemplo, los bororo se llaman peces y serán loros). Otros autores, entre ellos, Magaña, han remarcado que según los amazónicos, hay animales que son exhombres; hombres que son como animales; los hombres son exanimales; y los animales viven en un mundo similar al humano. De ahí que el acto de la caza sea un asunto delicado que necesita de precauciones rituales porque, en cierto sentido, es un acto de guerra y de canibalismo.
9. El pensamiento bororo establece una tajante oposición entre la naturaleza y la cultura. La vida humana está asociada a la cultura y la muerte, a la naturaleza. La muerte de un individuo es percibida como una agresión de la naturaleza a la cultura; por lo tanto; la muerte es anticultural.
10. Con una muerte, la naturaleza adquiere una deuda con la sociedad y la tiene que pagar. Ese es el sentido de la expedición que los deudos de la mitad a la que no pertenece el muerto organizan para una caza colectiva de una pieza mayor, de preferencia un jaguar. Normalmente, no se caza el jaguar, ni animal alguno que sea inútil para las necesidades del hombre. Se trataría, en este caso, de una revancha.
11. La compleja filosofía que tienen los bororos sobre las relaciones entre la muerte y la vida va a la par con sus complicadas ceremonias fúnebres: caza colectiva, laceraciones de los deudos frente a la tumba provisional, doble entierro, cantos, representaciones teatrales.
12. El *bari* no pertenece por completo al mundo natural ni al mundo social. Es posible que siempre sean de la mitad *tugaré*. Se llega a ser *bari* por vocación, por una revelación de los espíritus que mueven los astros, los elementos, la enfermedad y la muerte. La relación entre estos espíritus y el *bari* es compleja, de servidumbres recíprocas. El *bari* predice la enfermedad y la muerte.
13. El *maestro del camino* cura y conduce a los muertos a su morada. Tiene rasgos antitéticos al *bari*. Se temen y recelan mutuamente. No pacta con las almas, viste sobriamente y obedece múltiples restricciones.
14. Las almas de los hombres ordinarios viven en sociedad, pero pierden su identidad y se funden en una colectividad. Son dos los pueblos: uno en el oriente y otro en el occidente. Están al cuidado de los dos grandes héroes: Bakororo, el mayor, al oeste; e Ituburé, el menor, al este. Quizá exista una relación entre esta división social este-oeste de las almas de los muertos con las de los vivos.

15. Las ceremonias fúnebres toman varias semanas. Los hombres son actores y las mujeres, espectadoras. Las partes principales, aparte del entierro provisional, son:
- La caza fúnebre del jaguar que es una venganza contra la naturaleza.
  - Luego hay un canto y danza fúnebres, el *roikuriluo*, para que el muerto se incorpore al pueblo de los muertos. El personaje central es el que representa al muerto. Otros representan a la palma, otros al erizo, etc.
  - El *mariddo* es un juego ceremonial: dos enrollados de palma, uno grande y masculino, otro pequeño y femenino, cada uno es cargado por una persona que danza con ese peso hasta el agotamiento, así de manera lúdica, parecen jugar con los muertos y ganarles el derecho de permanecer vivos. Esto muestra la oposición entre vivos y muertos.
  - La división entre actores hombres y espectadoras mujeres, unos en el centro del poblado, las otras en el círculo exterior, muestra también la oposición entre vivos y muertos.
16. La división dual del mundo sobrenatural, los dos pueblos de los muertos, los dos tipos de muertos —los ordinarios y el *bari*—, dos especialistas, actores y espectadores, concuerdan con la división dual social.
17. El *bari* es de los fuertes *tugarés*; el conductor de almas, de los *cera*. Pero los héroes *tugaré* son creadores e innovadores; los *cera*, pacificadores y ordenadores. Los primeros son los responsables de la existencia de las cosas; los segundos, organizaron la creación. Los *tugaré* son fuertes; los *cera*, débiles. Se dice que antiguamente los *tugaré* mandaban; ahora son los *cera*.

### BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes trópicos*. París: Plon, 1955.



## TEMA 7

### LA COMUNIDAD<sup>8</sup>

#### SUMARIO

Los diversos niveles de organización social. Los distinguidos por Goldman para los cubeo (tucano): la tribu, la fraternía, el clan (que llama *sib*), el linaje, la unidad doméstica. La residencia cubeo. Su aplicación y equivalentes en otros pueblos.

#### 7.1. Los niveles de organización social

##### 7.1.1. La tribu

1. Goldman emplea el término tribu. Actualmente no es un nombre utilizado para referirse a los pueblos amazónicos, ni en la sociedad nacional, ni entre los antropólogos, tampoco es usado por los indígenas. La razón es que no es un término muy preciso y tuvo un sentido peyorativo.
2. El término equivalente *grupo etnolingüístico* es un tanto problemático. No es peyorativo, pero tampoco es preciso.
3. Goldman emplea el término *tribu* para referirse a los cubeo en su conjunto: la tribu es un conjunto de treinta o más clanes patrilineales y exogámicos, «[...] que están agrupados en tres confederaciones o fraternías sin nombre, de tamaño desigual, también exogámicas». Los cubeo son un grupo etnolingüístico de la familia lingüística tucano.
4. Un grupo etnolingüístico o tribu vive alrededor de uno o varios ríos. Tiene una lengua y ciertas tradiciones comunes. No obstante, carece de una organización política (esta situación está cambiando con la crea-

<sup>8</sup> Ideas tomadas de GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*, México, 1968.

ción de las confederaciones). Es una instancia general, que no tenía ni precisión ni importancia para los indígenas, salvo cuando tenían que enfrentar un enemigo común o relacionarse con la sociedad nacional.

6. Los *cubeo* eran, en la época del estudio, años de 1950, menos de 2,500.
7. Los términos con que se designa este amplio conjunto, *tribu* o *grupo etnolingüístico*, es, como bien señala Goldman, problemático:
  - a. En general, es puesto desde fuera, no por los así nombrados. Así, *cubeo* es un término castellanizado del tucano y que quiere decir *gente que no es*. Casi siempre es un término peyorativo, pues es dado por otros.
  - b. Cuando los así nombrados se enteran de estos nombres generales para designarlos, se enojan y terminan rechazándolos.
  - c. Entonces, se ponen nombres que en su lengua quiere decir *la verdadera gente, la gente*. Son títulos que suelen darse a sí mismos por influencia del antropólogo y luego, para relacionarse con la sociedad nacional.
  - d. Esto ocurre así porque no tienen, por tradición, un nombre que englobe esa identidad general.
  - e. Un individuo se identifica por el nombre de su clan, por el río en que nació o vive, ya que la estructura social es segmentada y, en el caso de los *cubeo*, patrilineal.

#### 7.1.1.1. Observaciones: ¿tribu o grupo etnolingüístico?

1. Es preferible el uso del término *grupo etnolingüístico*, porque la noción de *tribu*, evoca una organización política tribal, con un jefe o monarca, una cohesión social, como suele ocurrir en el África negra. Los grupos étnicos amazónicos no tienen esas características. En ese sentido, no son tribus, sino grupos unidos por la lengua y tradiciones, que se hacen visibles frente a la sociedad nacional o ante la amenaza de un enemigo común. Por lo demás, el nombre indígena de cada grupo étnico tiende a ser artificial e impuesto de fuera.
2. Sin embargo, este concepto de *grupo etnolingüístico* puede ser utilizado con fines políticos y de análisis etnológico, teniendo siempre en cuenta que es genérico y poco utilizado en la vida cotidiana.
3. A propósito de la política, se debe tener en cuenta que es a partir de los grupos etnolingüísticos que se han organizado las federaciones de comunidades nativas. Son instituciones que tienen como finalidad la defensa de sus intereses frente a la sociedad nacional (gobierno, iglesia, colonos, antropólogos...). En ese sentido, tienen una actuación importante para las comunidades indígenas. Las federaciones tienden a extenderse, representado desde unas pocas comunidades de un grupo étnico hasta a varios grupos y aun miembros provenientes de distintas familias lingüísticas.

4. En principio, el antropólogo que quiera realizar un trabajo de campo, deberá contar con la aprobación de una de las federaciones que representa a la comunidad que desea estudiar.

#### 7.1.2. La fraternidad

1. La fraternidad es un agregado social más importante y mejor definido que la tribu.
2. Es una fraternidad es una alianza entre clanes. Goldman prefiere el nombre de *sib*.

##### 7.1.2.1. Características:

1. Son exogámicos entre sí. Es la regla más importante, pues evidencia que sus miembros se consideran como hermanos.
2. Tienen una residencia a lo largo de un mismo río.
3. Comparten una tradición mítica que vincula sus orígenes y su descendencia.
4. Hay una cierta jerarquía entre las comunidades miembros de la fraternidad. Hay hermanos menores y mayores.
5. Tienen unas ceremonias, como la del trago, para las que una comunidad fraterna invita a las otras cada cierto tiempo y de manera más o menos rotativa.
6. En tiempos normales, no hay una organización, un señorío, que formule una política común.
7. Nuevos clanes pueden ser aceptados como fraternos, como hermanos menores.
8. Estas características se encuentran en la organización social de los cubeo; pero, para otros grupos, incluso tucano, esta instancia, la fraternidad, no tiene todas estas características ni tanta importancia. Gracias a un mismo río, hay una cierta comunidad entre ribereños, a veces un cierto prestigio, una cierta preferencia por casarse en otro río.

#### 7.1.3. El clan (en Goldman: el sib)

1. Para el individuo es un nivel más importante que el anterior, y es más visible para el observador.
2. Es un conjunto de sucesión patrilineal y patrilocal:
  - a. Afirman descender de una pareja de ancestros comunes y míticos.
  - b. En principio, comparten una casa comunal que en castellano local se llama *maloca*, que se hereda por línea paterna.

3. Uno nunca pierde su pertenencia al clan. A veces, los hermanos se dispersan, las mujeres viven con sus maridos en otras comunidades, pero todos siguen perteneciendo al clan del padre.
4. El clan tiene un espacio propio y un nombre, también un jefe, que es la única instancia política tradicional.
5. Los clanes no son entidades estáticas. Pasan por etapas de separación y de fusión. Hay familias que van a vivir fuera, pero cerca de la maloca, son los satélites. Otros se marchan lejos, son los independientes. Las separaciones y alejamientos pueden llevar hasta una ruptura completa con el clan de origen. También hay adopciones de familias a un clan y se convierten en subclanes o *pequeños hermanos*.

#### 7.1.4. Los linajes patrilineales

1. Un clan está conformado por unos pocos patrilineajes.
2. El cómputo del linaje no comprende más de tres.
3. El clan y el linaje pueden confundirse por el tamaño reducido del clan.
4. Así pudo ocurrir entre los cubeo de Goldman. No obstante, en general, lo que vemos en la Amazonia occidental y en muchos otros lugares de la selva es un linaje, un grupo de hermanos casados que comparte un mismo espacio. La pertenencia a un clan —que descende de una pareja tipo Manco Cápac y Mama Occlo— es más ideológica que actuante en la vida cotidiana.
5. Los hermanos de un mismo padre, casados, forman una unidad de afecto y de relaciones muy sólidas. Más aun si el linaje, clan y comunidad espacial coinciden.

#### 7.1.5. La unidad doméstica nuclear

1. Es la instancia más importante para el individuo desde el punto de vista afectivo, moral y económico.
2. Tiene su propio fogón y un sitio determinado dentro de la maloca.
3. Tiene una amplia autonomía económica. Hay una economía doméstica autónoma.
4. Puede separarse de la comunidad, del clan; establecerse en otro lugar; vivir sola, o ser huésped o adoptada por otro clan. Esto no es considerado como positivo, sino como fruto de una crisis o como una patología social.

### Resumen

Las sociedades amazónicas —los cubeo son el ejemplo— se organizan en círculos que van de lo más impreciso a lo más preciso y actuante: tribu, fratría,

clan o hermandad, linaje, familia nuclear. Para el individuo, estos círculos van de un menor compromiso moral, afectivo y económico a uno mayor.

## 7.2. La residencia

### 7.2.1. Rasgos generales

1. En principio, la residencia coincide o está basada en el clan o un grupo de hermanos con sus mujeres e hijos; pero no excluye que también se agreguen otros parientes.
2. La comunidad marca a los individuos. La pertenencia a ella hace que el matrimonio entre miembros de distinto clan no sea recomendable, pues la pertenencia a una comunidad, hermana. En otras sociedades amazónicas de tipo matrilocal y patrilineal, como los nomatsiguenga, ocurre con frecuencia que un futuro novio viva en el poblado de la que será su novia, en este caso, es la futura relación de cuñados la que se encuentra reforzada por la vida infantil pasada en común.
3. Vistas del avión, las comunidades cubeo son un rosario de semicírculos aislados a lo largo del río. Esto muestra la autonomía económica de cada comunidad. También revela la proximidad con otras, la fratría unida por un mismo río.
4. Una comunidad consiste en un claro de unas seis hectáreas, es un semicírculo que da al río. Como el río crece uno o varios metros, el pueblo se construye en un lugar que tenga un acantilado que lo proteja.
5. En medio del claro está una gran casa comunal, la maloca. A veces, al lado hay otra menor o descuidada: es una maloca independiente. La parte central del claro es la plaza. Luego vienen, siempre en semicírculo, unos cultivos secundarios; después, más lejos, los huertos de yuca. Entonces, los espacios de una comunidad son: el río, o más precisamente, el varadero, la maloca, el patio, los cultivos secundarios, los huertos de yuca. A esto se podría agregar dos territorios aledaños, pero de contornos irregulares y cerca de los ríos: el coto de caza y los sitios de recolección de frutas e insectos.

### 7.2.2. La maloca

Es el eje del espacio comunal. De esa gran casa parten los rayos, a veces marcados por senderos, que dividen la plaza y las chacras en partes idealmente iguales:

1. La maloca tiene un corredor central que separa dos secciones laterales que son los hogares de las familias nucleares. El corredor es el centro ceremonial y el cementerio.

2. La puerta principal es masculina y da al río. La puerta secundaria es femenina y da al monte. Es una oposición que marca espacios con diferencias emocionales, sociales y religiosas.
3. La maloca es un lugar muy apreciado por todos. Cuando las mujeres están en sus respectivas chacras y los hombres no han ido de pesca ni de caza, estos se pasean por la maloca, haciendo bromas o descansando.
4. Es un recinto para dormir, descansar y comer; allí se hacen las manufacturas; pero también es el centro de la vida ceremonial, social y religiosa (solo las sesiones de ayahuasca y otros alucinógenos tienen lugar, a veces, en una casa especial y aparte).
5. Los miembros de la comunidad son muy apegados a la casa comunal. Siempre que pueden, están ahí, o al lado de las dos puertas. Es un lugar agradable. Su alta techumbre protege del calor y del humo de las cocinas. Cuanto más grande es la maloca, más agradable se siente uno en ella.
6. Una maloca grande tiene 20 metros de largo, 15 de ancho y 6 de alto. Hay aleros que llegan al suelo; otros están hasta 1.80 metros del piso. Tiene dos hileras de postes, que marcan el espacio entre las viviendas y el pasadizo (unos 7 postes por cada lado para una maloca de 12 familias).
7. La maloca es del jefe. Él eligió el lugar, coordinó su construcción, vela por su buen estado y clima social. Todo aquel que vive bajo su techo, acepta la autoridad del jefe.
8. En la maloca debe reinar la armonía, aunque no todos sean del mismo clan o del mismo linaje. Si alguien tiene un problema, pues se va a otra parte porque los miembros de la comunidad piensan que una persona de mal humor podría contagiar a los demás, lo que les resulta intolerable.
9. Una maloca grande y agradable tiene relación con un clan o un linaje también grande y unido.
10. Los espacios dentro de la maloca son:
  - a. Dos hileras de viviendas. Están a los bordes, pegadas a las paredes laterales.
  - b. Un corredor central.
  - c. Un lugar de recepción.
  - d. El cementerio, en la parte delantera (entre los secoyas es al borde del pasadizo).
  - e. Una cocina comunal y un lugar para la menstruación en la parte trasera.
11. Cada familia cuelga sus hamacas entre los cuatro postes que marcan su espacio. Los niños cuelgan sus hamacas más abajo que sus padres. Los esposos tienen sus hamacas paralelas, del poste externo al interno. De día enrollan sus hamacas, salvo unas cuantas que sirven para descansar o conversar. Durante el día no se presta mayor atención al espacio de cada cual. En las tardes esos espacios privados son respetados por

los adultos. Ellos piden permiso o son invitados al hogar. Los que se sienten con más confianza son los hermanos casados que forman el núcleo de la comunidad. No se llevan a cabo relaciones sexuales en la maloca.

12. Los cubeo dibujan sus paredes o cuelgan máscaras, pero esto no tiene una función mágica. Es para dar una atmósfera acogedora a seres amigables.
13. La comida ordinaria se hace en el hogar. La torta de yuca es preparada en la cocina común.
14. Hay un cierto ordenamiento por prestigio: los hogares más o menos prestigiosos están adelante, cerca de la puerta delantera está el hogar del jefe, hacia atrás tienden a estar las parejas más jóvenes o marginales.
15. Se duermen después de la media noche y se levantan antes del amanecer. Siempre hay alguien caminando, otros conversando, mientras la mayoría duerme.
16. Al parecer, por contacto con el mundo nacional, hay una tendencia en toda la Amazonia entre el norte del Perú y sur de Colombia a sustituir la maloca o a convertirla en un mero centro de ceremonias y de reunión para los invitados y turistas.

### 7.2.3. La plaza

1. Su tamaño y limpieza dependen del prestigio y de la armonía de la sociedad. Cuanto más grande y limpia es una plaza, mejor están y se sienten sus dueños. Una buena plaza revela que hay un buen jefe, que las familias se llevan bien y que es un clan o un linaje que tiene prestigio.
2. Dividen el patio en dos: por los costados de la maloca, hacia el río es el espacio masculino; atrás, el femenino. En algunas ceremonias se coloca una malla para marcar esa oposición (con el corredor ocurre entonces algo similar).
3. La parte posterior de la plaza es femenina, profana, más íntima y desordenada. A los niños y a los hombres les gusta estar allí mientras las mujeres trajinan.
4. La parte masculina es más cuidada, es solemne, formal y religiosa. Al lado de la puerta principal suelen descansar los hombres mayores, el jefe, el chamán, un invitado. Ahí se realizan algunas importantes ceremonias; pero es un espacio que no tiene la intimidad y simpatía del lado posterior y femenino.
5. En las ceremonias importantes, las invitadas entran por atrás, por la puerta femenina. Los hombres, por la parte delantera de la plaza y por la puerta masculina. Es una regla de etiqueta muy estricta.

#### 7.2.4. La chacra

1. La chacra se encuentra alrededor y en semicírculo, entre los huertos secundarios y el monte. En la chacra de los cubeos predomina el cultivo de la yuca.
2. El marido, a veces con ayuda de algunos compañeros, despeja el monte. Por eso la mujer dice «esta es la chacra de mi marido».
3. Sin embargo, la chacra es femenina. Solamente la mujer trabaja la chacra, la niña ayuda, los niños pueden entrar, pero cuando empiezan a caminar no deben retornar más a la chacra.
4. Idealmente, es ahí donde ocurre el parto. El individuo nace en una chacra de yuca. También es en la chacra que ocurre la primera relación sexual entre los novios. Es el lugar donde va el amigo que es invitado a la aventura. Si el antropólogo quiere visitar una chacra deberá pedir permiso al jefe o al marido. El jefe convence al marido y es acompañado por él y a veces también por el jefe. Durante esa extraña visita, la mujer estará ausente y si está presente se sentirá muy incómoda pues la visita de un hombre a la chacra, el verla trabajar, tiene una significación libidinosa. La chacra es también un lugar de refugio para la mujer.
5. La chacra debe de situarse lo suficientemente lejos de la maloca como para que no se vea a la mujer trabajando, aunque no demasiado lejos para que no tenga que realizar una larga caminata, ya que la mujer siempre carga un peso considerable.
6. La chacra muestra la autonomía de la familia nuclear. También su estado de ánimo. Si la mujer está satisfecha en sus relaciones con su marido y con el resto de la maloca, rendirá más el campo. A más armonía, mejores yucas.

#### 7.2.5. Los huertos secundarios o jardines

1. Estos están dispuestos en semicírculo, entre la plaza y las chacras. Algunos están en terrenos que antes estuvieron destinados a las chacras, esto depende de la antigüedad de la comunidad.
2. Tienen un carácter sexual mixto: hay cultivos que realizan los hombres (tabaco, coca...) y otros, las mujeres (yuca amarga). Todos los demás cultivos son cuidados por unos y otros, indistintamente (caña de azúcar, frutales, piña, llantén, plátano...). Dicen que cuando vieron que una planta desconocida, la cebolla, era cultivada por un mestizo, al adoptarla, fue de los hombres. En las comunidades donde se siembra maíz, este es de las mujeres.
3. Los huertos secundarios son un lugar de paseo para los adultos que están de fiesta o descanso y de juego para los niños.

### 7.2.6. El río

1. El río es sagrado, por eso es masculino. Por sus aguas surcó la barca que llevaba a las parejas fundadoras de los clanes.
2. Los hombres pasan gran parte del tiempo en el río, pescando en su canoa, cazando cerca de la ribera, viajando.
3. Los hombres ocultan las trompetas sagradas en la ribera o cerca de ella. Antes del amanecer se bañan en el río tocando las trompetas para recibir su fuerza. Estas son la voz de los ancestros, de los héroes, y son masculinas.
4. El río hace posible una comunidad extensa.
5. Los linajes y clanes que se han fragmentado continúan, por lo general, viviendo a lo largo de un mismo río.
6. El río significa una vía de comunicación y de unión. Como un mismo techo une, un mismo río hermana y hasta aconseja la exogamia.
7. Es la fuente de las proteínas, no solamente porque los nativos pescan en sus aguas, sino también porque cazan en sus orillas.
8. La orientación es hacia el río y no hacia el monte. La selva es un lugar temido y poco diferenciado, en contraste con el río, donde cada recodo tiene un nombre y es el espacio sagrado por excelencia ya que sus meandros, remolinos, rápidos, playas, rocas y petroglifos recuerdan un acontecimiento mítico. El río está cargado de sentido.
9. Del río viene el poder benefactor, también peligroso, de los ancestros.
10. Por sus aguas viajaron los antepasados, a través de ellas el nativo busca a la novia y viene con ella; en sus orillas la pareja se beneficia de la fuerza ancestral; por el río llegan los amigos y se les busca.
11. Un grupo intruso, pero bienvenido en el río, o es incorporado a la fraternidad, o, si no se puede, es invitado a las reuniones fráticas de masato. Un grupo no aceptado es rechazado y una comunidad puede para ello pedir el auxilio de sus hermanos de río.
12. El territorio de la fraternidad es el río. Los nativos no son celosos guardianes de la tierra, ni de su río. No hay disputas por un lugar de pesca personal o de una comunidad, o por un coto de caza. La cortesía anula los problemas. Si alguien deja con una tranca su lugar de pesca más del tiempo debido, nadie dirá que lo hizo por glotonería o por acaparador, comentarán amablemente que se olvidó de levantar la tranca. Sin embargo, si piensan que es por faltar a la amistad, entonces sí derriban la tranca.

### 7.2.7. El varadero

1. Frente a la plaza y a la puerta de los hombres, está el varadero de las canoas y la playa más frecuentada del pueblo.

2. Los invitados tienen que llegar solos, cruzar la playa y subir por el acantilado. La cortesía obliga a que sean recibidos en la plaza.
3. En la playa se desentierran las trompetas y comienzan ciertas ceremonias y danzas. Entonces la playa se convierte en un santuario prohibido para los extraños.
4. En el río frente al varadero, en la playa, se bañan todos. Las mujeres lavan, los niños juegan; es un lugar secular. Por las noches, hay otros afanes y otros espíritus.
5. Durante la noche, los esposos van al río, donde en sus arenas y entre baños, se hacen el amor. Esto lo hacen porque creen que favorece la concepción. Dicen que, en general, es la mujer quien invita al marido. Van a la playa, encienden una fogata y se bañan. Se unen y se vuelven a bañar. Piensan que los espíritus ancestrales dan poder al agua y ayudan al marido.
6. Cuando la última pareja de esposos se retira, vienen los hombres jóvenes y se bañan tocando sus trompetas. Esto lo hacen esperando adquirir fuerza.

#### 7.2.8. Las canoas

1. El hombre pasa gran parte de su vida en una piroga. De niño viaja en la canoa de los mayores; de adolescente se construye una propia, con ella juega y pesca con sus amigos; un día surca el río y regresa con su novia; en canoa va a las ceremonias de las comunidades hermanas; en ella viaja a menudo. Por último, su piroga le servirá de ataúd.
2. Los viajes entre varios suelen ser largos y fatigosos, pero siempre estallan con alguna broma, por el paso de alguna ave que les recuerda una anécdota. Suele haber un ambiente eufórico y alegre. Les encanta navegar.
3. La técnica de navegar, el remar, el dirigir o timonear, es en apariencia, simple; pero requiere de una gran destreza.
4. Cuando viajan varios, hay un remero y un timonel. Si hay una mujer ella será el timonel. También a los chicos les gusta ser timoneles, pues se considera una tarea fácil.
5. Entre remar y danzar, los indígenas notan similitudes. Establecen una relación entre el balanceo de la canoa y el acto sexual. Entonces, remontar un río tiene una doble significación, sexual y sagrada.
6. Tipos de canoa:
  - a. Cada hombre tiene su canoa, sea de un asiento o de cuatro. La individual, de un solo asiento, es la canoa más popular. Desde que es niño el nativo tiene su pequeña canoa, que él construyó con la asistencia de su padre o de un tío. Los niños en sus frágiles canoas pescan y juegan.

- b. La colectividad cuenta con una o dos canoas grandes, con una capacidad de más de una tonelada. En general, son del jefe y sirven a toda la comunidad: para viajes y el transporte de productos de comercio. Ahora, al menos en el Perú, estas canoas grandes tienden a ser más numerosas en cada comunidad y poseen un pequeño motor denominado *peque-peque*.
7. Las mujeres no tienen canoas y viajan menos que los hombres. Solo lo hacen en el viaje de novios, cuando van lejos con su esposo de caza o a comerciar, o cuando están invitadas con toda la comunidad a una fiesta de masato.
8. Las mujeres no navegan mucho, pero caminan más que los hombres. Un hombre se avergonzaría si tuviera que caminar demasiado y con bultos.
9. Las canoas duran poco. Si no se les da un mantenimiento constante, se cuartean y se parten.
10. Se considera flojo a un hombre que no le sabe dar mantenimiento a su canoa o que no construye una nueva en caso de necesitarla.
11. Los cubeo son descuidados cuando atracan sus canoas, salvo que tenga un motor; lo hacen sacándolas a la playa. Los niños juegan entre ellas, se suben y saltan. Si se la lleva el río, el propietario no se desespera; luego de unos días, irá a buscarla río abajo. La encontrará en alguna playa, pues nadie se apropia de una canoa ajena.

#### 7.2.9. El tamaño de la comunidad

1. El tamaño del conjunto de la comunidad depende del número de familias nucleares que la conforman, de sus ambiciones y prestigio, de sus relaciones con los mestizos.
2. Una familia corriente necesita de unas doscientas canastas de yuca al año (el peso de cada canasta oscila entre 22 y 27 kilos), lo que significa una media hectárea por familia. El jefe y su familia nuclear necesitan el doble de yucas ya que por su prestigio y obligaciones, deben atender invitados,
3. Una comunidad promedio tiene 12 familias nucleares. Necesita algo más de 6 hectáreas de chacras de yuca y otro tanto para el conjunto de la plaza, la maloca y los jardines secundarios. Son, pues, unas 12 hectáreas lo que tiene de extensión una comunidad.
4. El tamaño promedio de una comunidad parece depender de una combinación de factores:
  - a. La comunidad debe estar bajo un mismo techo, una misma maloca. Es difícil hacer una maloca para más de 16 familias nucleares. Sin embargo, una comunidad con una sola maloca es el ideal cubeo. Las ca-

sas de los independientes reflejan alguna desavenencia, mientras que las casas de los huéspedes dan prestigio.

2. El tamaño de la maloca guarda una cierta relación con la cantidad de terreno cultivable.
3. La distancia entre la maloca y la chacra no puede ser muy grande, por eso una comunidad no puede ser demasiado extensa.
4. Según sea mayor la riqueza del suelo y más reciente la ocupación, más pequeña y óptima será su extensión.
5. Se diría que las disputas, separaciones y anexiones regulan un tamaño óptimo.

#### 7.2.10. La residencia y la organización social

1. La norma es que un clan o un linaje unos hermanos casados con sus esposas e hijos coincida con la comunidad. Sin embargo, puede darse el caso de una viuda y sus hijos que han vuelto a vivir donde los hermanos de la viuda; también puede darse el caso de un matrimonio matrilocal.
2. La residencia, el convivir bajo un mismo techo, hace que se recomiende una exogamia de comunidad; y esto, aunque los contrayentes sean de familias distintas, o primos cruzados. Un matrimonio entre dos primos cruzados, o entre miembros de familias distintas, pero que han crecido juntos, es reprobado porque son considerados hermanos. Los hermanos rituales no deben de casarse con sus respectivas hermanas.

## ANEXO AL TEMA 7

### El monte

Es un espacio percibido como contrapuesto al río y riberas y a la comunidad. Es un lugar peligroso, habitado por espíritus y monstruos amenazantes. Es el mundo salvaje, del enemigo, de la guerra y de la caza.

### El engañoso silencio de la selva

La selva es un mundo muy diferente [*en contraste con el río*]. Es silenciosa y no cambia. Debido a su vasta extensión, es mucho menos conocida para el indio, y por lo tanto considera que en ella hay muchos más peligros. En un trecho de río siempre puede verse el cielo y las nubes errabundas que proyectan sus sombras flotantes sobre las aguas; puede observarse la brillante luz solar en las playas y la vegetación de las riberas. Pero la selva es oscura. En cuanto uno penetra en su lobreguez tiene que adaptar la visión a cosas más cercanas, a las raíces y los bejucos, las ramas espinosas y los troncos resbaladizos que cruzan aguas estancadas.

Este silencio es, sin embargo, engañoso[...].

Las eminencias rocosas que se encuentran acá y allá en las profundidades de la selva son temidas por los indios quienes creen que es allí donde tienen su residencia los dueños sobrenaturales de la caza. Aquellas colinas, como los rápidos y cataratas de los ríos, les parecen malocas donde los animales viven al amparo de su amo, y cerca a aquellas alturas hay lugares limpios y despejados donde dicen que se congregan para danzar y jugar. En esos puntos, en presencia del Dueño de los Animales, el venado, el saíno u otras especies celebrarán sus festividades y entonces, dicen los indios, el aire se llenará del olor almizclado de las hierbas aromáticas que los danzantes emplean para untarse el cuerpo cuando se reúnen así. Son lugares peligrosos para el cazador solitario que acaso va a dar allí; enfermará de fiebre, atravesado

por invisibles flechitas que le tirarán los animales a que solía dar caza, en venganza de las presas que cobró[...].

Hay el lugar donde una serpiente mordió a un niño, el lugar donde un árbol al caer mató a un hombre o donde el cazador enterró la lengua de un venado que había matado para que su espíritu no lo descubriera[...] Hay los lugares de la selva[...] donde dicen que el *boráro*, un monstruoso espíritu selvático, se asolea rodeado de mariposas azules. Y hay puntos o regiones enteras donde es posible que aparezcan los *uahtí*, pequeños y traviosos espíritus de la selva».

El autor contrasta la seguridad que da la comunidad y sus intermediaciones frente a las amenazas, reales o imaginadas, del monte. (REICHEL-DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar*. Madrid: SXXI, 1978, pp. 76-78.)

### La selva y el huerto, dos espacios contrastados

El lindero del huerto, la barrera de los árboles delimita un inmenso espacio la que el hombre no ha dado forma él mismo y al que debe aceptar pues en sus términos propios. A lo largo del año, la selva está sometida a los constreñimientos de la alternancia de las estaciones y quienes la explotan deben admitir que ella proporciona sus recursos a veces con liberalidad y otras veces con parsimonia. Mientras el huerto se doblega a las voluntades de sus creadores, la selva conserva su autonomía respecto a quienes la recorren. Uno se encuentra aquí en un ámbito de polarización de los extremos: o la selva desaparece por completo para dejar lugar al huerto, o se queda intangible y entonces solo se somete a tomas ocasionales. La caza y la recolección son las dos formas canónicas adoptadas por estas tomas pero sus estatutos distan de ser idénticos. Ya que no resultan de un proceso de transformación de la naturaleza, caza y recolección pueden en efecto ser consideradas como modos homólogos de adquirir recursos ejerciéndose en la selva.

(DESCOLA, P. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: ABYA-YALA, IFEA, 1988, p.305)

### Comentarios

1. En el primer texto, el autor contrasta la seguridad que da la comunidad y sus intermediaciones frente a las amenazas —reales o imaginadas— del monte. En el segundo, Descola, señala una oposición que se complementa con la anterior: el huerto, un mundo previsible porque es domesticado por el hombre frente a la selva, que no lo es. Los bienes del huerto se ofrecen a voluntad y regularmente; mientras que la

selva permite la extracción de la caza y de la recolección, dos actividades irregulares.

2. La observación de Reichel-Dolmatoff es de orden psicológico (seguridad-inseguridad). Mientras que la de Descola es económica: disposición y dominio del huerto frente al azar del monte (lo que supone también una apreciación psicológica del mismo tipo que la de Reichel- Dolmatoff).
3. Reichel-Dolmatoff habla de los valores, por así decir, religiosos que tiene el monte para el indígena; en contraste, la preocupación de Descola es más de tipo económico y ecológico; pero ambos autores se preocupan por señalar los valores que tiene para el indígena cada uno de sus espacios.



## TEMA 8

### ASPECTOS ECONÓMICOS

#### SUMARIO

Las estaciones y las actividades económicas. La división del trabajo. La pesca y los hombres. La caza. La yuca y la mujer. La galleta de yuca. Otros cultivos y productos.<sup>9</sup>

#### 8.1. Las estaciones y las actividades económicas

1. Hay dos estaciones: la de lluvias y crecida de los ríos y la seca y baja de los ríos, aunque en ambas estaciones llueve.
2. Los cubeo —como otros tucano y jíbaros— tienen sus comunidades en los sitios más altos, es para protegerse de la época de inundación.
3. Durante la época de inundación la comunidad parece una isla.
4. En la época seca, aprovechan el barrial para la confección de tiestos. En otras sociedades, por ejemplo, las de la cuenca del Ucayali, siembran en estos barriales. La distancia entre la plaza y la playa se agranda y se cubre de maleza o cultivos ocasionales. En la estación de lluvias, la distancia entre el río y el pueblo se acorta.
5. En las crecientes, la navegación se hace más fácil. Se puede encontrar atajos, ahorrar curvas.
6. La pesca escasea en los periodos críticos de seca y de crecida. En el Vaupés, el periodo de más pronunciada baja es el de mayor escasez de pesca. La mejor época, como la caza, se da al inicio de la estación de lluvias.
7. La caza abunda antes o a los inicios de la estación de lluvias, porque entonces los animales bajan a abrevar al río, ya que el agua escasea

<sup>9</sup> Ideas tomadas de GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, 1968.

en el monte. La caza también es abundante al final del periodo de lluvias porque es el tiempo de apareamiento de numerosas especies de animales.

8. Los períodos de abundancia son cortos; pero los cubeo, como en general todos los indígenas de la región, no sufren de escasez por mucho tiempo. Cuando falta la caza, los peces abundan; y siempre cuentan con los productos de la chacra.
9. En todo caso, ellos prefieren la estación seca y la consideran la mejor y la de mayor abundancia. No sabemos hasta qué punto es preferencia o responde a una cuestión empírica o ideológica.

## 8.2. La división del trabajo

1. Los cubeo, como todos los amazónicos occidentales, no consideran la abundancia de alimentos como un bien por sí mismo. Disfrutan de la abundancia, es la ocasión de una agradable pausa en la rutina, el motivo de un agradable descanso o de un alegre festín; pero no como promesa de saciedad. Son sociedades que alientan la sobriedad en la comida, piensan que no deben hacer demostraciones de gran apetito ni de saciedad evidente. La etiqueta obliga comer con cierta displicencia y desapego.
2. La motivación para ir de pesca o de caza no es, oficialmente, para alimentarse, sino para variar, para, si hay una caza mayor, realizar un festín comunal.
3. La pesca y la caza son, pues, para procurarse de manjares y para variar. La yuca y la torta que de ella se hace son, en cambio, consideradas el sustento cotidiano. Esa responsabilidad, sostenida y constante, recae en las mujeres. Ellas alimentan, los hombres dan variedad y recreo.
4. Las frutas y los insectos que los niños y las mujeres a veces aportan son golosinas y no motivan ninguna cena especial. Se les come en cualquier momento y sin mayor etiqueta.
5. Un hombre puede dejar de pescar o de cazar, pero una mujer no deja de trabajar. El límite de la real producción y del sustento diario depende de la fuerza y buena voluntad de la mujer.
6. La mujer produce, además, los bienes más preciados para el intercambio: la elaboración del masato para las fiestas intercomunales y la faraña para el comercio con los nacionales. Estas actividades son marginales, se realizan en sus tiempos libres.
7. Ni la mujer, ni el hombre, pueden ser obligados a trabajar. El buen humor y la armonía estimulan la voluntad para hacerlo. Un hombre fastidiado no irá a pescar; una mujer triste hará tortas de mal sabor.

8. En resumen: los hombres aportan las proteínas; las mujeres, los carbohidratos; los niños y las mujeres, las golosinas.

### 8.3. La pesca y los hombres

1. La pesca es una actividad masculina. Las mujeres solo participan de manera puntual y esporádica.
2. La comida de diario, considerada normal y buena, consiste en una torta de yuca con una salsa de pescado o un pescado a la brasa.
3. La pesca es tal vez la labor más rutinaria de los hombres, pero no es por fuerza previsible y cotidiana. El hombre pesca según su estado de ánimo, sigue sus corazonadas, estudia el río, observa los peces. Luego se pone a pescar a la hora que le parece la buena. Un sueño premonitorio puede ser un buen motivo para ir a pescar. No es recomendable hablar de su proyecto a los demás, los peces podrían ser advertidos y huir del lugar (otro tanto ocurre en la caza, pero, entonces los sueños, la circunspección y la sorpresa tienen aun más importancia). Así, vemos que de repente, y luego del desayuno, el hombre se pone de pie, y sin decir nada, prepara su sedal y se marcha al río. Su retorno con un manojo de pescados causa una agradable sorpresa entre los suyos, que no comentaron nada sobre el motivo de su ausencia. No es realmente un trabajo y el pescado no es considerado esencial para el alimento cotidiano, como es el caso de la yuca. La pesca colectiva sí requiere de una cierta planificación y acuerdo entre los miembros de la comunidad.
4. Casi toda la pesca es individual. Un padre puede hacerse acompañar por un hijo; un amigo por otro joven. Pescan con anzuelo y sedal en las aguas más profundas, en los charcos, en las aguas de inundación, con arco y flecha. Si un hombre encuentra un charco con peces, invita a uno o dos compañeros; si es una laguneta con muchos peces, invitará a realizar una pesca colectiva.
5. En general, se trata de la mayoría de los hombres que pesca el mismo día y a las mismas horas, pues eso tiene que ver con la existencia de los cardúmenes.
6. Cuando la pesca se va poniendo escasa y difícil, los hombres se quedan a descansar en sus hamacas y no quieren salir para nada. En verdad están desalentados y de mal humor, sentimientos que deben de disimularse dormitando en la hamaca. Cuando ninguno sale a pescar por una semana, toda la comunidad, las mujeres, empiezan esconder mal su inquietud. Entre tanto, la pandilla de niños juega a observar seriamente si llegan los peces. Las mujeres dicen bromeando a los hombres: «Ellos, los niños sí saben encontrar peces». De pronto,

- uno de los niños ve unos peces, luego un cardumen. Entonces, se ponen a gritar y a llamar a los adultos. Los mayores se levantan de sus hamacas, felicitan a los niños, toman sus canoas y vuelve la alegría a la comunidad.
7. La pesca colectiva: para variar la pesca individual, se organiza una colectiva. En general, es una iniciativa del jefe. La mejor época es la seca, cuando las aguas, en su retirada, forman charcos y lagunetas. Utilizan el *barbasco* que envenena los peces; a veces emplean una red, otras una cerca; mientras todos pescan uno se pone a pescar solo, con su flecha. Es una actividad alegre, ruidosa, gritan a los peces, la pandilla de niños ayuda y todos bromean. Los hombres los dirigen. Hay una buena coordinación y camaradería (casi todos los hombres han sido miembros de la misma pandilla y crecieron juntos). La pesca suele ser abundante, cada cual recoge para su hogar y para repartir o otros hogares. El reparto nunca es anónimo.
  8. Individual y colectiva, la pesca es un trabajo divertido; pero no es considerado un simple juego. No es una actividad solemne ni obligada, pero un hombre que sale poco a pescar llegará a poner de mal humor a su mujer. Un hombre no debe mostrarse orgulloso de ser un buen pescador; dirá que tuvo o tiene buena suerte, nada más. Sin embargo, una de las señales de que se deja de ser niño se da cuando se empieza a pescar. Los mayores llegan a ser expertos conocedores de este arte, que no es fácil. Cuando se les pregunta quién es diestro en la pesca, responden que todos ellos son igualmente buenos pescadores.

#### 8.4. La caza<sup>10</sup>

1. La pesca es una actividad considerada secundaria y sin mayor importancia; aunque, en verdad, es la que provee las proteínas cotidianas.
2. El cultivo de yuca es una tarea humilde, pero indispensable.
3. La caza, en cambio, es la empresa más prestigiosa; pero desde el punto de vista de la alimentación ocupa un lugar marginal y tiene una presencia esporádica. La carne de caza es muy apreciada. Nadie dice *en bunaii* («tengo necesidad de comer») sino *en pensaii* («tengo hambre de carne»).
4. Todo hombre es pescador; pero no todos son cazadores. Para esto hay que estar en la edad vigorosa. Un anciano no puede cazar aunque nadie lo rechazaría si quisiera participar.

<sup>10</sup> Ideas tomadas de DESHAYES, Patrick. «La manera de cazar de los Huni Kauin (Kashinahua)». *Extracta*, n.º 5, 1986, pp. 7-9.

5. La partida de caza se compone de unos pocos hombres. Generalmente, son hermanos de sangre o muy amigos, pues la caza requiere y refuerza un sentimiento de gran solidaridad y buen entendimiento. Hay cotos más o menos individuales; pero un individuo invita al suyo a sus hermanos.
6. Cazán con escopetas. Como siempre andan escasos de municiones, no salen a cazar ni disparan si no tienen las mejores posibilidades de éxito. Son excelentes tiradores. Los animales pequeños son cazados con flechas de punta de madera de palma, parecidas a las flechas para la pesca.
7. La caza es una actividad seria, solemne, mágica. Requiere de gran destreza y coordinación. Previamente se toman precauciones mágicas, hay abstinencias. El acto de cazar implica un peligroso comercio con los espíritus de los animales. La carne de caza y el cazador son también sometidos a una serie de medidas mágicas y de tabúes. La pesca y la horticultura son relativamente prosaicas al lado de la caza. La caza tiene un lado erótico: se caza como se posee; se acecha y persigue como lo hacen los amantes.
8. Existen dos tipos de caza y de presa: la mayor (mamíferos grandes) y la menor (aves, pequeños roedores). La primera es más bien colectiva; la segunda más individual. No se caza lo que no se come. Si alguien mata un jaguar será por razones mágicas, aunque ahora también cazan este y otros felinos, para vender su piel a los nacionales.
9. La caza es un medio para distinguirse. El jefe, o un aspirante de jefe, deberá ser buen cazador. Se caza para un festín comunal, o para pasar un rato agradable con la familia. Nadie dirá que es para satisfacer el apetito, ni que se realiza para ganar prestigio.
10. Ofrecer carne puede tener un significado libidinoso; por eso un cazador ofrece carne a su esposa, a su hermana, a su madre; un hombre a un hombre; una mujer a una mujer.
11. El cazador, por ejemplo, el cashinagua es un fino observador de la vida de los animales. Puede pasar semanas enteras estudiando los movimientos y costumbres de una manada de monos aulladores. Así llega a determinar quién es el jefe de la manada, cuáles son los movimientos rutinarios de todos ellos, cuál es el árbol donde prefieren dormir y cuál donde comen. Imita el aullido de los monos bebés. Llegado el momento, matará algún ejemplar que se haya alejado de la manada. Nunca atacará el campamento de la manada. Si así lo hiciere, cazaría mucho; pero, luego, la manada se iría lejos. La caza tiene dos fases: la primera consiste en detectar la presencia del animal y de su sociedad (se logra mediante la observación de ramas rotas de cierta manera, olor, ruidos...). La segunda consiste en atraer al animal. Así, una vez decidido el ataque, el cazador buscará la manera de que el animal

vaya hacia él, por ejemplo, imitando a una cría, quedándose inmóvil y teniendo cuidado de no ser detectado por el olor. Un informante dice poder reconocer y reproducir 120 tipos de gritos de animales.

### 8.5. La yuca y la mujer

1. La yuca proporciona la dieta diaria y básica, sirve para las reuniones intercomunales y para el comercio con los nacionales.
2. Sin embargo, los hombres no reconocen el valor de la yuca. Piensan que lo verdaderamente bueno es el pescado y, en especial, la presa de caza. En relación con esto, ellos afirman que su trabajo es más importante. En cambio, una mujer está orgullosa de la cantidad y calidad de sus yucas y de sus tortas. En la medida que los suyos comen con buen humor es que reconocen la calidad de su torta y de la salsa. No obstante, una buena torta se atribuye no al buen trabajo de la mujer, sino a otras circunstancias: que ella está contenta con su marido y la comunidad de este, o que el hombre le preparó una buena chacra.
3. La mujer, a pesar de trabajar más que los hombres y tener la responsabilidad del sustento diario, no es valorada por el hombre.
4. Entre el cultivo de la yuca y la preparación de la torta de yuca, la mujer emplea unas doce horas en dos días. La preparación de la fariña y del masato le toma horas suplementarias.
5. El ideal para una mujer es cultivar seis horas en días alternos. El día que cultiva tiene, además, que preparar la torta, lo que significa unas dos horas. Al día siguiente trabaja solo cuatro horas entre la chacra y la cocina. En promedio, en un año una mujer trabaja unas nueve horas diarias, horas que incluyen la elaboración de la fariña y del masato. Lo demás, recolectar frutas, insectos, pintarse, son considerados como un de entretenimiento útil.
6. El trabajo implica sembrarla, cosecharla, lavarla, rasparla, molerla, operar la prensa *tipiti*, hacer la masa de la torta y cocerla.
7. Las mujeres parten a la chacra alrededor de una hora después del amanecer, luego de la primera comida.
8. Se van con las caras pintadas de bija, para, según ellas, evitar que el sol les quemé la piel, y las ataque el tigre u otros monstruos.
9. A veces van acompañadas por un auxiliar, que puede ser una hija o una joven nuera. Además llevan a su hijo de pecho y a su perro.
10. Siempre carga su machete o un palo para cavar y la canasta para cargar las yucas.
11. Procedimiento seguido por las mujeres para cosechar yucas:

- a. Corta la planta por los tallos, cerca del suelo.
  - b. Arranca de la tierra la planta cortada, que contiene un racimo de yucas (unas seis por planta).
  - c. Ella o su auxiliar desgaja cada yuca del manojó, la raspa y la tira a la canasta.
  - d. Cuando la canasta está llena:
    1. Recoge los tallos de la planta.
    2. Poda las hojas.
    3. Apila los tallos en montones (son los futuros plantones).
    4. Quema las hojas secas para agregar ceniza a la tierra.
    5. Deja reposar los plantones unos días. Así se acumulan en un montón.
    6. Rotura la tierra y planta unos cuantos plantones en uno o dos segmentos. La chacra la tiene dividida en segmentos. Cada segmento es de unos 20 m<sup>2</sup> y produce unos 27 kilos de yuca, es decir, una canasta.
12. Después del replante se obtiene una cosecha al medio año.
  13. Una mujer joven cosecha un promedio de 200 canastas y una mujer mayor alrededor de 150.
  14. Con una canasta se elaboran dos tortas.
  15. Las mujeres tienen, pues, una pesada responsabilidad económica. Nunca tienen tiempo, andan de prisa. Casi siempre están ocupadas con la yuca.
  16. Alivios y rupturas de esa dura rutina son: el parto y las abstinencias que le siguen, acompañar al marido a una expedición de caza, participar en una partida de recolección de frutos, asistir a una fiesta de masato o a una ceremonia. Normalmente no pueden distraerse mucho, pues entonces se atrasan en su trabajo diario.
  17. La mujer es, pues, una experta agrónoma: observa el clima, el suelo y los relaciona con la calidad de la yuca. Selecciona los plantones, siembra y cosecha.

### 8.6. La galleta de yuca

1. La mujer regresa de su chacra hacia las 5 de la tarde.
2. Al llegar a casa, deposita el machete y, de inmediato, se va al río a bañarse con su bebe a cuestas, la auxiliar y su canasta de yuca.
3. Es la hora agradable: se refrescan y lavan las yucas, bromean y acaricia al pequeño.
4. Con su auxiliar y alguno más de la familia, come ligeramente en el hogar.

5. Luego, pela las yucas —que pueden ser aquellas que dejó días atrás remojándose en el río, para ablandar la cáscara—. Las pela con los dientes y los dedos.
6. Después raspa los tubérculos. Es una labor fatigante. En la operación se va la mayor parte del veneno. La masa raspada se deja secar.
7. Se machaca la masa contra un tamiz de fibra. Con los puños presiona la masa. Da vueltas a la masa y vuelve a presionar. El líquido que se escurre cae en una olla cubierta con una película de ceniza. La ceniza absorbe el ácido prúsico y el líquido sobrante es usado como base de la salsa. También es una labor fatigante. Se hace de pie.
8. La masa libre de veneno está lista para convertirse en galleta, fariña o masato.
9. El horneado de la galleta es lento. Además hay que esperar turno en el fogón comunal. Una buena ama de casa prepara todos los días una torta, ya que solo las frescas son agradables. Si una hija hace el trabajo o si guarda una para el día siguiente, hará otras labores, como preparar fariña o masato. Luego, la galleta está lista y toda la familia se sienta alrededor del fogón y toma su comida de la tarde.

### **8.7. Otros cultivos y crianza de animales**

1. Los otros cultivos, como la yuca dulce, el camote, el maíz y el ñame, son secundarios. En general sirven para mejorar la calidad del masato y no para comer.
2. En otros pueblos amazónicos, el plátano tiene una importancia semejante a la de la yuca de los tucano: una variedad es para comer cocido; otra, para asar; otra se prepara como bebida fermentada. La mayor parte de los tucanos conoce la bebida de plátano fermentado.
3. Las mujeres crían aves de corral —gallinas y patos—; pero no se comen, son considerados animales domésticos. Los hombres crían algún animal silvestre que capturaron cuando pequeño, con la finalidad de venderlo.

### **8.8. Manufacturas**

1. La construcción de la casa comunal pertenece al jefe y todos los que viven en ella deben trabajar en su construcción. Es un trabajo colectivo, duro; pero agradable. La van construyendo de a pocos, hasta en dos años. El trabajo se organiza en equipos que se van sucediendo. Si un hombre siente que se está poniendo de mal humor, se marcha a descansar y luego regresa a seguir con los demás. Nadie dirá nada, por-

que el buen humor no se puede perder en el trabajo, sobre todo si es colectivo. Ponen el mayor empeño y cuidado para la construcción de la casa comunal. El orgullo los hombres se juega en ello.

2. La tabla de rallar yuca. El hombre talla la tabla y cincela un motivo; la mujer le incrusta piedrecitas.
3. Objetos variados. Un hombre confecciona su canoa, flechas, cestos para su mujer, cordeles y prepara sedal para la pesca, mientras que una mujer aprovecha ese tiempo para hacer tiestos.
4. No reconocen especialistas. Por el contrario, esperan que todo adulto sepa hacer las labores que le corresponden por su edad y sexo.



## TEMA 9

### LA AGRICULTURA DE ROZA

#### SUMARIO

La selección del terreno. La roza. La quema y el arreglo de los escombros.<sup>11</sup>

1. Descola no distingue entre los huertos secundarios y los de yuca amarga. Trata de los huertos en general, pues los achuar no tienen esos dos tipos de sembríos.
2. Y prefiere el término horticultura al de agricultura. (No estamos de acuerdo. Pues se sustenta en la roza, que es una práctica simple, pero son muchos los tipos y variedades de plantas que cultivan).
3. El término *aja*, tiene como primer sentido, el de roza; y en segundo y derivado, el de huerto. Porque, tal vez, comprenden que el huerto es ante todo una ganancia al bosque, un arrebatarse ese espacio. Y es que practican una agricultura itinerante. Un huerto es el resultado de una roza de una selva primaria.

#### 9.1. La selección de un espacio de selva para la roza y la agricultura

1. No tienen toponimias dentro de la selva, ni guardan un prolongado recuerdo de los huertos pasados. Así, cuando ellos eligen un espacio de la selva, al parecer primaria, puede ser que sea una antigua selva secundaria, es decir, un lugar que ocuparon anteriormente, pero que han olvidado.
2. No escogen una *purma* —antigua chacra abandonada—, si no una selva que les parezca primaria. (Una selva realmente primaria tiene que tener un siglo sin haber sido depredada).

<sup>11</sup> Ideas tomadas de DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: ABYA-YALA, IFEA, 1988.

3. Dada la baja densidad de población de la región, se pueden dar ese lujo —elegir algo que parezca primario— Este hecho parece guardar una relación con la el poco sentido de propiedad del terreno: solo la chacra es de uno; el resto, de quien la tome; y todo es pasajero.
4. La selva antes de ser talada se llama *no trabajada*; es la misma expresión que se emplea para indicar que una joven es virgen. El trabajo es, pues, sexual y agrícola. De la misma manera, refiriéndose a un terreno listo para ser cultivado, se dice *está educado*, por el trabajo del hombre, como una mujer está *educada* por la actividad sexual del hombre, por la presencia socializadora del marido. Entonces es el hombre el que *se fija y elige* un terreno virgen. Y esta primera actuación agrícola es relacionada con la vida sexual.
5. El jefe de grupo doméstico escoge un terreno para la chacra; lo hace teniendo en cuenta una serie de factores: que tenga apariencia de virgen, que esté cerca de los mejores lugares posibles de caza, pesca y recolección de frutos. Luego se elige el lugar preciso donde estarán una o más chacras.
6. El jefe del grupo doméstico también escoge un lugar donde abunde la palma con la cual se construye la techumbre, pues, en general, a la par de una nueva chacra se construye una casa. También considera si hay otros árboles y plantas silvestres útiles. Por ejemplo, los achuar que comercian con los nacionales, eligen lugares donde abunda el *árbol de canela*, que es una especie apreciada por los nacionales.
7. El jefe del grupo, también tiene en cuenta al elegir los lugares para las chacras y la casa, la comodidad del lugar, el que sea un lugar estratégico.
8. El líder, además, considera la naturaleza de los suelos. El ideal es que sea un terreno plano, drenado, no pedregoso, a salvo de inundaciones; que, siendo selva primaria, no tenga árboles demasiado grandes que aumentarían el esfuerzo del trabajo.
9. La fertilidad de los suelos es un criterio supeditado a los otros. Una tierra fértil es considerada *barbuda* porque la velloidad se relaciona con el vigor sexual.

## 9.2. La roza

1. Son partes de este proceso el desbrozar, el talar y el quemar.
2. La roza es una actividad masculina. Las mujeres y aun los adolescentes no participan, pues se considera una operación dura y peligrosa.
3. Antes de empezar se bebe abundante masato. Se trabaja todo el día, se interrumpe las labores al mediodía para beber, en el sitio, el masato siempre servido por las mujeres. Los hombres se pintan la cara para

evitar ser atacados por las alimañas, también se engalanan para la ocasión.

4. El desbrozar consiste en una limpieza de maleza con machete. Se cortan los matorrales y los arbustos. Se dejan los restos en el lugar. Es una tarea que se realiza con alegría, los hombres —el jefe de la unidad y sus subalternos— suelen estar medio borrachos; pero vigilantes. Las bromas y las voces de alarma se refieren al alto riesgo de encontrar serpientes o insectos peligrosos. Hay un coro constante: «Cuidado, cuidado con la serpiente».
5. Luego de unos días se retorna al campo desbrozado para la tala. Es la fase más espectacular de la roza.
6. Consideran la tala como la fase más riesgosa; aunque, en realidad, durante la fase anterior ocurre la mayor cantidad de accidentes.
7. Los hombres forman una línea y avanzan talando los árboles medianos.
8. Cuando termina esa tala menor, se reparten en grupos o individualmente para talar los árboles mayores. La tala de los grandes árboles es considerada el momento culminante, de mayor emoción y peligro.
9. No todos los árboles son cortados. Se dejan los que son frutales y otros que son útiles.
10. Los árboles caen, en general, del centro a la periferia del terreno que se está abriendo. Se forma así una suerte de corona de la copa de los árboles caídos, es como una pared de ramas y hojas impenetrable.
11. Con los primeros crujidos de árbol que empieza a caer, el leñador se aleja corriendo y gritando. Todos detienen el trabajo y lanzan gritos de asombro y júbilo. Los achuar establecen una analogía entre la roza y la caza, entre el árbol que cae y la presa que es herida.
12. A pesar de la utilización de las hachas de metal, la tala es un duro trabajo. Un hombre solo necesita tres horas de trabajo para tumbar un árbol de 1.10m de diámetro.

### 9.3. La quema y arreglo de los escombros

1. Después de la tala se deja un periodo de descanso, entre tres semanas y un mes, según el clima. Esta pausa es para que se seque la maleza.
2. El quemar la maleza y la posterior limpieza de los escombros son labores masculinas y femeninas.
3. Cada mujer provista de una antorcha enciende la maleza. Ellas cuidan de no prender fuego cerca de los árboles que han quedado en pie. Luego de esta primera combustión, se deja descansar el terreno un par de días.
4. Luego de uno o dos días, los hombres amontonan los troncos ennegrecidos. Las mujeres encienden la pira. No es una limpieza total, se

dejan troncos y ramas grandes tirados en el suelo, a medio calcinar. Solo se limpian con esmero los lugares donde la mujer piensa sembrar maní. El resto es parcialmente limpiado, según las necesidades de la mujer, y lo hace durante un año, en el deshierbe. Los troncos largos que se dejan sirven de sendero.

5. Al mismo tiempo que arde la pira, las mujeres empiezan a remover la tierra con una vara de madera de palma muy dura (*guilielma gasipaes*) que los hombres confeccionan.
6. En algunos casos, cuando hay urgencia de tener un nuevo huerto no se quema el bosque talado.
7. La duración total del desbrozo y tala varía según la calidad y extensión del terreno. Un huerto tiene entre 2000 y 4000 mil m<sup>2</sup>. La media de trabajo, entre desbrozar, talar y quemar, es de 342 horas por hectárea.

#### 9.4. Algunas observaciones finales sobre la preparación del huerto

1. Sobre su significado simbólico. Para los achuar tiene una significación social y sexual. Se mira y escoge un terreno como el hombre lo hace con su novia. La selva primaria es como la joven virgen. El hombre domestica esa selva, al desbrozar (desbrozar es como cortar las barbas y los pelos pubianos), una acción para domesticar las energías incultas de hombres —depilarse la barba— y de mujeres —depilarse el vello pubiano—; luego talar como si cazara (cazar, talar y el acto sexual son señalados como análogos). El incendio es como el fuego de la cocina y como el calor de los deseos. Por eso la mujer y el hombre queman. El hombre reparte los terrenos para el huerto, los delimita. Las mujeres se posesionan de ese terreno definido por el hombre. Será un territorio exclusivamente femenino. El huerto es para la mujer lo que la caza para el hombre. La caza está rodeada de sacralidad; el huerto, de humanidad. Estos aspectos simbólicos muestran la singular manera de pensar de los pueblos amazónicos.
2. La agricultura, o bien la horticultura, de los achuar, como de otros grupos amazónicos occidentales, tiene una tecnología de roza bastante compleja pues son distintos los criterios de elección y fases de preparación; asimismo, los productos agrícolas son variados y propios.

## **ANEXO AL TEMA 9 TEXTOS Y COMENTARIOS SOBRE LA HORTICULTURA**

### **Variedades de yuca**

En la Amazonia Occidental se cultiva una importante variedad de yucas (*Manihot esculenta*). La yuca amarga o venenosa y la dulce, constituyen solo una primera y gruesa distinción. Un ejemplo, una señora aguaruna nombró y describió cincuentiséis variedades de yuca. Afirmó que eran las que recordaba en ese momento, pero que conocía más.

(Tomado de UWARAI YAGKUG, Abel. «Las variedades de yuca», *Amazonia peruana*, CAAAP, n.º 18, 1989, pp.179-185)

### **Las penas del trabajo: la roza y la chacra Una explicación shuar**

La roza es una tarea masculina; la participación femenina es puntual y marginal. El cultivo es femenino, salvo algunos considerados secundarios. La primera actividad es considerada dura y hasta riesgosa; mientras que la otra, rutinaria y tediosa. Los shuar dan una explicación al origen de estas dos penosas cargas:

Antiguamente los hombres no tenían hachas de metal. Se las arreglaban con hachas de piedra y quemando árboles en lugar de tumbarlos para tratar de preparar sus huertos; eran unos incapaces.

Cierta vez a un hombre se le cayó su pobre hacha al río. Entonces, se formó un remolino y surgió su hacha para volverse a sumergir. Luego emergió un personaje.

El personaje le mostró un hacha y le preguntó si era suya. Este dijo que no. Le sacó otra, y respondió igual. Por fin le mostró una cuya hoja era de metal y el hombre dijo que esa sí podía ser suya.

El personaje, que no era otro que Shakaim, salió del agua y le dijo: «Yo voy a enseñarles a talar y preparar la chacra. Con esta hacha los hombres han de trabajar desde ahora». Fue a vivir con los huma-

nos. Para instruirnos, ordenó al Colibrí y al Cuervo, que por entonces eran hombres: «Vayan al bosque, trabajen un poco y luego planten el hacha en un tronco y dejen que el hacha, por sí sola, haga la tala y prepare la chacra».

El Colibrí cumplió la orden. Por eso retornó temprano, cuando el sol apenas se levantaba. El Colibrí dijo a las mujeres que había terminado su tarea. Ellas quedaron impresionadas.

El Cuervo fue a cumplir la orden de Shakaim, pero no obedeció: se pasó todo el día haciendo ruido como si trabajara, pero no lo hacía, ni siquiera había usado el machete. Retornó al anochecer. Las mujeres despreciaron al Colibrí y admiraron al Cuervo, pensando que uno era un ocioso y el otro, un gran trabajador.

Dos mujeres, Yantsé y Pancha, fueron enviadas por Shakaim para que comprobaran lo que habían hecho Colibrí y Cuervo.

Curiosas por el ruido, fueron primero donde estuvo el Cuervo. Solo hallaron unas piedras que había hecho rodar Cuervo para hacer ruido y creyeran que trabajaba. Luego acudieron por donde fue el Colibrí y vieron que había terminado un pequeño roce para una chacra.

Regresaron e informaron a Shakaim. Entonces, ordenó a las mujeres lo que en seguida hicieron.

Cuando llegó de trabajar Colibrí le dieron una olla de buenos frijoles. Pero a él no le provocó comerlos. Solo se limitó a absorber un poco de líquido, pues se convertiría en colibrí.

El Cuervo llegó cansado, transpirando, al parecer, por la dura jornada. Le dieron de comer tubérculos de *sachapelma sukíp*. Cuando se puso a comer, le comenzó a picar la garganta y se convirtió en cuervo. Shakaim lo maldijo: «Por ocioso, serás ese pajarraco. Te dará comezón al comer *sachapelma sukíp*».

El Colibrí continuó su tarea por varios días hasta terminar la roza. Shakaim envió a las dos mujeres, Yantsé y Pancha, para que sembraran en la nueva chacra. A cada una le entregó una vara de labranza: «Una la clavas en un extremo y tú, la otra en el opuesto; al lado, ponen un montón de plantones. Y nada más. Mi poder hará el resto».

El huerto preparado por Colibrí era bien pequeño. Ambas lo encontraron ridículamente pequeño. Y se pusieron a labrar hasta el anochecer, sin prestar atención a la orden de Shakaim.

Cuando el sol calentó más, Yantsé tuvo ganas de defecar. No pudo contenerse y lo hizo en medio de la chacra. Entonces sintió una picazón por todo el cuerpo, quiso disculparse ante su compañera, pero solo pudo croar, porque se había convertido en rana yantsé. «Te he transformado en yantsé para que croes en la estación *naitiak*, por los charcos de aguas pestilentes, porque tu presumiste poder trabajar sola, por eso te castigo». Así la sentenció Shakaim.

Mandó a cosechar a Pancha. Como la mujer se comía las plantas tiernas, no podía cosechar nada, ninguna yuca. Luego de mucho buscar, encontró unos camotes tiernos. Cortó unos pedazos de palo de balsa de tal manera que parecieran yuca, los cargó y se los llevó. Luego cocinó el camote y las supuestas yucas. Se comió el camote. Pero por más que hervía el palo de balsa, no se cocinaba; hasta que el agua hirviente le salpicó y la quemó. Quiso gritar «Ay» de dolor, pero exclamó «Kakaka» y se convirtió en el ave panká. Shakaim la condenó: «Serás ave panká, que no siembra las semillas y se las come y que luego cocina pedazos de balsa». Esa ave se llamaba Pancha, pero desde entonces fue panká. Esta ave es de mal agüero, trae mala suerte; pero nadie le hace caso cuando canta por ahí, alrededor de una chacra.

Shakaim maldijo también a todas las mujeres: «Desde ahora tendrán que trabajar mucho en la chacra y la cocina». «Que las mujeres que no quieran sembrar y que se coman los frutos tiernos sufran luego hambre y que sus maridos las desprecien».

(Este es un resumen nuestro del texto «Shakaim» de PELLIZZARO, Siro. *Mitos de la selva y del desmonte*. Quito, 1977)

### Comentarios

1. Shakim es un espíritu benefactor o héroe cultural. Según Pellizzaro, su nombre es una onomatopeya del trueno, por eso afirma que Shakaim es la tormenta que fertiliza los campos; también, que se parece Sol, Etsa.
2. En las conclusiones hay una maldición contra los hombres: que la tala y roza sean labores fatigantes, y que padezca aquel que se vanaglorie de su labor. En cambio, se premia al humilde y constante, como el picaflor.
3. No sabemos de qué tipo de picaflor trata el relato (Jempe). Los jíbaros reconocen una gran variedad de estas aves. El texto original consigna los términos indígenas de los animales (un picaflor, el cuervo, una rana, un ave que depreda las semillas de los huertos) lo cual es una importante referencia. Lo ideal es que se consigne el nombre indígena, el que tiene en castellano local y el científico, y que se anoten las observaciones de la gente sobre el animal.
4. El propósito del buen espíritu era que los hombres y las mujeres trabajaran poco; Shakim haría el resto. Sin embargo, la desobediencia del Cuervo y de las mujeres, la petulancia de ese pajarraco, echaron a perder el proyecto. Este tema, las buenas cualidades que la divinidad reservaba para los humanos y que se vieron frustrada por alguna desobediencia o mentira, es conocido y popular en la Amazonia occidental y en los Andes centrales. Está relacionado, o forma parte, de otros

- temas: el origen de la vida breve, de las artes culturales y de los animales.
5. El relato sugiere una ética del trabajo, al menos, el de la roza y del huerto: el trabajo es una marca de la imperfección humana, un castigo. Hay que laborar con medida, sin ostentaciones, se debe seguir el buen espíritu de Shakim. Más vale el trajín humilde, pero constate del picaflor que el ruidoso del cuervo. (Según Pellizzaro, el picaflor es el paradigma del trabajador. Afirma que en otras versiones, Shakaim y Etsa se presentan bajo la apariencia del colibrí). La narración da algunas recomendaciones más precisas: no ensuciar el huerto con fluidos corporales, no comer sin compartir lo que se produce, no dejarse llevar por las apariencias: un hombre que llega tarde y transpirando no necesariamente ha tenido una jornada más dura que aquel que regresa temprano. Los defectos que se ponen de relieve en las tareas son: la petulancia del hombre, la desobediencia, el exceso, la incontinenencia de la mujer (come y evacua antes de tiempo y en lugar indebido).
  6. El pasaje de la protohumanidad a la humanidad actual se realiza mediante un buen propósito inicial y unas fallas en su ejecución. El cambio significa también la disyunción entre los humanos y ciertos animales. La transformación en animales se opera cuando el humano imita al animal (no come sólidos como el picaflor; grita como el cuervo al comer; croa en lugar de quejarse; ensucia la chacra como la rana al estanque; en lugar de llevar los alimentos a casa, depreda el huerto como el ave panká).

### Los talismanes de las plantas del huerto y otras piedras mágicas, según los shuar

Existen unos talismanes que llamamos *nántar*. Son de las hortalizas. Fue Nankui quien nos los dio a conocer. Son unas piedrecillas que llaman a las hortalizas.

Hay otros, los *yuka* y sirven para llamar la carne viva, la presa. Es el talismán del cazador. La piedra *yuka* también es un *nántar*.

Otro talismán es el *namur*. Pertenece a las aves carroñeras; su rey se las dio para que coman los cadáveres de los vencidos y de nuestros muertos. Ese rey regala *namur* a los brujos. El *namur* no trae comida, por eso no es un *nántar*. Sirve para hacer morir a los hombres y matar a las bestias más feroces.

Los carroñeros emplean el *namur* como la gente lo hace con la *yuka*[...].

(Resumen tomado a partir del fragmento de un relato shuar, en: PELLIZZARO, Siro. *La reducción de las cabezas cortadas*. Quito, 1980, pp 233-237)

## Notas

Este resumen forma parte de una historia sobre un hombre que, luego de una batalla, se hace pasar por muerto al lado de los cadáveres de sus compañeros y roba los distintos talismanes —*namur*— que sirven de guía para buscar alimentos a los carroñeros, sorprende a los carroñeros, les roba sus talismanes. Las aves empiezan a morir de hambre, hasta que recuperan su *namur*, que es el equivalente del *yuka* de los cazadores humanos.

La expresión «las bestias más feroces» puede tomarse en sentido literal o como una manera de decir *los enemigos humanos*.

Este relato ilustra las equivalencias y paralelos que los amazónicos establecen entre los asuntos humanos y los de los animales.

La persona frota el talismán a la herramienta de labor para que atraiga al espíritu cuyo fruto o animal se desea.

En el caso de los jíbaros, estos talismanes se heredan por línea paterna. Es posible, pero no estamos seguros, que los talismanes de la agricultura se hereden de madre a hija.

Los espíritus de las plantas cultivadas según los ashánincas: «[...] se considera que cada especie entre las plantas cultivadas tiene un espíritu tutelar, siendo estos en su mayor parte espíritus femeninos. La gran excepción es el maíz, ya que, a diferencia de todas las otras plantas cultivadas, se considera que tiene un espíritu tutelar masculino, el dueño del maíz. De acuerdo con nuestros informantes, estos espíritus habitan en *intaatoni*, el lugar donde comienza el río, donde estos se presentan en la forma de mujeres siempre jóvenes, siendo la más importante el espíritu de la yuca, *ishire kaniri*, cultígeno cuyo padre, *kashiri*, luna, personaje masculino de gran poder fertilizador [...]. Nuevamente, la excepción estaría dada por el maíz quien habita en el cielo en la forma de la estrella *tsakantsimenki*, Antares en la constelación de Orión, que indica el momento de iniciar las labores agrícolas y de siembra de este cultígeno. Estos espíritus juegan un papel fundamental en el éxito de las actividades agrícolas. Los diferentes cultígenos, sin embargo, no tienen todos un mismo origen, y son explicados por diferentes mitos».

(ROJAS ZOLEZZI, Enrique. *Los asháninka, un pueblo tras el bosque*. Lima: PUCP, 1994 p. 160)



## TEMA 10

# LAS ESTACIONES Y EL COSMOS

### SUMARIO

El agua celeste y el agua y el agua terrestre. El calendario achuar. El cosmos y la orientación.<sup>12</sup>

#### 10.1. Agua celeste y agua terrestre

Los achuar distinguen dos tipos de agua: *yumi* y *entza*, en principio, una celeste y otra terrestre:

1. *Yumi* es el agua de la lluvia, de todo tipo de lluvia.
2. *Entza* es el agua del río y el río mismo. Es el agua transparente, la de los riachuelos. Es el agua estancada. También la de las crecidas.
3. *Yumi* es el agua con que se preparan los alimentos y el masato. Esa agua se toma del río con una calabaza llamada *yumi*. Así, por los alimentos y la intervención humana, *entza* se transforma en *yumi*.
4. No es frecuente ni recomendable que se beba *entza*, agua de río. La gente bebe *yumi*, agua celeste, pero que fue de río. Por lo demás, no beben la de lluvia puesto que no la almacenan.
5. *Entza* es buena para viajar, bañarse y lavar.

#### 10.2. El calendario

El calendario achuar es complejo. Está organizado siguiendo tres criterios: climático, astronómico y de recursos naturales. Dividen el año en dos esta-

<sup>12</sup> Ideas tomadas de DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: ABYA-YALA, IFEA, 1988.

ciones: la de lluvias o Yumitin (entre mediados de febrero y fines de julio) y la del Sol o Esatin, que es la seca (de agosto a principios de febrero). A esta primera división le siguen unas subdivisiones:

### 10.2.1. La estación de lluvias

Dura cinco meses, de marzo a julio; es la estación preferida.

1. En mayo se da la temporada de fuerte crecida de los ríos. Se le atribuye a la acción de las Pléyades. La constelación, que era visible al anochecer, desaparece en el horizonte en abril. En todos los pueblos amazónicos ecuatoriales señalan este momento como de cambio de estación.
2. Los achuares piensan que por entonces las Pléyades caen al agua, río arriba. Ahí mueren ahogadas cada año. Sus cadáveres en putrefacción hacen hervir las aguas de los ríos, lo que provoca que crezcan y se desborden.
3. En junio las Pléyades, según achuares, renacen nuevas al este, emergen por el curso inferior de los ríos, lo que los apacigua.

### 10.2.2. La estación seca o del sol

Se da entre agosto y febrero. No es la estación preferida.

1. Agosto es la temporada de los relámpagos. Es una época inestable, hay años lluviosos o secos. Se acumulan grandes nubes. Hay truenos y a veces se desencadenan unas trompas de lluvia.
2. El segundo periodo de crecidas ocurre en setiembre. Es *la crecida de la flor de ceiba capoquero*. La ceiba es un árbol cuyas flores se abren a mediados de junio para acabar en agosto. Esta floración termina por provocar un hervor de las aguas; y por eso crecen: las fibras de las flores de esta ceiba sirven para amarrar las saetas de las cerbatanas. Al final de la floración estas flores caen a los ríos. Las flores flotan y luego se hunden, lo que provoca un hervor menor que cuando se ahogan las Pléyades.
3. Los achuares saben que hay una relación entre las lluvias y las crecidas. Pero esta observación es desmentida por la teoría achuar: la fermentación de los ríos es lo que provoca las crecidas y estas, las lluvias. Es una fermentación orgánica provocada por los cuerpos muertos de las Pléyades y de la flor de la *ceiba capoc*; de la misma manera que es la fermentación lo que hace *crecer* el masato.
4. Después de la crecida del *capoc*, viene la fructificación del árbol *inga marginata*. Es uno de los pocos árboles que fructifican en esa estación. Es la señal de que empieza la estación seca.

5. Entonces los ríos decrecen. Esto es más pronunciado entre noviembre y fines de enero. A este periodo se le llama *estación de estiaje*. Es la época más calurosa, por eso la llaman también *la estación de los calores*.

Estas observaciones climáticas de los achuares se dan en un medio en que, en verdad, los cambios estacionales son mínimos. El régimen de lluvias, las temperaturas y las crecidas no sufren cambios dramáticos durante el año.

### 10.3. El cosmos y la orientación

1. Para los achuares, el tiempo y el espacio se entrecruzan y son elásticos.
2. Cuentan con múltiples criterios de orientación, como el egocentrado que da poca importancia a la categoría izquierda/derecha. La numeración para contabilizar las distancias es pobre. Por ejemplo, se dice que uno va a viajar en canoa cuatro días; pero si viaja o habla de una distancia que se recorre por cinco días o más, dirá que está muy lejos. Los ríos tienen gran importancia para la orientación. Se toman en cuenta los criterios cósmicos. Veamos estos últimos:
  - a. El día es repartido en varios periodos: *El día está casi haciéndose* (primeras luces del alba), *despunta el día*, *acaba de rayar el alba*, *el sol está casi en el cenit*, *el sol está en el cenit*, *el sol pasó el cenit*, *el sol empieza a declinar*, *el día está acabándose*, *es el crepúsculo*, *el sol acaba de ponerse*. Estas divisiones se usan también para medir o calcular recorridos: *ese viaje dura desde que el día está casi haciéndose hasta que el sol está en el cenit*; *regreso cuando el sol empiece a declinar*.
  - b. Usan como orientación el poniente y el levante; pero prefieren el criterio *río arriba*, *río abajo*.
  - c. Para los achuares, la tierra es un disco unido con el cielo que es semiesférico. La unión circular entre el cielo y la tierra es un cinturón de agua, que es la fuente y el fin de los ríos.
  - d. Las Pléyades unen en su recorrido el cielo y la tierra. A mediados de abril ellas caen al agua, río arriba, al oeste; provocan el hervor de las aguas de los ríos en su oculto recorrido hacia el este, por donde reaparecen en el cielo en junio.
  - e. Siguen —persiguen— de cerca a Orión y a la estrella Aldebarán. Esta es la historia del origen de esta persecución:

Antes de ser las Pléyades, los protagonistas fueron unos niños huérfanos que sufrían con sus padres adoptivos. Un día que sus padres se

fueron de caza, los huérfanos provocaron una crecida del río, se embarcaron en su canoa y se marcharon a la deriva, río abajo. Su padraastro, Ojo del Anochecer (la futura estrella Alderabán), al regresar, divisó a los niños, tomó su canoa y los persiguió. Los niños llegaron donde se une el final del río con el cielo. Se treparon por los bambúes *wachi* y se lanzaron al cielo; su canoa los siguió por atrás. Ojo de la Noche continuó persiguiéndolos. Orión es la Canoa de los Niños Huérfanos.

En efecto, Orión y Alderabán —o la Canoa y Ojos de la Noche— siguen en el cielo a las Pléyades —los Niños Huérfanos—. Orión y Aldebarán desaparecen y reaparecen, mueren y renacen, quince días después de las Pléyades. Este ciclo marca el fin y el inicio del año. Entonces, el año es comprendido como una unidad de espacio y de tiempo.

- f. Según los achuares, Luna es un cazador. Cuando vivía en la Tierra con su hermano Sol no había noche y todos sufrían: las mujeres no cesaban de preparar el masato y los hombres no dejaban de cazar. La mujer de la Luna era el Chotacabras, una glotona, por eso la abandonó y se fue al cielo. Él trae la noche, de ahí su nombre, Sol de la Noche. Es un cazador de suerte variable. Cuando no encuentra nada, enflaquece hasta desaparecer. Luego, caza y se come una pava de monte, y engorda, es la primera creciente. Encuentra un ciervo y se lo come, así engorda un cuarto creciente. Luego come un tapir y engorda aun más, es la luna llena. Cuando está plena a veces se coloca su corona de plumas (el aura luminosa que suele entonces rodearla) para ir a la guerra: es un presagio de guerra entre los hombres.
- g. Los jíbaros conocen las fases de la luna. Dicen «Iremos en luna nueva» o «dentro de dos días». Pero no dirán: «Haré esto dentro de tres lunas» o «De aquí a diez días».
- h. Antares del Escorpión desaparece en octubre y renace a mediados de enero. Su desaparición marca el apogeo de la estación seca; las Pléyades, el de la estación de lluvias.
- i. Los achuares afirman que la Vía Láctea —la llaman Nube— es invisible en la estación de lluvias (en verdad no se le puede ver por la humedad y las lluvias). En agosto, cuando las lluvias empiezan a disminuir, esta se hace visible. Es en este mes que las charapas ponen sus huevos, por eso dicen que la Nube es un río de huevos de charapa.
- j. Aparte de esas orientaciones astronómicas y climáticas, los achuares dividen el año en estaciones o periodos teniendo en cuenta los recursos materiales:
  1. El año es dividido según las distintas fases de la producción de la chonta: estación sin frutos y estación de la fructificación de la chonta. El de la fructificación es el período abundante del año. Dura cinco meses.

2. La estación de la fructificación de la chonta es la de los frutos silvestres. Está subdividida en la temporada del mango silvestre, del aguaje, de la guaba, del árbol *tauch* y del árbol *chimi*.
3. La temporada de los frutos tardíos, que corresponde al período en que la chonta no da frutos, es considerada una época pobre. Tienen la temporada de la palmera *chapi*, del árbol *sunkah* y otros.
4. Estos períodos silvestres tienen una estrecha relación con los hábitos de los animales de caza y otros, de los insectos y de los peces. Debe ser la razón por la que ocupa un lugar central en la división del año.

#### 10.4. Comentarios

1. El calendario jíbaro sigue varios criterios: por el régimen de las lluvias y de los ríos, por el sol, la luna, por otras observaciones meteorológicas como la aparición y desaparición del conjunto de las Pléyades, Orión y Aldebarán, también de Antares, de la Vía Láctea, así como por la presencia y ausencia de ciertas plantas silvestres.
2. Esa pluralidad de criterios hace que sea un calendario complejo y brinde una descripción minuciosa de la división del tiempo y de los climas.
3. Tal complejidad y detalle va de par con una cierta flexibilidad: tal estación comienza días más o días menos. Esto va de par con una tendencia a no considerar ni numerar más allá de unos pocos días o períodos.
4. El calendario expuesto no es, sin duda, un sistema cristalizado en el tiempo y en el espacio. Es decir, que solo refleja el punto de vista de unos jíbaros en un momento determinado. Así pues, no hay un calendario para todos los jíbaros de todas las épocas. Esta falta de fijación abre las posibilidades de múltiples acomodados según las circunstancias y concuerda con otros aspectos de la cultura: el parentesco fragmentado (organizado en torno a ego y por dos generaciones, por encima y por abajo de ego); o el chamanismo, que deja un espacio a las interpretaciones individuales del chamán.



## **TEMA 11**

### **EL PARENTESCO**

### **INTRODUCCIÓN**

#### **SUMARIO**

El parentesco, la médula de la sociedad amazónica. La gran variedad de formas de parentesco en la Amazonia.

#### **11.1. El parentesco, la médula de la sociedad amazónica**

1. Las sociedades indígenas amazónicas tienen un sistema político simple. Una comunidad tiene un jefe, que es la autoridad sobre la que reposa. Por lo general, cuentan con un chamán, quien tiene poder en su importante comercio con las fuerzas que se revelan con los alucinógenos.
2. El jefe en vez de mandar, es un organizador y un entusiasta, su función no es la de dar órdenes. Por otro lado, el chamán solo aconseja, no obliga. Ayuda al cazador a tener suerte, al enfermo a sanar, inicia a los jóvenes, conduce al muerto a su nueva morada y embruja al enemigo. Tiene autoridad moral, pero no manda. Cada comunidad —por ejemplo, una maloca o un poblado— tiene un jefe. En una casa matrilocal, el jefe es el suegro de los esposos de sus hijas casadas. Por lo demás, todo hombre es, en principio, y para lo básico, un chamán (y algunas mujeres, también lo son).
3. No hay entonces un verdadero poder político, por lo tanto, la organización política es pobre y frágil.
4. Pero, ¿cómo entonces se organiza la comunidad? La morfología y las dinámicas sociales se ordenan siguiendo un patrón: el parentesco. Estos habitantes de la Amazonia piensan así: «Habito y coopero en la comunidad porque soy hermano del jefe; este lo es porque es el hijo mayor de nuestro difunto padre; trabajo para mi mujer y los hijos, ella trabaja para mí y nuestros hijos». Vemos pues, que una comunidad —una casa, una maloca, un poblado— refleja un estado del parentesco.

5. El sistema político amazónico es pobre y tiene pocas variantes, en cambio, el parentesco es rico y tiene una importante diversidad de sistemas.
6. Por todo lo dicho, el estudio del parentesco es medular para entender las sociedades amazónicas y para profundizar el conocimiento de la teoría del parentesco.
7. La etnografía y los análisis antropológicos se centraron en las décadas pasadas en los mitos y luego, en el chamanismo. A partir de los años 80, son los estudios del parentesco amazónico los que han tenido un importante desarrollo, lo cual significa un aporte a la teoría sobre el tema.

### **11.2. En la Amazonia están presentes las grandes orientaciones de parentesco**

1. El parentesco amazónico se organiza siguiendo las principales orientaciones del parentesco universal:
  - a. sistemas complejos,
  - b. semicomplejos,
  - c. elementales o restringidos. Cabe destacar que el conjunto privilegia la alianza sobre la filiación.
2. Sistemas complejos. Son múltiples los criterios que intervienen para la elección de la esposa, no hay prescripción de alianza. Los vecinos y recién llegados que son bienvenidos, son incorporados a un sistema de parentesco ficticio que posibilita el intercambio de mujeres y de cooperación. El parentesco ficticio se realiza mediante amistades formalizadas, asociaciones onomásticas, ceremoniales. Es el caso de algunos pueblos de Brasil central, de los boras y witotos.
3. Sistemas semicomplejos. También se les llama de fórmula global o de mitades (del tipo Kariera). Uno del grupo A se casa con una del grupo B, el hijo será B y se casará con una A. Entre los panos hay trazas de este sistema, el caso más claro es el de los yaminahua. Un ejemplo clásico es el de los bororo del Brasil central estudiados por Lévi-Strauss.
4. Sistemas elementales o restringidos. También llamados de fórmula local. Corresponden al intercambio de mujeres entre parientes considerados afines, el caso más conocido es el que se da con la prima cruzada. Es el sistema más difundido y dominante en toda la Amazonia, en especial, en la occidental.
5. Estos sistemas no se dan siempre de una manera clara y distinta. Lo usual es que en una sociedad determinada se combine, por ejemplo, una ideología de mitades con una práctica restringida; o que una terminología que responde a un sistema elemental se combine con una

práctica compleja. Las variantes y las diferencias de matiz son importantes y dependen, también, de los contextos y niveles que se manifiesten.

#### **BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA**

Artículos de Simone Dreyfus, Eduardo Viveiros de Castro y Carlos Fausto, Philippe Descola, y otros, en *L'homme*, abril - diciembre, 1993, París.



## TEMA 12

### PARENTESCO

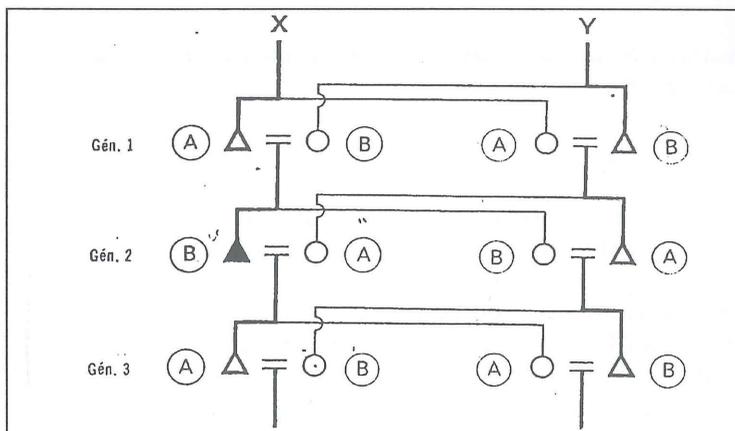
# LOS MODELOS DEL MATRIMONIO ENTRE LOS PRIMOS CRUZADOS

### SUMARIO

El matrimonio entre primos cruzados bilateral, matrilateral y patrilateral. La mejor comprensión de los sistemas elementales —intercambio entre dos o más líneas de descendencia— al tener en cuenta los casos considerados canónicos: el matrimonio entre primos cruzados. Tres modelos de los tres tipos de primos cruzados posibles: tipo bilateral, matrilateral y patrilateral, presentados por Luis Dumont.<sup>13</sup>

#### 12.1. El matrimonio entre primos cruzados tipo bilateral o restringido

Este es el esquema propuesto por Dumont:



DUMONT, Louis. *Introducción á deux théories d'anthropologia social*. Paris: Mouton, 1971

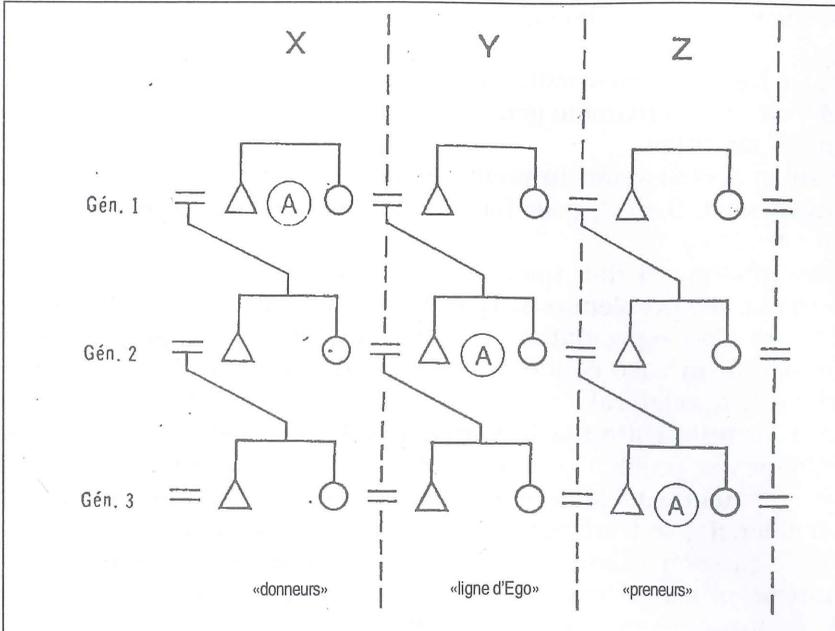
<sup>13</sup> Ideas tomadas de DUMONT, Louis. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris: Mouton, 1971.

1. Para analizar este y los demás modelos, Dumont distingue dos puntos de vista el local y el global (no se les debe confundir con los sistemas semicomplejos o globales).
2. El local es el punto de vista del individuo; el global es el de la comunidad en su conjunto.
3. El matrimonio bilateral se realiza mediante un intercambio de hermanas entre dos grupos. Se repite en cada generación.
4. Los esposos son doblemente primos cruzados: un hombre se casa con una mujer que es a la vez la hija de su tío materno y de su tía paterna.
5. Para mostrar las características de este tipo, el autor supone una doble unificación: patrilineal (las líneas X e Y) y matrilineal (A y B) y luego resalta la filiación patrilineal.
6. Desde el punto de vista local:
  - a. Las dos líneas paternas se mantienen a través de las generaciones.
  - b. Las dos líneas maternas cambian en cada generación; el orden se repite en las generaciones alternas.
  - c. La esposa es la prima cruzada bilateral.
7. Desde el punto de vista global:
  - a. Es un intercambio restringido, recíproco y total entre dos líneas, X e Y.
  - b. Este modelo representa un estrechamiento máximo del círculo de parentesco. Es un extremo de las tantas posibilidades de los sistemas matrimoniales amazónicos. El otro extremo podría ser la ampliación de afines a través del parentesco artificial.

### **12.2. El matrimonio entre primos cruzados tipo matrilateral o generalizado**

Este es el esquema propuesto por el autor (véase el cuadro p. 103):

1. Un hombre se casa solamente con la hija del tío materno, de ahí que este modelo se llame matrilateral.
2. Para mejor presentar este tipo de matrimonio, Dumont se figura tres pares de hermanos en cada generación. Cada línea vertical es una línea paterna (X, Y, Z), la letra A representa la línea materna.
3. El hermano y la hermana se casan en diferentes líneas.
4. Los tres pares repiten el mismo tipo de matrimonio en cada generación. El hijo ocupa la misma posición del padre; y la hija, la de la madre. La línea materna va en sentido oblicuo: el tío materno ocupa una posición similar al sobrino, hijo de la hermana. Ego, este sobrino y tío son A.



DUMONT, Louis. *Introducción a deux théories d'anthropologia social*. París: Mouton, 1971

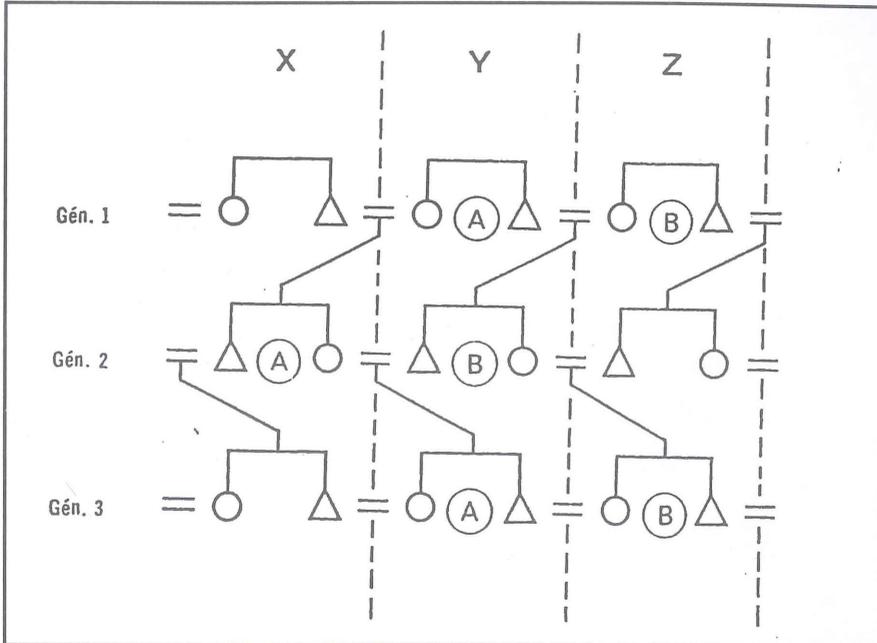
5. El sobrino —hijo de la hermana— ocupa la misma posición que el cuñado o esposo de la hermana y del esposo de la tía paterna.
6. Son tres líneas que intercambian (pero pueden ser más): para ego una línea le da mujeres y la otra le toma mujeres (toma esposas y da hermanas a líneas distintas).
7. Desde el punto de vista local:
  - a. Los matrimonios de un hombre y de su hermana son diferentes. Ego en X y su hermana en Z.
  - b. En matrimonio y filiación paterna, cada generación reproduce a las otras.
  - c. Para Y las otras dos líneas tienen siempre la misma función: una toma y la otra da mujeres. Esto puede reducirse a una simple oposición: dadores/tomadores de mujeres.
  - d. Las generaciones son iguales entre sí, aunque hay una posible fuente de desigualdad: los dadores pueden tener más prestigio que los tomadores ante la línea de ego. Algo similar a esto encontramos en los Andes: el cuñado y su línea tienden a tener una mayor deferencia hacia los parientes de su mujer, y viceversa; mientras que la familia de su cuñado, el esposo de su mujer, merece menor prestigio.

8. Desde el punto de vista global:
- a. Es un intercambio orientado y no recíproco (no como el anterior modelo) y es un intercambio generalizado: cada línea toma y da mujeres en líneas distintas.
  - b. Para que el sistema funcione la cadena se debe de cerrar: A toma mujer en B; B en C, y así hasta E y E toma mujer en A. Idealmente es un círculo.
  - c. Sin embargo, el don inicial puede diferirse y la cadena no cerrase. Esto plantea problemas de realización plena del sistema. Por eso es un sistema algo especulativo. Es difícil que el modelo se plasme plenamente en un caso concreto. En verdad, es un tipo ideal creado para oponerlo al bilateral.
  - d. Esta fórmula estimula la variedad y la ampliación. A partir de tres unidades se pueden constituir otras y conformar un solo sistema.
  - e. Lévi-Strauss califica este intercambio de *generalizado*: todo, filiación y residencia, se transmite junto, como si fuese un círculo. Sin embargo, se pueden plantear las siguientes preguntas: ¿Qué ocurriría si hubiese una residencia maternal con una filiación paterna?, es decir, si fuese generalizado y disarmónico. ¿Cómo subsistirían las filiaciones paternas dispersadas en el espacio? ¿Y si el círculo no se cerrara? Estos son modelos que tienen que ser probados en el campo.
  - f. Este modelo, con menos referentes empíricos que el anterior, tiene, no obstante, mayor aplicación que el modelo siguiente, el patrilineal.

### 12.3. El matrimonio entre primos cruzados tipo patrilateral o mixto

Este es el esquema de Dumont (véase el cuadro p. 105):

1. Un hombre se casa solamente con la hija de su tía paterna.
2. El modelo se puede construir tomando tres líneas de hermanos, como en el modelo anterior, pero invirtiendo la posición de los hermanos en cada generación. Son tres líneas paternas: X, Y y Z.
3. Desde el punto de vista local:
  - a. Como en el modelo anterior, un hombre y su hermana se casan con líneas diferentes.
  - b. La hija y su nieto se casan en la misma línea que él. Por otro lado, mi tía paterna y mi hija se casan en la misma línea que uno.
  - c. Hay una inversión de matrimonios en cada generación (no como en el matrilateral).



DUMONT, Louis. *Introducción a deux théories d'anthropologia social*. París: Mouton, 1971

#### 4. Desde el punto de vista global:

- a. El modelo recuerda el intercambio restringido —bilateral—. X y Z funcionan como dadores y receptores a la vez de Y; pero el intercambio recíproco se da en diferido: esta generación tomo a tu hermana, y en la siguiente te doy mi hija.
- b. El modelo tiene rasgos que recuerdan el intercambio bilateral y también el matrilateral: tiene un rasgo restringido y otros generalizados (supone al menos tres grupos de intercambio, se postula que es armónico).

#### 12.4. Comentarios

1. Estos tipos de matrimonios son modelos. No reproducen ninguna situación concreta. Sirven para orientar y ordenar los datos etnográficos que recuerden algunos de los rasgos del modelo.
2. El matrimonio de primos cruzados, en sus diferentes posibilidades teóricas, puede servir para los numerosos casos amazónicos en que se dan los sistemas elementales.



# TEMA 13

## PARENTESCO

### EL SISTEMA DRAVINIANO Y OTRAS COMPLEJIDADES

#### SUMARIO

Los modelos y los hechos. El sistema draviniano. Rasgos dravinianos en Amazonia.<sup>14,15</sup>

#### 13.1. Los modelos y los hechos complejos

1. En los hechos, encontramos una vasta gama de realizaciones. Desde las más elementales (el intercambio restringido bilateral) hasta formas complejas (matrimonio que se elige con no parientes y que sigue múltiples criterios de elección), pasando por sistemas semicomplejos (intercambio entre mitades).
2. En general, si se les compara con los modelos, se dan mixturas, puntos intermedios. Los hechos así cotejados parecen fragmentos, partes incompletas de uno o más modelos.
3. Por ejemplo, son numerosas las sociedades con una marcada ideología dualista, pero con poca o nula relación con las reglas de matrimonio.
4. No obstante esa complejidad, hay un modelo que parece explicar unos hechos que aparentemente son dominantes en el parentesco amazónico: el sistema draviniano.
5. Se puede decir que el sistema draviniano es un polo (dominante) y el otro es el complejo (menos extendido).

<sup>14</sup> Ideas tomadas de DREYFUS, Simonne. «Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie». *L'Homme*, n.º 126-128, 1993.

<sup>15</sup> Ideas tomadas de VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y Carlos FAUSTO. «La puissance de l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud». *L'Homme*, n.º 126-128, 1993.

## 13.2. El sistema draviniano

1. Fue formulado por L. Dumont para explicar un tipo de parentesco en la India.
2. Dumont afirma que el vocabulario de parentesco draviniano estaba centrado en el matrimonio. Es decir, que indica las reglas de matrimonio y las líneas de reglas que fijan los grupos como tomadores y dadores de mujeres.

### 13.2.1. El sistema consiste en:

1. La sociedad se divide en dos categorías de parientes: los consanguíneos y los afines. Con los primeros no es posible el matrimonio; entre los segundos uno encuentra esposa. O se es afín o se es consanguíneo (esto solo vale para mi generación, la de mis padres y la de mis hijos; en estas tres generaciones, se excluye una tercera posibilidad).
2. Los términos de parentesco distinguen:
  - a. Solo tres niveles centrales genealógicos: generación + 1, generación 0, generación - 1.
  - b. El sexo de los parientes designados.
  - c. La diferencia entre aliados y consanguíneos.
  - d. Más allá de las generaciones  $G + 1$  y  $G - 1$ , es decir, las generaciones  $G + 2$  y  $G - 2$  son consanguíneas y aliados a la vez. Es decir, se borra la distinción entre aliados y consanguíneos.
3. La consanguinidad y la afinidad son transmisibles: los hijos de los afines de ego son también sus afines, los afines del padre de ego son también sus afines. Siguiendo esta lógica, De Castro agrega: el consanguíneo de un consanguíneo es un consanguíneo, el afín de un afín es un consanguíneo, el afín de un consanguíneo es un afín, el consanguíneo de un afín es un afín.
4. Los parientes cruzados son considerados afines; los paralelos, consanguíneos.
5. La distinción entre paralelos y cruzados propia de los sistemas dravinianos, es opuesta a los sistemas iroqueses en que los cruzados y paralelos son consanguíneos y los afines forman una categoría abierta, es decir, que responde a una estructura compleja, mientras que los dravinianos responden a una estructura elemental de intercambio restringido.
6. En los términos de Dumont, es un sistema de fórmula local: está centrado en la perspectiva de ego. El intercambio por mitades, del tipo Gé (Brasil central), es un sistema de fórmula global; está centrado en clases de intercambio.

7. El parentesco draviniano entraña flexibilidad: ego, una familia, un grupo social, puede hacer de parientes consanguíneos lejanos, sus afines; incluso se puede crear afines, con miras a posibles matrimonios; o, al contrario, puede reducirse, estrecharse a un intercambio restringido y recíproco.

### 13.3. Características dravinianas en la Amazonia

#### 13.1.1. Algunos de los rasgos del modelo draviniano en las diferentes formas de parentesco amazónico

1. El matrimonio se da cuando hay un parentesco entre las partes contrayentes. Si no hay un parentesco conocido, se puede:
  - a. Establecer un parentesco ficticio, imponiendo, por ejemplo, un término de parentesco apropiado y de las generaciones pertinentes ( $G + 1$ ,  $G 0$ ,  $G - 1$ ),
  - b. O manipular las genealogías, y un consanguíneo alejado se convierte en un afín.
2. En tal sentido, el afín es una categoría que tiene un carácter virtual. Es posible extenderlo más allá del ámbito etnolingüístico: convertir en afines a socios comerciales. Cualquiera es un afín en potencia, hasta el enemigo.
3. La afinidad y la consanguinidad son transmisibles en la misma generación y de una a otra generación ( $G + 1$ ,  $G 0$ ,  $G - 1$ ).
4. La relación entre primos de sexo opuesto es central y definitoria:
  - a. Los parientes cruzados son aliados; los paralelos, consanguíneos.
  - b. Así, dos hombres son afines porque uno es el marido de la hermana del otro y sus hijos son potenciales cónyuges.
5. La relación entre primos cruzados, tal como se da en la Amazonia, entraña una cierta ambigüedad: la hermana de un hombre es también la madre de los aliados de sus hijos; y en algunos casos, llamados oblicuos, la hermana puede ser también la madre de su esposa (suegra y hermana al mismo tiempo). Y el padre es también el hermano de la suegra (consanguíneo por un lado y aliado por otro).

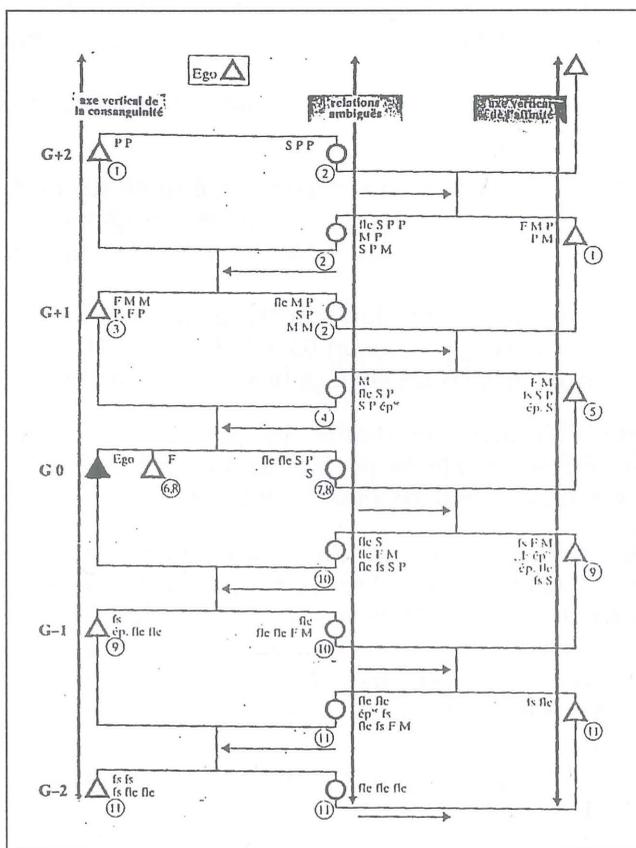
#### 13.3.2. Algunas divergencias entre el modelo draviniano y los hechos amazónicos

1. A veces se reduce la oposición terminológica entre aliados y consanguíneos a dos generaciones.

2. Hay algunos casos de matrimonios oblicuos (entre individuos de generación distinta) al lado de los horizontales (entre individuos de la misma generación).
3. Con frecuencia se encuentra una preferencia por el matrimonio patrilateral (con la hija de la hermana de padre). Esto no se acompaña de una distinción terminológica (es decir, no hay términos que distingan prima cruzada patrilateral de la matrilateral).
4. Hay una cierta prohibición o evitación del matrimonio entre primos cruzados de primer grado, mientras que existe una preferencia por los primos cruzados de segundo grado.

13.3.3. Los matrimonios oblicuos: una variante del sistema draviniano

Este es el esquema de Simone Dreyfus del modelo trío de Surinam:



DREYFUS, Simone. «Systemes dravidiens Amazonie». En Revista L'Homme, n.º 126-128, París, 1993

1. Los matrimonios oblicuos fueron estudiados entre los trios de Surinam.
2. Se trata de una alianza simétrica con prescripción de matrimonio entre parientes de generaciones distintas.
3. Los hombres se casan con la generación inferior y las mujeres con la generación superior.
4. Es un intercambio directo, pero diferido.
5. Es un intercambio en extremo restringido.
6. Reposa sobre la distinción draviniana entre dos tipos de parientes: aliados y consanguíneos.
7. Tal vez su atractivo para los indígenas esté en su ambigüedad y en el bordear las fronteras de la exogamia.
8. El matrimonio oblicuo coexiste con el horizontal.
9. El matrimonio horizontal se repite al interior de una categoría prescrita que designa a los parientes de un mismo nivel genealógico.
10. Esto supone una alianza que se renueva en cada generación entre dos pares de primos de sexo opuesto.
11. El matrimonio oblicuo supone un solo par que intercambia mujeres de generaciones distintas.
12. Ego se puede casar con la hija de su hermana; el hijo de esta hermana, su sobrino, se puede casar con la hija de ego.
13. Los consanguíneos tienen algo de afines:

Para un ego masculino

- Son consanguíneos puros: el hermano de la madre de su madre, el padre de su padre, su padre, hermano, hijos.
- Son consanguíneos, pero también afines: la madre de su padre, la madre de su madre, su madre, su hermana, hija.

Para un ego femenino

- Son sus consanguíneas puras: la madre de su madre, su madre, su hermana y su hija.
- Son parientes ambivalentes: el padre de su padre, su padre, el padre de su madre.

14. Una concreción insinuada del matrimonio alterno insinuada en el caso nomatsiguenga (arahuac) (SHAVER, ... *Los nomatsiguenga de la selva central*. Lima: ILV, 1990):

- a. El matrimonio preferente es entre primos cruzados bilaterales. Se dice que es posible el matrimonio entre el abuelo y la nieta. A los niños se les dice en broma que se van a casar con sus abuelas.
- b. Una abuela o abuelo paralelo llama a su nieto o nieta, *hermanita* o *hermanito*.

En conclusión: Ninguna relación entre individuos del mismo sexo tiene equívocos; las de sexo opuesto sí son equívocas.

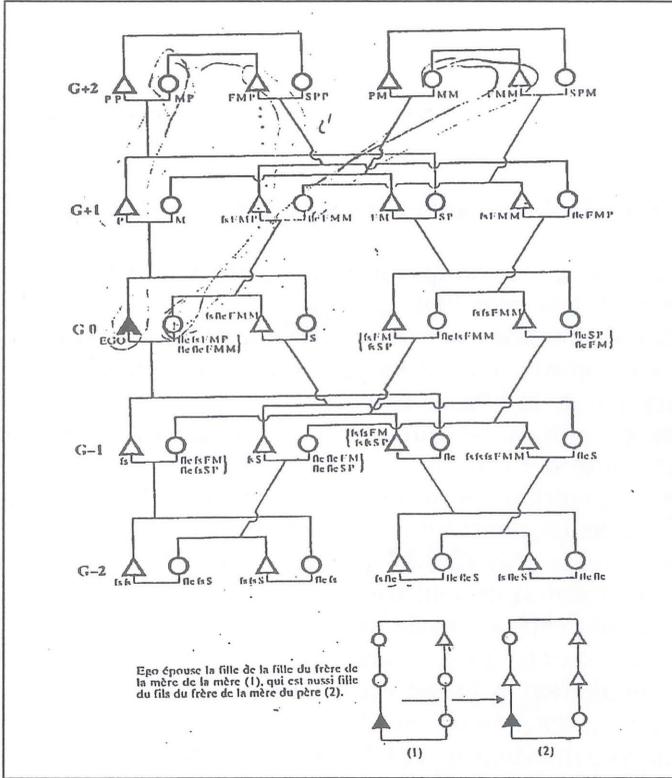
#### **13.4. Los sistemas dravinianos, algunas divergencias entre el modelo y el parentesco amazónico: el debilitamiento o pérdida de la oposición terminológica entre consanguíneos y afines**

1. Los sistemas dravinianos son próximos al sistema hawayano.
2. Consiste en una pérdida parcial de la distinción entre consanguíneos y afines en alguna de las tres generaciones centrales (en general, al nivel G 0, rara vez en el G -1, pero nunca en G + 1).
3. También, en la coexistencia con otra nomenclatura que solo reconoce a consanguíneos y solo distingue diversos grados de proximidad espacial o genealógica: así, el yerno —un aliado— en esta segunda nomenclatura se convierte en el padre de los hijos de la hija de ego, y en ese sentido es un consanguíneo.
4. Esa pérdida o debilitamiento de la distinción no es suficiente indicio para pensar que no estamos ante un sistema draviniano, pues no se elimina totalmente la distinción entre aliados y consanguíneos. Solo asimila algunos afines a la categoría de consanguíneos. Y G + 1 siempre conserva la distinción entre consanguíneos y afines; además, es precisamente en esa generación, por la distinción entre afines y consanguíneos, que ego deduce sus alianzas posibles.

#### **13.5. Los sistemas dravinianos, algunas divergencias entre el modelo y el parentesco amazónico: evitación del matrimonio de primos cruzados de primer grado y matrimonio con los primos cruzados de segundo grado**

Este es el esquema de Simonne Dreyfus del matrimonio entre primos cruzados de segundo grado (véase cuadro p. 113):

1. Ego se casa con la hija de la hija del hermano de la madre de la madre de ego, que es también, la hija del hijo del hermano de la madre del padre de ego.
2. Este tipo de matrimonio ha sido reportado en las nacientes del río Xiangú (sur del Mato Grosso). También se encuentra entre los candoshi (Ecuador y Perú) y los secoya (tucano del Perú).
3. Es una apertura con relación al matrimonio entre primos cruzados de primer grado: el matrimonio de primos cruzados supone dos pares de unidades de intercambio (dos pares de hermano y hermana); el matri-



DREYFUS, Simone. «Systèmes dravidiens en Amazonie». En Revista *L'Homme*, n.º 126-128, París, 1993

- monio bilateral entre primos segundos supone cuatro pares de hermanos y hermanas (véase el esquema).
4. También supone un cierto sesgo iroqués (los primos cruzados de primer grado son como los primos paralelos: hermanos). Por lo mismo, los hijos de los primos hermanos cruzados sí se pueden casar (estos esposos son primos de segundo grado, cruzados y paralelos al mismo tiempo, basta que los padres hayan sido primos cruzados).
  5. Un caso particular de los sistemas dravinianos en la Amazonia es el matrimonio con la prima cruzada patrilateral.
  6. El esquema de matrimonio entre primos cruzados de segundo grado sigue el modelo de Dumont.
  7. Este tipo de matrimonio preferente está asociado a la matrilocalidad.
  8. Los hijos que se casan, siguiendo este ideal, van de buena gana a establecerse donde la hermana de su padre, que es también la madre de su esposa, en el lugar natal de su padre.

9. Podríamos decir que estamos ante dos grupos locales que intercambian hijos por yernos cada dos generaciones: ego A se va a vivir en B, su hijo se irá un día a A.
10. Este matrimonio preferente es frecuente entre los arahuac y los caribes.

### 13.6. Unas conclusiones sobre los sistemas dravinianos

1. No se reducen a una simple fórmula binaria (afines y consanguíneos; dos grupos de intercambio).
2. Son sistemas flexibles por la conversión de consanguíneos lejanos en afines, y de afines en consanguíneos; así el yerno se convierte en padre del hijo de la hija de ego.
3. Es dinámico porque se abre casi como una estructura compleja o se cierra al límite del incesto.
4. Las dos características anteriores hacen que los sistemas dravinianos se acomoden a circunstancias diversas.
5. Los matrimonios dravinianos que se encuentran en la selva de la América del sur forman un continuo:
  - El matrimonio con la hija de la hermana de uno (oblicuo).
  - El matrimonio entre primos cruzados bilaterales de primer grado.
  - El matrimonio con la prima cruzada patrilateral.
  - Matrimonio entre primos cruzados bilaterales de segundo grado.
6. El parentesco draviniano, la falta o debilidad de las organizaciones tradicionales intercomunales, la autoridad política basada en el parentesco, hacen que las sociedades amazónicas tengan un carácter *segmentario*.
7. El grupo social se organiza en función de la orientación de tres generaciones (y aun de dos: la de los padre y la de los hijos).
8. Los recuerdos tienden a borrarse más allá de la generación alterna a uno.
9. Una comunidad se organiza en función de un estado del parentesco.
10. Como el parentesco draviniano es flexible, habrá notables diferencias y concreciones particulares entre comunidades.
11. Esa fragmentación ofrece muchas variantes y matices de los modelos propuestos, lo cual hace de la Amazonia un interesante laboratorio para la antropología.

## TEMA 14 PARENTESCO CASOS

### SUMARIO

Los nomatsiguengas, chipibo conibos, secoyas.<sup>16</sup>

#### 14.1. Un sistema elemental: los nomatsiguengas

En una revisión de «Los nomatsiguengas de la selva central» se encuentran muestran los siguientes datos:

1. Los nomatsiguengas emplean términos que distinguen los primos paralelos de los cruzados y otros parientes afines.
2. Emplean el mismo término para los primos cruzados patri y matrilineales.
3. En cuanto a las actitudes: un hombre, una mujer, que son primos cruzados y, en ese sentido, potenciales cónyuges, no se dirigen la palabra utilizando el término «mi primo-a cruzado-a», (es decir, «mi hermano-a, hijo del hermano de mi madre o de la hermana de mi padre»). Si uno lo hiciera así, el otro le daría la espalda sin contestarle, porque existe tensión entre los potenciales cónyuges.

**Comentario:** Por estos datos pareciera que el matrimonio preferente es con la prima cruzada bilateral.

4. En son de burla, dicen a una chica: «Te vas a casar con tu abuelo». Los nomatsiguengas subrayan que esta posibilidad es *solo* una broma.
5. La abuela llama a su nieto «hermanito» y este a ella, «hermana»; con lo cual se está sugiriendo que no es posible ese tipo de matrimonio. En cambio, el abuelo y la nieta no emplean el término vocativo correspondiente y cuando están próximos, toman una actitud similar a la de los primos cruzados.

<sup>16</sup> Ideas tomadas de SHAVER, ... *Los nomatsiguengas de la selva central*. Lima: ILV, 1990.

6. Sin embargo, los autores no han conocido ningún matrimonio oblicuo. **Comentario:** Existe la posibilidad, no deseada, pero señalada o imaginada, de matrimonio entre dos generaciones alternas, como el del abuelo con la nieta.
7. Hay matrimonios exogámicos con no nomatsiguengas. Algunos hombres consideran buenas las esposas quechuas. Existen matrimonios entre una nomatsiguenga y un asháninca. Hay quienes forman hogar con hombres mestizos, pero se dice que esas uniones suelen fracasar.

#### 14.1.1. Conclusiones del sistema de alianzas nomatsiguengas

1. Tenemos tres niveles de proximidad matrimonial:
  - a. La más endogámica: con la nieta. No es un caso recomendado.
  - b. El menos endogámico: con la prima cruzada bilateral. Sería el matrimonio preferente.
  - c. Con otras etnias; es apreciado de manera diversa.
2. El matrimonio preferente parece ser bilateral, es decir, se trataría de un intercambio recíproco y restringido.

#### 14.2. Un sistema complejo con vestigios de ser semicomplejo: los chipibo conibos

1. Los chipibo conibos poseen términos para ordenar hasta ocho generaciones: la de ego y tres generaciones ascendentes y cuatro descendentes. Se marca la distancia o proximidad frente a ego.
2. Tienen términos comunes para los primos cruzados y paralelos y para generaciones descendentes, solo se distingue el sexo y el grado de lejanía o proximidad a ego.
3. No debe haber matrimonios dentro de esas siete generaciones. A partir de la sexta generación un matrimonio es posible mas, no recomendable.
4. Las relaciones entre afines no son tan marcadas ni privilegiadas como en el caso anterior, de los nomatsiguengas (hay afines que por extensión se asimilan a los consanguíneos; la terminología no es exhaustiva).

##### **Comentarios:**

- a. Estos datos muestran que estamos ante un sistema complejo de matrimonio, fuertemente exogámico.
- b. El cómputo de siete generaciones revela una mayor importancia de la filiación sobre la alianza, en comparación al caso anterior, el de los nomatsiguengas.

- c. En la generación de ego estamos ante una terminología hawayana, ya que se señala el grado de proximidad de los colaterales de ego.
5. Tienen varios términos para distinguir ascendentes de la primera generación y descendentes paralelos y cruzados de ego.
6. Existe una terminología, aunque atenuada, para distinguir afines de consanguíneos. También hay actitudes que marcan la diferencia.  
**Comentario:** Estos son rasgos dravinianos, pero están supeditados o subsumidos en el sistema dominante, que es complejo.
7. Existieron cinco grupos patrilineales que decían descender del rayo, del tigre, del guacamayo, de otra ave y de una serpiente.
8. La mayoría ha olvidado al grupo al que pertenecían. Estos grupos tenían propios relatos y canciones.  
**Comentario:** Subyace un sistema de mitades o semicomplejo de matrimonio. También puede tratarse de una ideología de mitades que se está perdiendo.

#### 14.3. El matrimonio de preferencia entre primos cruzados reales y una práctica de matrimonio con primos de segundo grado: los secoyas

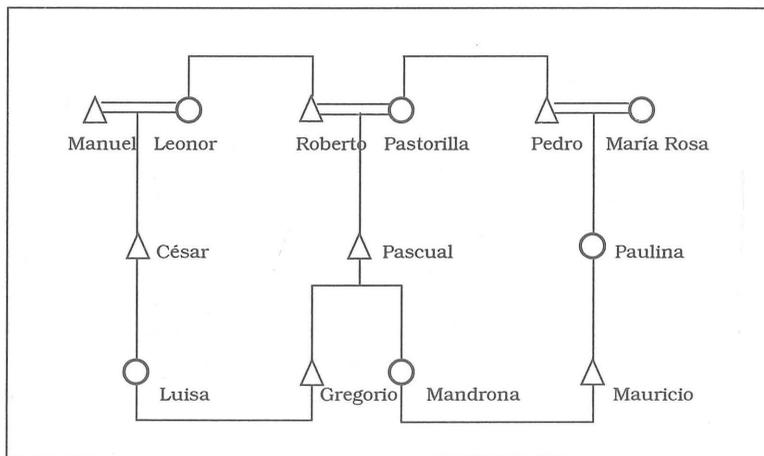
1. Aunque Casanova<sup>17</sup> no lo especifica, al parecer, el matrimonio preferente es con la prima cruzada.
2. Sin embargo, el matrimonio entre los hijos de los primos de primer grado es practicado. El autor no especifica si también es preferente. No sabemos si son prácticas apoyadas por una cierta preferencia.
3. Estos son los dos casos que el autor presenta (véase las pp. 118 y 119).

El primer cuadro:

- a. Pascual, César y Paulina son primos cruzados. Para Pascual, César es primo patrilateral y Paulina, matrilateral. Son afines entre sí. Como la afinidad se transmite, sus hijos pueden intercambiar cónyuges.
- b. Los hijos de Pascual toman cónyuges: Gregorio se casa con Lusa, su prima de segundo grado paralela; Mandrona, con Mauricio, su primo cruzado de segundo grado. Pero Gregorio y Mandrona se han casado con hijos de los primos cruzados de su padre Pascual.
- c. Este es un caso de matrimonio entre primos cruzados diferidos a la siguiente generación.

<sup>17</sup> Ideas tomadas de CASANOVA, J. «El vocabulario en el sistema de parentesco aido pai», *Revista de Antropología*, n.º 1, UNMSM, 1994.

**Matrimonio de los hijos de Pascual Levi**  
**Comunidad de Bellavista en el Río Yubineto, afluente del Alto Putumayo**



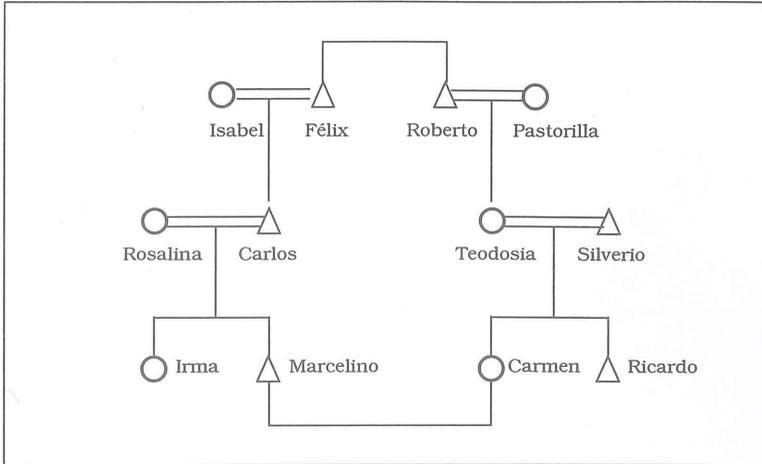
CASANOVA, Jorge. «El vocabulario del sistema de parentesco...». En *Revista de Antropología*. UNMSM, año 1, n.º 1, Lima, 1994, p. 41

El segundo cuadro:

- Carlos y Teodosia son primos paralelos, es decir, *hermanos* (consanguíneos). Sus hijos Marcelino y Carmen se han casado porque ella es hija de la *hermana* de su padre Carlos. Son como primos cruzados.
- Este sería un caso de matrimonio entre primos cruzados, clasificados como de primer grado.

Nótese que ambos casos son variantes del matrimonio entre primos cruzados. Se explican por la regla draviniana que permite que el carácter afin se pueda transmitir de una generación a otra. César, Pascual y Paulina son afines entre sí, sus hijos también. Entonces, pueden casarse.

**Matrimonio de los hijos de Carlos Sandoval Sacaya.  
Comunidad Nuevo Santa Rita en el Río Yubineto, afluente del Alto Putumayo**



CASANOVA, Jorge. «El vocabulario del sistema de parentesco...». En *Revista de Antropología*. UNMSM, año 1, n.º 1, Lima, 1994, p. 41



## TEMA 15

### LA HERMANDAD

#### SUMARIO

La hermandad. La hermandad y sus términos. Las relaciones entre hermanos y el sexo. El hermano y su hermana.<sup>18</sup>

#### 15.1. Concepto de hermandad

1. La hermandad es un complejo de relaciones, actitudes, prácticas e ideas en torno a los vínculos entre personas de la misma generación y que se consideran consanguíneas; a diferencia de los afines de la misma generación que son aliados, potenciales cónyuges, parientes políticos.
2. La hermandad es clave para entender la sociedad y el parentesco amazónico occidental. En cierto sentido, precede la relación conyugal, y hasta se podría pensar que es aun más importante que la relación filial.

#### 15.2. La hermandad cubeo

1. ¿Sib o clan? El autor define al *sib* como un grupo de uno o varios linajes con un ancestro mítico común; y que por lo tanto son exogámicos. Esta definición se ajusta a la de clan. Por eso, escribiremos clan en vez de *sib*.
2. Hay varios tipos de hermandad cubeo: de clan, frátrico, consanguíneos —de linaje, maternos, paternos—, de comunidad y adopción:

<sup>18</sup> Ideas tomadas de notas de campo del autor y de GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, 1968.

1. Los hermanos del mismo clan descienden de un antepasado mítico común, por eso son hermanos y, entonces, exogámicos.
2. Un conjunto de clanes puede constituirse en una fratría. Suelen vivir a las orillas de un mismo río. Como son *hermanos*, también son exogámicos.
3. Los hijos de padres que son hermanos del mismo sexo son considerados hermanos. Tienen las mismas restricciones recíprocas sobre el matrimonio, es decir, no se pueden casar entre ellos. Son hermanos de linaje o primos paralelos.
4. Los hijos de padres que son hermanos de sexo opuesto son considerados afines, no hermanos. Se pueden casar entre ellos. Son matrimonios preferentes.
5. Los hermanos del mismo padre y madre son tan hermanos como los hijos del mismo padre, pero de distinta madre; y son igualmente hermanos, en principio.
6. Los hijos de madre de distinto padre no son, en principio, verdaderos hermanos. Son afines y podrían, en teoría casarse entre sí, pero esto no ocurre porque la convivencia es un impedimento de hecho.
7. Los hermanos de clan, de fratría, los primos paralelos paternos, los del mismo padre pero de distinta madre, son hermanos; pero nunca llegan a tener la misma intimidad como los hermanos de la misma madre. La maternidad une más que la paternidad, a pesar del principio patrilineal. Los hijos de la misma madre son más unidos que los hijos del mismo padre. Hay, entonces, una contradicción entre el principio patrilineal y la fuerza *natural* de ser de la misma madre.
8. Los hijos de la hermana de la madre son paralelos, entonces deberían ser considerados hermanos, pero como la hermana de la madre vive en otra comunidad y sus hijos son de otro clan y fratría, entonces estos primos son extraños entre sí y el matrimonio es posible. En cambio, los hijos del hermano del padre sí son hermanos, crecen juntos y no se pueden casar entre sí.
9. Como la comunidad hermana, no es correcto que la niña que creció en un clan que no es el suyo se case en la comunidad de adopción.
10. La hermandad ceremonial también puede causar restricción matrimonial.

### 15.3. La hermandad y sus términos

1. Los términos para decir hermano, a partir de un ego masculino son: «hermano de padre y todos los hermanos del clan del padre», «mi propia hermana mayor de linaje», «mi propio hermano mayor de linaje», «mi propia hermana menor de linaje», «mi propio hermano menor de linaje», «mi

hermano mayor de clan, de fraternía, de linaje pero tan solo el que es primo paralelo e hijo de la hermana de la madre», «mi hermana mayor de clan, de fraternía, pero solo la que es hija de la hermana de la madre».

2. La terminología registra esas diferencias de hermandad (de fraternía, de clan, de linaje, de padre). No señala diferencias entre hermanos de madres distintas. Estas discriminaciones se acompañan de con una distinción general en los términos de parentesco: señala sexo y edad relativa de quien o a quien se habla.
3. El discriminar entre diferentes grados de proximidad en cuanto a la hermandad (hermano de fraternía, de clan, etc.) no es un rasgo propiamente draviniano, sino más bien hawayano. El criterio de edad tampoco es un rasgo típico draviniano.
4. Señalar el sexo de quien se habla o refiere sí es un rasgo draviniano.
5. Discriminar entre hermanos, y en general entre los parientes, paralelos y cruzados, el que los unos sean consanguíneos y los otros afines, son rasgos típicos de dravinianos.

#### 15.4. Las relaciones entre hermanos del mismo sexo

1. Los hermanos hombres representan la cohesión y la permanencia del grupo y de la comunidad, pues la sociedad es patrilineal y patrilocal. Deben de ser unidos y cooperar entre sí. Desde pequeños forman un núcleo autónomo dentro de la pandilla. La pandilla es la expresión misma de la hermandad de comunidad y está centrada en los *hermanos* hombres.
2. Las hermanas no forman un grupo autónomo pandillero; la patrilocalidad las dispersará.

#### 15.5. El hermano y su hermana

1. La relación entre dos hermanos de sexo opuesto es percibida por los cubeos como análoga a la conyugal.
2. Es un vínculo de afecto y de cooperación.
3. La cooperación se da cuando son jóvenes y solteros; y más tarde, cuando el hermano vela por el bienestar de su hermana que está casada en otro pueblo.
4. La ayuda mutua de los jóvenes hermanos es más evidente cuando el muchacho tiene una hermana *asignada*. Es decir, que todos reconocen que tienen una relación especial. Son relaciones de estrecho afecto y se exteriorizan más abiertamente que entre los esposos. Los jóvenes dicen: «Ella pertenece a fulano», por decir que son dos hermanos asignados.

5. La relación, sobre todo en el caso de una hermana asignada, prefigura y prepara el matrimonio: ambos necesitan tomar una cierta independencia material, actuar casi como adultos. Como la complementación en la producción es un rasgo de la vida adulta, ambos jóvenes realizan labores que se complementan, el uno proporciona al otro lo que un adulto necesita:
  - a. El hermano le ofrece a ella lo que pesca; ella, lo que recolecta.
  - b. El muchacho le prepara una chacra.
  - c. Ella prepara faríña, la vende y con eso compra anzuelos y adornos para él.
  - d. Cuando el joven regresa de viaje siempre trae algo especial para su hermana.
  - e. Si el muchacho decide actuar como adulto y ser uno de los anfitriones en una reunión de trago, su hermana le preparará el masato para sus invitados.
  - f. No comen solos en torno a un fogón compartiendo los alimentos, eso solo lo hacen los esposos. Como son solteros comen en el hogar de sus padres.
6. La relación afectiva entre dos hermanos asignados antecede y prepara la vida conyugal: andan juntos, son confidentes, se abrazan, exploran sus cuerpos, se acarician; pero sin llegar a la consumación de la relación carnal.
7. El hermano se preocupa por el futuro matrimonial de su hermana asignada. Escoge a un amigo y le habla de las bondades de su hermana. Hasta puede proponerle que tenga algún contacto físico con ella. Pero las jóvenes son muy voluntariosas al respecto, y son ellas las que toman la última decisión. En todo caso, los hermanos son confidentes, el hermano conoce sus gustos e inclinaciones, así que difícilmente se equivocará de elección ni será impositivo.
8. Los cubeo afirman que la relación de hermanos asignados es buena para el matrimonio de ambos. Esto se debe a que el intercambio ideal es restringido: dos grupos de hermanos, de distinto clan intercambian mujeres. En ese contexto, a la par que el hermano busca un buen esposo para ella, él traerá una buena nuera que reemplace a la hija y hermana. El intercambio puede ser negociado por el hermano y el amigo como un solo asunto: una hermana por una esposa; una hija por una nuera. Es un negocio que entraña riesgos y complicaciones: uno de los matrimonios puede diferirse y al final, no llevarse a cabo, o fracasar. Esto puede acarrear resentimientos y crisis, por ejemplo, suscitar este comentario: «Ellos se llevaron a nuestra hija, a mi hermana, y no nos han dado nada, ni nuera, ni esposa». El hermano está pendiente de que

los compromisos se cumplan: si se entera de que su nuevo cuñado trata mal a su esposa, podrá tomar represalias con la hermana de aquel que ahora es su esposa; si la novia abandona a su esposo, la hermana de este también puede tomar represalias. La relación de hermanos no termina con los primeros tiempos del matrimonio. Siempre el hermano se preocupa por el bienestar de su hermana distante, además, ambos desearían que sus hijos se casarán entre sí, sería la culminación de su amor fraterno.

9. Desde el punto de vista global, la fratría y el clan ven en la relación de los hermanos asignados una garantía para que se cumpla un intercambio equilibrado: la comunidad pierde una joven, pero espera ganar otra.
10. Las relaciones entre hermanos y, en especial, entre hermano y hermana, así como el matrimonio entre primos cruzados, tiene un sustento ideológico: los fundadores del clan fueron una pareja de hermanos que eran esposos. No obstante, su descendencia no puede ser endógama; es decir, nadie puede hacer lo que sus dos ancestros hicieron: casarse con su propia hermana. Dos hermanos de distinto sexo no pueden culminar la relación de intimidad que tienen entre ellos; pero esta relación les facilita sus respectivos matrimonios. Luego sus hijos podrán hacer lo que ellos no pueden: casarse. El estrecho vínculo entre dos hermanos de sexo opuesto recuerda el origen del grupo, su cohesión y el necesario sacrificio de la primera intimidad por la renovación de la vida.



## TEMA 16

### PADRES E HIJOS

#### SUMARIO

Sobre las diferentes maneras de ser hijo. Los padres y los patrones de crianza.<sup>19</sup>

#### 16.1. Sobre las diferentes maneras de ser hijo

1. Cada padre quiere y se interesa ante todo por su hijo de sangre. El adoptivo no es bien querido. El hijo de padre no suele ser bien aceptado por la madrastra. La hija adoptiva es la más problemática, pues las madres prefieren a los hijos varones y tratan a sus propias hijas con mayor rigor.
2. Los hijos de la misma madre son más unidos que los del mismo padre. Esto, como dijimos, contradice la tradición patrilineal:
  - a. A veces los hermanos de madre forman un frente común del que excluyen a los hermanos de padre.
  - b. Un padre espera que todos sus hijos se pongan de su lado y no en el de la madre, pues ella pertenece a un clan extraño al de ellos. Sin embargo, esto no ocurre así: los hijos son muy apegados a su madre y la madre quiere más a sus propios hijos que a los de su marido.
3. Los términos de parentesco no discriminan entre hermanos de padre o de madre. Más bien, es en la práctica social y en las actitudes donde se muestran las diferencias. Cabe anotar que la mujer emplea el mismo término para dirigirse a su marido y a los hijos de él.

<sup>19</sup>. Ideas tomadas de notas de campo del autor y de GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, 1968.

4. Esta contradicción entre la teoría y la práctica entre hermanos de distinta madre, no es frecuente, pues son pocos los que llegan a casarse dos veces o a tener dos mujeres al mismo tiempo.
5. No obstante, el jefe sí suele tener dos mujeres y, por lo tanto, hijos de distinta madre. Entonces, la diferencia entre los hijos de distinta madre suele ser importante. Entre ellos puede haber una cierta rivalidad y competencia por emular al padre y sucederle en la jefatura, ya que los hijos del jefe son los mejores candidatos. La madre querrá que uno de sus propios hijos sea el futuro jefe. Estas rivalidades y favoritismos son fuente de discordia y origen de divisiones, en el clan y la comunidad. Eso ocurre en el centro y símbolo mismo de la unidad, el hogar del jefe. Entonces los hombres cubeo dirán: «Las mujeres tienen la culpa, por ellas nuestro clan peligra. Son unas apasionadas».

### 16.2. Los padres y los patrones de crianza

1. Los padres son permisivos con los hijos. No los castigan nunca, no les pegan ni les gritan. Para el gusto nuestro, son demasiado permisivos, sobre todo con los hijos varones.
2. Las únicas palizas son las rituales, en los ritos de iniciación masculina; mientras que los únicos rigores de la niña son las penas rituales de la primera menstruación. Si hay algún castigo será un reproche o un rostro serio.
3. El padre juega y acaricia a los pequeños. Se hace acompañar de algún hijo niño en sus labores. No le exige trabajo, pero el chico tratará de serle útil. El padre tiende a ser sencillo, pero solemne. A veces, hace demostraciones de afecto hacia alguno de los mayores: habla bien de él, se preocupa. Trata a las hijas con discreción y afecto, pero parece interesarse más por los varones. Sin embargo, tiene una pena que apenas sabe disimular: un día su hija se marchará para siempre.
4. La madre prefiere a sus hijos varones. Les deja que jueguen libremente en la pandilla. Con las hijas es algo severa: les pide que la ayuden y así no tienen tanto tiempo como los muchachos para pasarla en la pandilla. Ahora bien, nunca hemos sabido que una madre castigue o grite a su hija. La madre juega con sus pequeños de pecho y los que empiezan a caminar, aunque es el padre quien juega más con ellos.
5. Los niños, en especial los varones, no pasan todo el tiempo con los padres. Tienen un patrón desagregado de los adultos. Su mundo es la pandilla, la gente de su generación.
6. La pandilla es autónoma frente a los adultos. Está compuesta de niños entre la edad que pueden caminar y alejarse de los padres hasta que se casan. La pandilla casi siempre está en acción, jugando o nadando

en el río; siempre hay más muchachos que chicas. Ellas, las que tienen edad de ayudar, se escapan un rato de sus labores y juegan como los demás.

7. La pandilla es un espacio donde se socializan los chicos y aprenden a ser solidarios con los hermanos de la comunidad.

### **16.3. Conclusiones**

La pedagogía cubeo consiste en ser permisivos con los niños, sobre todo con los niños varones, y en darles autonomía para que se socialicen en la pandilla. La emulación y el cariño son los principales recursos educativos de los padres, no así el castigo.



## TEMA 17

### SEXO Y MATRIMONIO

#### SUMARIO

La sexualidad prematrimonial, matrimonial y clandestina.<sup>20</sup>

1. Las reglas de exogamia frática tienen como consecuencia que los jóvenes tengan escasas posibilidades de tener relaciones sexuales antes del matrimonio. Las raras ocasiones propicias son las visitas para las reuniones de trago con los clanes amigos y los viajes.
2. Los jóvenes compensan esa limitación con actividades más o menos clandestinas: juegos incestuosos, juegos homosexuales, los que tienen un carácter relativamente público; y la masturbación.
3. La comunidad ve bien la tierna relación entre un hermano y su hermana. Por ejemplo que anden de la mano, que el uno manifieste preocupación y solicitud por el otro. Un informante dijo que no era malo que dos hermanos se acariciaran en privado hasta *el final*, que lo malo y grave es la penetración. Los verdaderos incestuosos pueden ser matados, y sus almas se convertirán, según los nativos, en insectos, en animales repugnantes.
4. Es común que los muchachos jueguen a las parejas (entre hermano y hermana, entre dos amigos hombres). Se pasean como tales. El uno pinta el rostro y las piernas del otro. Los jóvenes hacen comentarios sobre el asunto, pero los adultos no prestan atención, solo los amonestan si los encuentran en un escondite haciendo algo que se parece a lo que hacen los esposos.
5. Hemos visto cómo las chicas suelen pintarse y acariciarse los pezones mutuamente.

<sup>20</sup> Ideas tomadas de notas de campo del autor y de GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, 1968.

6. En general, los amazónicos, gustan del contacto corporal como una forma difusa de homosexualidad y de incesto, moderado y más o menos inconsciente.
7. Tenemos la impresión de que la verdadera homosexualidad —unas relaciones prolongadas y carnales— es excepcional; el verdadero incesto, también. Nunca hemos sabido de casos concretos, solo de chismes antiguos o de relatos de otros pueblos.
8. Los tucano dicen que las mujeres son voluptuosas. Piensan que los deseos carnales de las mujeres acarrearán desorden y discordia familiares; que ellas son las que toman la iniciativa en toda nueva relación, la matrimonial y la licenciosa; y que con la edad se vuelven más atrevidas. Consideran que las *menopáusicas* son terribles. Afirman que incitan a los hombres diciéndoles: «Denos más placer que a las chicas, pues tenemos más apetito que ellas». Los hombres dicen que las mujeres son culpables del adulterio es por culpa de las mujeres. No conocemos el punto de vista femenino al respecto.
9. La mujer casada manifiesta su deseo palpando o rozando el sexo de su marido, o tomando las manos de su esposo y llevándolas a sus entrepiernas. Los hombres dicen que una mujer realmente moderada evita las incitaciones directas.
10. El lagarto o el caimán representan la lujuria y el apetito masculinos. Al respecto hay un relato:

La esposa del héroe Kuwai estaba durmiendo en su hamaca. Kuwai envió al caimán —que entonces era un hombre de aspecto y de temperamento ardiente— a que trajese el fuego de la casa donde dormía su mujer.

El caimán, en lugar de coger el fuego, se abalanzó sobre la bella durmiente. Ella se despertó con hambre y devoró lo primero que encontró: el pecho, el vientre y el miembro viril de su atacante.

Cuando Kuwai vio en el estado en que regresaba el hombre caimán, comprendió todo. Lo remendó y luego lo arrojó al río. Lo maldijo: «Como la mujer te ha comido, siempre serás comido».

(Resumen tomado de GOLDMAN, Irving. *Los cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. México, 1968)

Este relato ilustra la actitud más bien activa de la sexualidad femenina: ellas devoran el ardor masculino.

11. Se dice que el vello pubiano de las mujeres crece en la medida que hacen el amor. Dada su reputación de ardientes, ellas se depilan el vello pubiano, quizá para no evidenciar su apetito y experiencia. Las viejas suelen descuidar esta marca de pudor, no se depilan. Dicen a un varón que le gusta: «Ven a fumar mi pelo pubiano. Toma los vellos y hazte un cigarro».

## TEMA 18

### RELACIONES INTERPERSONALES

#### SUMARIO

Relatos y testimonios. Las penas de un joven marido. El parentesco, la médula de la sociedad amazónica.

#### 18.1. Relatos y testimonios

##### Las penas de un joven marido

Un muchacho quería a un amigo como si fuese su hermano. Por eso, le dijo: «Wepiu, amigo, te ofrezco mi hermana, ven a vivir con nosotros». En lugar de alegrarse, Wepiu se puso triste: «¿Por qué te pones así, amigo?» «¡No!, ¿por qué habría de darme pena lo que me propones?». Mintió Wepiu.

Cuando llegaron a casa del amigo, este lo presentó a su padre: «He traído a mi amigo, que quiero como a mi propio hermano, a Wepiu, para que sea marido de mi hermana, tu hija; para que sea tu yerno y mi cuñado». El padre aceptó complacido.

Wepiu era fino y de cabellos largos. Ese día recortó un poco sus cabellos para ponerlos de adorno en su cintura; porque ese ornamento es varonil.

Cuando los otros pretendientes de la joven se enteraron de que ya la habían entregado, hablaron con rencor: «Esa mujer era para mí. A quien la haya tomado, le daré una paliza o lo mato». Pero cuando supieron que era Wepiu, no se dignaron a pelear con ese jovencuelo. La gente se reía de Wepiu: «¡Es un efebo y su rostro, delicado como de mujer!». Pero Wepiu no hacía caso de las burlas.

Llegó el día en que los hombres se dispusieron a ir de caza, prepararon las saetas y el veneno. Le hacían bromas a Wepiu: «¿Cómo piensas cazar? ¿Qué le darás a tu esposa? Si quieres, te regalamos las tripas de los monos que cazamos para que comas con ella. Si quieres, puedes vivir como mujer, sin cazar».

Eso le decían mientras él estaba tumbado en su cama. Miraba que a lo lejos su esposa trabajaba el huerto. Entonces ella encontró una cerbatana que, por estropeada e inservible, la habían tirado, por ahí, en el huerto. La mujer la trajo y se la mostró a su joven marido: «Mira lo que han botado en el huerto». Wepiu la examinó y la reparó como pudo. Viendo eso, los demás hombres rieron: «Oye Wepiu, eso no es una cerbatana, es un carrizo viejo». Wepiu dijo a su mujer: «Se burlan de mí. Si yo estuviese en mi casa no pasaría estas vergüenzas. Allá yo tengo mi cerbatana». Pero tuvo que conformarse con la que ahora había arreglado. Su mujer preparó cerveza y yuca asada para el camino. Al día siguiente partieron. Los hombres abrían el camino; atrás, al último, iba Wepiu seguido de su mujer y acompañado por su cuñado y suegro, que no se burlaban de él. En el camino, los cazadores seguían mofándose: «Wepiu va tras nosotros, como las mujeres». Hasta que encontraron unos cotomonos. Estaban en la copa de los árboles más altos. No podrían cazarlos, por eso siguieron de largo. Pero Wepiu se quedó. Estudió el terreno, apartó las ramas. Su cuñado le advirtió: «Es inútil, esos monos están demasiado arriba, ¿para qué vas a disparar?» Su suegro agregó: «No vale la pena». Wepiu siguió observando, hasta que disparó y dio en plena garganta a un cotomono, que cayó a sus pies. Luego disparó y cayó otro. Así mataba como si tuviese escopeta y no una vieja cerbatana. Fueron tantos los monos, que su mujer, suegro y cuñado tuvieron que ayudarlo a cargar las piezas. Cuando llegaron al punto de encuentro para dormir, hallaron que los demás hombres no habían cazado nada. Fue grande su asombro cuando el suegro les dijo que era su yerno quien había cazado todo. Como los demás no habían cazado nada, Wepiu les regaló las tripas para que pudiesen comer algo. Y es que Wepiu conocía los cantos para atraer a las presas y cantos para que otros no encontraran nada. Al día siguiente, cazó sahinós y les regaló uno a cada uno. Entonces, todos lo apreciaron y fueron amigos de él. Wepiu creció y fue un hombre respetado. (Esta es una versión nuestra realizada a partir de GARCÍA-RENDUELES, Chumap L. *Duik Múnn...*, universo mítico de los aguaruna, Lima: CAAPP, 1979. t. 2, pp. 703-704.)

## 18.2. Comentarios

1. Los jíbaros son matrilocales. El joven marido tendrá una dura tarea para ser bien aceptado por los de la casa de su mujer. Este relato describe algunas de esas peripecias.
2. El proceso de aceptación está en relación directa con el de madurez del novio, que de adolescente deviene en hombre (empieza con aprehensión, con un aspecto femenino, luego se recorta el cabello y pone ador-

nos viriles a su cintura; finalmente se muestra como un buen cazador y generoso en el reparto de las presas). Ante todas las burlas se muestra paciente y resignado. Solo devuelve la burla cuando, al comienzo les reparte las tripas de los monos cazados por él.

3. La narración presenta un grupo familiar: está el padre-suegro, el hermano-cuñado, la hermana-esposa, el novio; pero, además, hay otros hombres, algunos de los cuales fueron pretendientes de la novia. Normalmente, la casa jíbara está compuesta por un jefe de familia y sus hijas casadas. Eventualmente, también por algún pretendiente. En todo caso, lo que suele ocurrir es que un novio debe enfrentarse y ganar la confianza de los hombres de la casa (el suegro, los cuñados; y si hubiese un pretendiente previo, pues deberá resolver el problema).
4. En el relato, el hermano de la futura esposa es quien toma la iniciativa para el matrimonio. Que dos amigos intercambien hermanas, facilita la unión: el novio verá en ese cuñado un aliado, sobre todo en los primeros y difíciles tiempos. El suegro tiene buena disposición con Wepiu. En la práctica social, esto puede ocurrir, pero también lo contrario. Los relatos presentan y comentan esas diferencias. En la historia de Wepiu, el novio tiene suerte: su mejor amigo lo convierte en cuñado, su suegro es como un segundo padre, y su novia lo apoya. Esta es la situación ideal: dos buenos amigos intercambian hermanas (que pueden ser reales o primas paralelas, es decir, las hijas de la tía materna); así, uno vivirá en la casa del otro, cuidará a su hermana, tías y cooperará con su padre. Un suegro ha de mantener la concordia en su hogar, compuesta por sus mujeres, hijas y esposos de estas, sin contar los niños y solteros. Es una tarea que requiere de tacto y paciencia: los con cuñados no siempre son primos paralelos o hermanos entre sí, suelen provenir de lugares diferentes; por eso pueden surgir rivalidades entre ellos. En la medida que el suegro pierda a sus yernos, que se marchen con sus esposas, su hogar se debilita y desintegra. El suegro, en principio, tiene, pues, sumo interés en entenderse con sus yernos y que estos se tengan mutua tolerancia. Mas al final, todo hogar se dispersa: el suegro muere, o los yernos se van marchando conforme sus propios hogares se afianzan.
5. En este sistema de parentesco, son los lazos de alianza los esenciales, tanto o más que los de filiación. Un punto crítico es la convivencia entre con cuñados, la integración del novio en ese grupo. La historia de Wepiu es un comentario sobre el asunto.
6. Entre este relato jíbaro y uno antiguo, andino, de Huarochirí, encontramos una coincidencia al respecto. Huatyacuri es un joven, y como tal, pobre. Al ser aceptado como yerno y marido, sus con cuñados lo rechazan y el relato se explaya describiendo la manera cómo Huatyacuri logra imponerse a estos.



## TEMA 19

# ASPECTOS RELIGIOSOS

### SUMARIO

Características generales de la religiosidad tradicional de los pueblos amazónicos.

#### 19.1. Características generales

1. La cosmovisión indígena parece paradójica al etnógrafo: concibe una multiplicidad de mundos y una unidad cósmica. Mundos paralelos, intercambiables, opuestos, superpuestos: el país de los muertos, la sociedad de los saínos, la de los peces, de las sirenas, el pueblo de los dobles de los humanos, el de los ancestros y de los héroes. Todos esos círculos forman parte del árbol cósmico.
2. No hay una tajante distinción —como en el Occidente— entre seres espirituales y aspectos materiales.
3. No existe la noción de la creación a partir de la nada. Siempre es sobre un mundo preexistente (a no ser el caso de los tupí-guaraníes; pero es un caso dudoso debido a la profunda influencia católica).
4. La separación entre la vida y la muerte no es radical.
5. Creen en una multiplicidad de seres más o menos protectores y otros, francamente maléficos.
6. Los seres más protectores y actuantes de los hombres son los antepasados. No obstante, los familiares recientemente muertos, si no son vengados (pues raras veces aceptan que una muerte se debe a causas naturales), molestan, asustan y atacan.
7. No hay un verdadero culto a los espíritus. A los ancestros se les habla con respeto y se les convoca. Más que culto, lo que hay es una actitud *comercial*: «Te doy esto si tu me das tal cosa».
8. Además de los antepasados, los espíritus de los animales son importantes. Cada animal tiene su *madre* o *padre* y todos tienen uno: *el*

*padre o la madre de todos los animales.* El chamán, el cazador, tiene que *negociar* con esos *padres* para poder cazar y no ser víctima de una venganza.

9. No hay culto; pero, en cambio, los ritos del ciclo vital son bastante elaborados.
10. La tradición oral, las historias de los ancestros, de las creaciones primordiales, los relatos etiológicos, los épicos y morales, están presentes en la vida cotidiana y ritual. Esta mítica también ocupa un lugar importante en la vida de los pueblos amazónicos.
11. En la vida cotidiana así como en los ritos y ceremonias, notamos una gran preocupación ritual: las purificaciones, las prohibiciones, las evitaciones y las abstinencias son constantes. Tienen una finalidad mágica, chámánica, religiosa (para no enojar tal ancestro, a tal divinidad, para obedecer un precepto dejado por uno de ellos).
12. El sentimiento religioso básico no es de confianza sino de temor a las agresiones de los espíritus enemigos, competitivos, o al enojo de un ancestro. El chamanismo es ante todo un sistema de defensa contra esas agresiones.
13. Se podría decir que no hay religión en el sentido nuestro ya que carecen de un sistema de culto sacerdotal, de sacrificios, de un panteón bien establecido. Sin embargo, hay una religiosidad. Ella se expresa a través del chamanismo y se confunde con el orden social. Se puede decir que los ideales y la moral sociales son su religión.
14. Podemos encontrar la distinción entre sagrado y profano, pero no es tan tajante como entre nosotros. El etnógrafo puede observar que para el indígena su pueblo es sagrado con respecto al monte (el pueblo reproduce el orden dado por los antepasados); que el río lo es con relación a la chacra (el río es el lugar de origen de los grupos exogámicos); que la parte masculina del pueblo lo es con relación a la femenina (porque la primera es el centro de las ceremonias de carácter más social y, entonces, religioso). Las flautas tienen las voces de los antepasados y son tabú para las mujeres; por eso, podemos decir que son sagradas. En general, todas las cosas, animales y plantas están cargados de fuerzas misteriosas, de espíritus. Así, se puede decir que todo, y entonces, nada, es sagrado o profano. Esta distinción no es, pues, siempre funcional para el estudio de los pueblos amazónicos.

## 19.2. Conclusiones

No podemos hablar de religión tal como la entendemos en nuestra tradición: una separación entre lo sagrado y lo profano, un culto con participación de sacerdotes, un panteón definido, una iglesia y una sociedad

distinguibiles. Sin embargo, hay una religiosidad: una espiritualidad, ritos, historias fundadoras, explicaciones trascendentales, una moral y una ética que en ella se fundan.

### **BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA**

En la bibliografía general, la correspondiente a los intercambios étnicos, ritos, cosmología, mitos y chamanismo.



## TEMA 20

### EL CHAMANISMO

#### SUMARIO

El chamanismo, la cosmovisión y la antropología indígena. El papel del chamán. Chamanes y especialidades. Las técnicas.

#### 20.1. El chamanismo, la cosmovisión y la antropología indígena

1. El chamán actúa en un mundo múltiple, compuesto como de espejos y de planos encontrados e interdependientes.
2. El pueblo de los animales, el mundo del Sol, el de la Luna, los diversos horizontes superiores e inferiores, la barca de los muertos no son espacios estancos. En ese mundo de los chamanes se piensa, por ejemplo, que tales hombres fueron antes guacamayos; otros serán tucanes; estos monos eran hombres de tal pueblo; el enemigo es un zorro; el antepasado, un tigre; y uno mismo no siempre es humano.
3. Estos mundos múltiples tienen complejas relaciones entre sí, por ejemplo: estos hombrecillos amarillos del subsuelo serán los hombres del futuro; unos se enamoran de los otros, se atacan, se mandan enfermedades; los hombres cazan individuos de otros mundos porque necesitan su carne, etc.
4. El hombre mismo, el individuo, es como el mundo. Está compuesto de una multiplicidad de aspectos materiales, espirituales, visibles e invisibles. Su unidad es frágil y pasajera.
5. Los accidentes, las pasiones, así como las enfermedades, son consideradas las agresiones de esos otros mundos.
6. Los seres de otros mundos son materiales, aunque también se les concibe como espíritus. De manera similar a lo que ocurre en cada pueblo o clan que tiene sus antepasados, sus *padres* protectores, no es tal hierba la que cura, sino la *madre* de la hierba, ya que cada planta o animal tiene un *padre* o una *madre* que protege lo suyo.

7. Esta multiplicidad también suele ser descrita por los amazónicos como una unidad, por ejemplo, el cosmos es un árbol. Cada rama es un mundo con su gente. En la copa viven los seres más benéficos para el hombre; en la cima, los que fueron más poderosos, pero que ahora no intervienen, son ociosos. En cada raíz hay toda una sociedad con sus pueblos, animales, cielo. El chamán trepa por el tronco, se comunica con esos mundos, lleva a los muertos a su pueblo, salva la sombra raptada de un hombre. El cosmos también es una esfera donde las estrellas, algunos espíritus y el mismo chamán circulan por la bóveda celeste y la subterránea.

### **20.2. El papel del chamán: relaciona los mundos**

1. El chamán relaciona al hombre con los medio humanos y los auténticos, con los animales y los espíritus.
2. Remedia las agresiones de unos contra otros; preserva al hombre de las agresiones.
3. Evita los daños de otros chamanes, sean animales, plantas o pueblos enemigos. Porque cada cual tiene sus propios chamanes.
4. El chamán trata con los *padres* y con los chamanes de otros mundos.
5. Prevé los sufrimientos, los males y los cura; es un médico y un consejero.
6. Conduce a los muertos a su morada.
7. Se transforma o toma la forma de un animal, un ancestro animal, uno que ataque al enemigo o que rompa las reglas sociales.

### **20.3. Los chamanes: grados y especialidades**

1. No siempre el chamán es una figura única. Los papeles pueden ser asumidos por dos o más personajes: uno que conduce a los muertos, otro que cura, etc.
2. En principio, todo hombre adulto es un chamán, aunque sea en grado modesto. El adulto ha de ser capaz de interpretar sus sueños nocturnos y los provocados por los narcóticos. Puede transformarse en un animal o encontrar a un antepasado que lo asista. Lo hace mediante los sueños y siguiendo ciertos ritos (abstinencia, aislamiento, purificaciones...). Con otros recursos chamánicos, *negocia* su cacería con los *padres* de los animales involucrados. Tiene talismanes y conoce de remedios. La mujer también sabe de amuletos y de remedios, analiza sus sueños y las señales mágicas del monte. Al igual que el hombre, cuando se enferma toma narcóticos para que el chamán la ayude a encontrar la causa de su mal, aunque, en general, sus actividades de

corte chamánico son modestas en comparación con los hombres. En conclusión, se diría que la diferencia entre un hombre adulto promedio y un chamán es más bien de orden cuantitativo. El hombre común sabe más que la mujer, el chamán más que los demás.

#### 20.4. Las técnicas

1. Los medios para actuar como chamán, para entrar en contacto con otros mundos, son el éxtasis y los sueños. También el aislarse en ciertos lugares propicios.
2. El éxtasis se logra con la práctica de la abstinencia y continencia, con la ingesta de revulsivos, purgantes, con el aislamiento, con la danza y el canto, y sobre todo, con la absorción de ciertos narcóticos y estimulantes.
3. Las técnicas suponen un aprendizaje, una iniciación larga y dura, así como un autodomínio de las funciones orgánicas del cuerpo.
4. El empleo del narcótico, la comprensión de las visiones que provoca, requieren de un cierto entrenamiento y experiencia. Lo mismo, la interpretación de los sueños producidos normalmente. Pero, es más fácil ser un buen intérprete de los propios sueños que se tienen al despertar que de aquellos provocados por el éxtasis.
5. Los narcóticos más comunes son: la ayahuasca o yajé, un producto hervido de unas variedades de una liana (*banisteriosis caapi*); la cojoba o cochoba, un polvillo que se inhala como rapé, de las semillas del árbol *anadenaterea peregrina*; un hervido de una datura del género de las solanáceas. Entre los numerosos estimulantes que reconocen, los más conocidos son el tabaco y la coca.

#### BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

En la bibliografía general, véase la parte sobre el chamanismo.



## TEMA 21

### LA INICIACIÓN CHAMÁNICA

#### SUMARIO

Los recuerdos personales de una iniciación chamánica.

#### Un testimonio jíbaro

Admiraba a los chamanes, su canto y su poder. Quería saber si tenían saetas, esas armas misteriosas. Por ello y con tal fin, el maestro me sopló ayahuasca y ayuné tres días. Acostado bebí el soplo. El maestro sopló las saetas y por él las recibí estando yo tendido. Vertió zumo de tabaco sobre la cerveza de yuca filtrada, la más embriagante, fumó sobre ella[...]. Luego me la sopló e hizo beber y recibí entonces esa fuerza. Aturdido, sin atinar a nada, seguí tendido. Luego de varios días, no quedaba alimento alguno en mi vientre. Solo bebía el zumo y aspiraba el humo del tabaco. Aplacaba la sed con el zumo de tabaco. Y cuando la sed de mí se olvidaba, me echaba nuevamente. Así, recostado boca arriba, empezó a brotar, desde mi garganta, por mis labios, el líquido denso, la saliva, la matriz de las saetas... ¿Tanto he ayunado? No lo podía creer. Y esa saliva burbujeante, como la savia espesa de la palmera chonta, que de mis labios discurría, ¿era, entonces, la matriz de las saetas? Estaba perplejo. Más tarde los maestros me explicaron que esa saliva espumante fue la Madre misma del Agua. Bebí lo que el maestro me sopló; tan solo por conocer lo hice.

Había escuchado hablar de la matriz de las saetas de la Anaconda. Quise enamorar el arma de la Anaconda, poseerla. También supe de las saetas *suimiant* y su matriz, esas que dicen que por dentro son azuladas. «Con ellas he de estar, para que su resplandor esté en mí». Para eso, y con otro maestro, bebí ayahuasca, también el licor filtrado de la cerveza de yuca. En la embriaguez, tuve una hermosa visión: se aproximaba un infante que a mí se parecía como el hijo a su padre se asemeja. Era elegante, tenía un traje reluciente. Llegó cantando: «Yo

soy el espíritu de un chamán difunto». El espíritu del chamán muerto, como la Madre del Agua, puede presentarse como una araña que trepa por la ropa de un ser querido para anunciarle algo, para pedirle algo. Pero él vino a mí en forma humana, como un shuar, hijo de mi vida. Cantaba a las saetas. No bien en él me fijé que desapareció como la voz de la radio, porque continuamente cambian las visiones y los cantos, como en la radio al mover el dial. Y otro canto empezó [...].

(Versión nuestra, elaborada a partir de los textos correspondientes de PELLIZZARO Siro. *Uwishin. Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Quito: ABYA-YALA, 1978, pp. 27-88).

Así, en visiones sucesivas, el aspirante a chamán va seduciendo y poseyendo distintas saetas y talismanes y se familiariza con los espíritus y ancestros que le brindarán su poder.

### Comentarios

1. Este testimonio trata de algunos de los aspectos de la iniciación chamánica, que es larga y compleja. Consiste básicamente en adquirir conocimientos y poderes mediante la *visión* y el *enamoramiento* de las herramientas del chamán: saetas, talismanes, ver los espíritus y adquirir de ellos su protección y fortaleza. La seducción y el poseer son metáforas sexuales propias de las relaciones con lo desconocido y lo diferente.
2. La iniciación chamánica se distingue de la común, aquella por la que pasa todo joven, por ser más intensa y prolongada.
3. Aparte de la iniciación chamánica, de todo hombre y de aspirante a chamán, los jóvenes pasan por otro tipo iniciación, de corte más religioso, social y mágico. La primera transcurre en un mundo apartado, con el maestro y al margen del pueblo o de la casa de todos. La segunda, se lleva a cabo entre el patio y la casa, en la parte masculina, en la playa, en los alrededores del pueblo. Entonces, los hombres e iniciados ocupan el lugar central del poblado, asumen el papel sacro, y las mujeres, al margen, el de la humanidad profana, temerosa e ignorante frente a lo sagrado.

## **TEMA 22**

### **RITUALES**

### **INTRODUCCIÓN**

#### **SUMARIO**

El ritualismo amazónico occidental. Ritual, religión y sociedad. Tipos de ritos: chamánicos, de las actividades (caza, agricultura, pesca...), del ciclo vital.

#### **22.1. El ritualismo amazónico occidental**

La vida cotidiana parece estar marcada por el formalismo. Los hechos de la rutina, la comida, el dormir, el hacer el amor, el trabajo, están regulados por lo que podríamos calificar de ritualismo y etiqueta. Hay un escrúpulo por las maneras y una preocupación por los vínculos o repercusiones de los actos corrientes con el más allá y con el orden ideal del grupo social. Tienen un aire de naturalidad, y eso es lo que parecen querer dar como impresión; pero cada momento, cosa, hecho de la vida diaria, está relacionado con lo que nosotros llamamos la esfera de lo sagrado o de lo mágico. La comida sigue una etiqueta estricta, restricciones mágicas; en el comer se notan preocupaciones que podríamos llamar simbólicas o metafóricas (ofrecer un platillo puede ser mucho más que simplemente brindar un alimento; se invita a comer cuando lo que se quiere es una aventura amorosa; comer tal cosa puede revelar que uno no es un verdadero humano). Cuando un forastero toma los alimentos que se le ofrecen, se le observa: si gusta de lo picante más de lo debido, si no prueba tal cosa, muestra mucho o poco apetito, etc., cada actitud será juzgada discretamente y puede revelar su naturaleza de gente, de enemigo o animal, de espíritu con apariencia humana; pues solo los hombres auténticos comen como uno. Los esposos hacen el amor en la playa. Se lavan mutuamente. El agua que discurre por sus cuerpos, la de ese río, es la misma que fue surcada por la divinidad en cuya barca viajaban los hermanos-esposos, fundadores del clan del esposo; el agua contiene la fuerza fertilizadora de aquellos primeros ancestros.

Cuando la mujer menstrúa, el marido no ha de tocarla, tan solo mirarla de soslayo, porque ha sido tomada por la Luna, el gran cazador y celoso amante de todas las mujeres. Si alguien se enferma en la maloca: el forastero abandonará la gran casa, ya que su presencia puede atraer ciertas nefandas voluntades, casi tan extrañas como él. Si un joven ha regresado de su iniciación chamánica, cualquier ruido casero y vulgar podría ahuyentar las fuerzas que con tantas penas ha ganado. La llegada de una visita está rodeada de una multiplicidad de precauciones, actos que no responden a una mera etiqueta, sino a conjurar los riesgos y las amenazas que entraña el encuentro entre personas que de común no conviven: peligros de confusión entre la verdadera gente y de aquellos que parecen serlo, venganzas posibles, miedos ancestrales. No se siembra simplemente, ni se pesca, menos se caza: cada acción es el resultado de una invocación, de un negocio, entre las *madres* de los frutos que van a ser sembrados, del pez que va ser pescado, del ave que se ha de cazar. Todo acto compromete las criaturas de otras esferas, es una transacción entre mundos diferentes. La gacela que se flecha es una expersona, y viene de un mundo similar al nuestro, es una joven del mundo de los ciervos. Para cazar se debe de seducir a la presa como se enamora a la mujer que se desea. La presa es como la amiga que se conquista. Para cada presa y fruto, hay un talismán, un conjuro, una negociación, un diálogo con esos mundos paralelos a los del nativo. Todo animal, planta o río tiene su relato, y los hombres conocen sus gestos y voces, un saber necesario para comunicarse con ellos. Las acciones cotidianas tienen repercusiones cósmicas y, por tanto, suponen medidas rituales. Sin embargo, dan una impresión de naturalidad. Es un ritualismo profuso, pero que forma parte de lo cotidiano y es asumido, al parecer, de manera espontánea.

## 22.2. Ritual, religión y sociedad

Religión y sociedad, la distinción no se ajusta a la cultura amazónico-occidental. La sociedad del nativo, la auténtica humana, guarda estrechos lazos de comercio, de amenazas y de luchas con los mundos de los espíritus, de los antepasados, animales, enemigos, monstruos (seres que no se distinguen como en la tradición europea). Mantener las mejores y más provechosas relaciones con esos otros, así como cuidar el espacio humano auténtico, son tareas que los ritos han de atender: gestos, fiestas, conjuros, dietas y pócimas, viajes cósmicos, ataques y repliegues concretos o soñados. Si hay algo que se parece a la religión, eso sería la sociedad, este mundo, auténticamente humano, frente a los de otros. En esa cultura piensan de la siguiente manera: «Nosotros, los familiares de sangre y los parientes políticos, los de carne y hueso, con ancestros conocidos y espíri-

tus aliados, nosotros, los que nos conocemos y amamos, frente a los demás; tal es nuestra religión».

### **22.3. Tipos de rito**

Un rito de curación chamánica es también religioso en la medida que la enfermedad del individuo afecta a toda la sociedad. El rito que realiza un pescador para lograr una pesca de tal pez, sin represalias, no solo concierne a ese pescador, sino a toda su sociedad y a la del pez, a la de todos los peces y a la de los animales en general. Es una simple tarea con implicaciones cósmicas. Sin olvidar tal entramado, distingamos tipos de rito, aunque sea con fines meramente expositivos: los chamánicos, los del ciclo vital (matrimonio, nacimiento, iniciación, muerte), los de las actividades cotidianas (caza, pesca, horticultura), o extraordinarias (represalias, atentados, guerra y venganza). El chamán y su arte, las herramientas chamánicas que todo adulto emplea, están presentes en los demás ritos. Sin embargo, el chamán tiene sus campos preferidos: la curación y la muerte con sus funerales y tratamiento de los espíritus de muerto; también domina en una de las fases de la iniciación a la vida adulta, y su saber orienta los ritos que preceden las actividades, sean cotidianas o extraordinarias. En los temas siguientes presentamos algunos ejemplos de ritos.



## TEMA 23

### RITOS

### LA CURA CHAMÁNICA

#### SUMARIO

Un testimonio shuar. Los cantos que curan.

#### El testimonio de un shuar (jíbaro)

«El chamán es poderoso. No miente cuando en la embriaguez trae las saetas para nosotros, la gente verdadera. Con las saetas nos cura. Cuando alguien ha sido saeteado por un chamán enemigo y enferma, entonces nuestro médico se arma de saetas, de ellas se recubre. Embriagado de ayahuasca, sentado, lanza sus saetas que iluminan la de nuestro enemigo que las ha clavado al enfermo, que las envía a los nuestros. Al verlas, al ubicarlas, las absorbe y así las extrae de quien sufre y elimina el daño y el dolor. Cuando cura a un enfermo siente una inmensa alegría. Las saetas del chamán son de un azul luminoso, como la tinta. El espíritu del *suimiant*<sup>21</sup> también es azulado, pintadas como las saetas envenenadas para la caza. Contienen un veneno. El chamán debe absorber las saetas del cuerpo del enfermo, pero tendrá cuidado en no tragar o derramar el líquido porque entonces el chamán muere. Nosotros chupamos el maleficio, lo hacemos con las saetas correctas. Chupamos y botamos el maleficio, no nos vengamos. Al malvado que haya soplado un daño, podemos hacerle la guerra, lo capturamos y matamos; lo hacemos para que no vuelva atacar a los nuestros. No hay que perdonarlos, ni darles tregua. En cuanto a mí, yo me limito a chupar el maleficio del enfermo. También hay unas saetas muy poderosas que se llaman igual que esos renacuajos

<sup>21</sup> Un objeto como un colmillo de culebra; o una jeringuilla (según una nota de PELLIZZARO, en *Uwishin. Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*, p. 23).

verdes llamados *puránchum*. Si el brujo ha lanzado una de esas saetas *renacuajo verde*, al instante se paraliza el cuerpo de la víctima. Pero si el chamán le chupa la herida, le quita la parálisis. Si la flecha es muy maligna, el enfermo se pone grave; entonces se le hace beber un poco de ayahuasca; se le sopla el brebaje y así puede despegarse la saeta y ser absorbida. Sí, es necesario conocer al que hace daño, el chamán enemigo. Él nos envía el espíritu de la saeta. Dentro de máquinas de oro, con pintas y rayas, dentro de un aparato, así nos envía el espíritu de la saeta para que no podamos curar al enfermo, su víctima. Entonces, nosotros los chamanes, protegidos, sentados, abrimos una suerte de ventanilla, rompemos el hilo que une el aparato con el espíritu de la saeta al chamán enemigo; y el espíritu de la saeta regresa de donde vino para atacarnos. Yo soy maestro, muy poderoso».

(Resumen de un fragmento tomado de PELLIZZARO, Siro. *Uwishin: iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Quito: ABYA-YALA, 1978, vol. III, pp. 89 -96).

Como otros textos de esta colección, hay una versión indígena con una transcripción literal y una libre. Aun así, no siempre es fácil de comprender el texto para alguien que no conoce a fondo las culturas y lenguas amazónicas. Por ejemplo, no sabemos a qué se refiere el informante cuando en su lengua utiliza la expresión castellana *puras máquinas*. Nuestra versión es por eso problemática. Ahora bien, gracias a Pellizzaro, queda para el especialista el texto en lengua shuar.

Al parecer, el informante es un chamán. Sin embargo, a veces se refiere al chamán en tercera persona, y otras, en primera persona del plural. No sabemos si es un problema de traducción. De no ser así, insinuaría la presencia de un yo que fluctúa entre lo colectivo y lo personal.

Las saetas invisibles y el alucinógeno no son recursos frecuentes, tampoco son los únicos. La parafernalia chamánica es rica y variada: otros espíritus y brebajes, talismanes, cantos, hierbas, animales y fenómenos naturales auxilian al chamán en su lucha contra el mal.

Cabe remarcar que no son las saetas mismas, como tampoco son el alucinógeno en sí, las plantas y animales auxiliares los que materialmente actúan, sino el espíritu de cada uno de estos elementos. En verdad, el significado de la noción de *espíritu*, no es tal como lo entendemos en castellano.

### **Los cantos que curan en la cultura shuar**

Cada una de las partes de la cura tiene sus propios cantos: primero el dedicado a la ayahuasca, luego los de la cura misma y, finalmente, la despedida. De los numerosos cantos que se entonan en una cura y de los

tantos presentados por Pellizzaro, reproducimos uno o dos por cada momento de la sesión curativa:<sup>22</sup>

### 1. Un canto al alucinógeno ayahuasca

Yo, yo, yo  
 el poderoso  
 soplo a la ayahuasca.  
 Soplando embriago,  
 trémulas y ebrias,  
 a las lisas y luminosas saetas  
 a esas poderosas yo embriago.  
 En el trance supero a otros chamanes:  
 yo embriago sus visiones, cantos,  
 a los cantores poderosos embriago  
 yo, yo, yo  
 y ebrios los espíritus de las saetas  
 los visto de luz y los puedo ver  
 yo, el poderoso.

(Ob. cit., pp. 142-143)

### 2. Dos de los cantos que acompañan el soplo sobre el enfermo para ver y así dominar el maleficio

Yo, yo, yo  
 en el trance del ayahuasca  
 también soy poderoso  
 y absorbo el maleficio.  
 Yo, yo, el poderoso  
 mi espíritu Supay llega con estruendo  
 y dice:  
 «Mira el mal que te ha hecho el chamán enemigo».  
 Ustedes conocen el espíritu Supay,  
 aquel que, entrando en el cuerpo de la mujer, la enloquece,  
 el que sigue al río llamándome «Padre mío»

<sup>22</sup> La versión de los cantos que siguen la elaboramos a partir de los textos correspondientes de Pellizzaro. Para ello recurrimos tanto a la transcripción literal como a la libre de Pellizzaro, así como a algunas de sus notas y aclaraciones. Además de ser una pequeña selección, nuestra versión es menos confiable que las de ese autor, pero hemos querido hacerla más clara y fácil de leer. El especialista deberá prescindir de la nuestra y recurrir a la de PELLIZZARO, *Uwishin: iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Quito: ABYA-YALA, 1978, vol. III.

a mi espíritu Supay enamoro  
y seduciendo al potente,  
puedo enviarlo con mi aliento.

Sean fuertes, siempre fuertes  
los voy a examinar, sean valerosos  
cual espíritu de oscuro guerrero de tierras lejanas  
enhiesto grito y capturo el maleficio  
yo, yo, yo.

(Ob. cit., pp.144-145)

Yo, yo, yo,  
las flechas quichuas  
mi anaconda me las brinda  
la nocturna  
con estruendo me las trae  
las ordeno en fila  
y se tornan invencibles,  
las flechas-anaconda.

Doy a mi espíritu Supay el filtro de amor  
en fila, el perfume derramado  
al amor invita y con amor actúa  
subyuga, coge, domina el maleficio  
¡miren! ¡miren!, ¡ustedes también pueden ver!  
«¡Oh, padre mío!, he sometido al maleficio»  
así me dicen mis espíritus Supay  
«Los malvados lo han hecho, sin motivo,  
así son ellos» agregan los Supay.  
Yo soy irresistible.

(Ob.cit., pp.146-147)

### 3. Un canto para extraer el mal del cuerpo del enfermo

Llamo a los zarcillos  
a las flechas poderosas  
y ruidosos llegan  
pues yo, yo, soy el potente.  
Yo, yo, yo  
traigo las flechas de chamanes lejanos  
son de oro brillante las que hago venir.  
Con su estruendo se imponen a las saetas que hieren.  
Porque soy fuerte

embriago a los espíritus que me sirven.  
 A galope, sobre un caballo, como los colonos,  
 con la brida, a trote y a galope,  
 a ellos también embriago,  
 las acallo y a las malélicas las chupo  
 yo, yo, yo.

(Ob. cit., pp.189-191)

#### 4. Un canto para soplar y tranquilizar al enfermo

Yo, el fuerte, yo  
 Sunki, el espíritu del agua,  
 desde la puerta,  
 al enfermo hace llegar su frescura  
 acomodando su cuerpo  
 y le doy vigor  
 yo, yo, yo  
 la anaconda Sunki,  
 sin dolor y veloz,  
 así le pongo el cuerpo  
 al soplarle  
 yo, yo, yo  
 junto las malas flechas,  
 y las soplo  
 porque yo soy poderoso.

(Ob. cit., pp.27-272)

#### 5. Un canto al soplar a los alimentos

Yo soy poderoso:  
 el hijo del agua, Sunki, enfermó  
 porque al soplar su cuerpo  
 lo arreglo  
 soplando sus alimentos  
 borro sus males  
 yo doy frescura a su cuerpo  
 su cuerpo querido  
 al soplar lo fortalezco.  
 Yo, yo, yo  
 como hijo del lobo de las aguas  
 se alimenta de todo,  
 su cuerpo querido ya no está enfermo  
 mucho es lo que hago

cuando soplo y soplo  
 sacando y sacando su mal  
 al soplar pongo la felicidad en sus alimentos  
 al soplar entra la felicidad en sus entrañas  
 al soplar animo y alegre su cuerpo  
 yo, el poderoso,  
 como mi cuerpo fresco  
 el suyo también está  
 su sangre amada, alegre,  
 le doy la energía fresca  
 le hago recobrar el pensamiento  
 estoy soplando, soplo, soplo  
 yo, yo, yo

(Ob. cit., pp. 276-279)

### Comentarios

1. Los cantos acompañan la sesión. Son numerosos como larga es la operación curativa. Cada fase tiene los suyos. Estos son poderosos, convocan a los espíritus auxiliares del médico, actúan contra las armas enemigas, alientan al enfermo. El canto mismo es un arma.
2. Otros medios y actores que entran en acción gracias al canto: dos campos, el chamán, el narcótico ayahuasca, los espíritus auxiliares y las saetas amigas. Frente a ellos están el chamán enemigo, el que ha herido con sus saetas el cuerpo del amigo. En medio se ubica el cuerpo del enfermo. El chamán visualiza las saetas, las domina o *enamora*, las absorbe y expulsa. Chamán propio y *brujo* tienen similares armas. Gana el más poderoso.
3. El médico insiste sobre su poder, con él vencerá las armas enemigas porque las suyas son más potentes, porque él lo es.
4. El enfermo se debe sentir reconfortado, fortalecido, al tener al lado a un aliado que afirma y reafirma su poder sobre las invisibles armas enemigas. Esto tiene, sin duda, un valor terapéutico. El chamán anima al enfermo; le dice que su cuerpo es como el suyo propio; que deviene fresco como el espíritu de las aguas; que sus entrañas recobran la alegría; sus miembros, lozanía; que ahora comerá de todo, cual lobo de las aguas. La división del mundo entre aliados y enemigos, y el definir el mal que aqueja al enfermo como un capítulo de la lucha cósmica entre las fuerzas que acompañan a los verdaderos hombres y las que los acechan, también deben tener efectos terapéuticos. Cuenta también el valor que en ese sentido presentan el alucinógeno,

las dietas, los placebos, los brebajes y los talismanes que conlleva el tratamiento del mal. El valor no solo es terapéutico, sino también religioso, pues el sufrimiento individual es asumido, comprendido, como una manifestación del combate ético y sempiterno entre lo humano, el bien, el orden y la felicidad, por un lado y las oscuras fuerzas que atentan contra todo aquello que se ama, por otro. Es una individualidad que se hace colectiva; pues el individuo es el grupo, el de la humanidad auténtica apoyada por los espíritus aliados. Su mal es también como el que tuvo el hijo del espíritu de las aguas; el apetito recobrado, como el del lobo acuático.

5. Cantos, saetas mágicas, espíritus y absorción del maleficio son los medios o remedios principales descritos en esta cura.
6. Es notable la potencia que proclama tener el chamán. El chamán que relata su testimonio afirma ser más fuerte que el chamán enemigo y sus medios. Es una contienda en que se asegura que los miembros del grupo del chamán son los más fuertes y por eso han de ganar.



## **TEMA 24**

### **RITOS**

## **LA INICIACIÓN A LA VIDA ADULTA**

### **SUMARIO**

La iniciación masculina a la vida adulta. Iniciación general y chamanismo. Iniciación y ancestros. El rito del azotamiento. La iniciación femenina.<sup>23</sup>

#### **24.1. La iniciación masculina**

1. La iniciación masculina es la mejor descrita por los etnógrafos y, al parecer, la más compleja comparada con la femenina.
2. Suele haber dos tipos de iniciación: uno para alcanzar el saber chamánico que debe poseer todo adulto, y otro que tiene un carácter más social y religioso.

##### **24.1.1. Una muestra de iniciación chamánica**

1. Todo adulto debe tener unos conocimientos elementales de chamanismo. Cada uno es un pequeño chamán. El profesional de este arte es aquel que intensificó la práctica. Así pues, toda persona conoce un mínimo de encantamientos, sortilegios y ha de poder acceder a las revelaciones del alucinógeno. No siempre se tiene un especialista para que lo asista a uno en un determinado momento. Si alguien es atacado por una bestia o si un tapir trata de seducirlo, pues tendrá que recurrir a sus conocimientos, cuyas bases le fueron enseñadas en su iniciación chamánica. Un adulto tiene, pues, que haber viajado, aunque sea a uno de los mundos superiores, siquiera haber atisbado el follaje del gran árbol de universo.

<sup>23</sup> Ideas tomadas de GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, 1968 y de REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *El chamán y el jaguar*. Madrid: SXXI, 1978.

2. Los ritos de iniciación masculina son dirigidos por uno, a veces varios, chamanes.
3. Los iniciados constituyen un grupo de muchachos entre diez y quince años aproximadamente. Por eso no son frecuentes estos eventos.
4. Se afirma que durante la iniciación los jóvenes pueden menstruar si no siguen con cuidado el rito. En esa época, los muchachos son comparados con las chicas. Les llaman *gente de la menstruación*.
5. Cuando, además del chamán, hay adultos que apoyan el rito, se visten y ponen unas máscaras de corteza, estos son los *espíritus de la menstruación*.
6. El chamán y los espíritus de la menstruación son los que instruyen a los jóvenes sobre cómo debe ser un hombre y sobre el arte del chamanismo.
7. Por entonces, los muchachos no deben encontrarse ni ver mujer alguna. Las de su hogar se van a residir a otra parte, o los iniciados y sus maestros se instalan en alguna casa abandonada.
8. Los jóvenes se levantan antes del amanecer. El chamán les prepara unos revulsivos a base de una liana *papuvárida*. Beben hasta llenarse. Vomitan en el río y las manchas son interpretadas; así, cuando hay espuma es un buen augurio. Este acto también tiene una finalidad purificadora.
9. Se da otra purificación cuando bañándose en el río se ponen unas gotas nasales de ají fresco. A veces se las vuelven a aplicar en las noches.
10. Los jóvenes bañistas son azotados por los *espíritus de la menstruación*. Aún marcados y con ronchas, han de permanecer en la playa, serenos, de pie y sin mostrar dolor.
11. El resto del día la pasan recluidos en su casa, sin mujeres o en la cabaña abandonada. Salen para tañer sus flautas de pan, que es un instrumento para esa época de la vida. Beben almidón de yuca. Bajo la vigilancia de los iniciadores, pescan y recolectan frutas e insectos, eso es lo único que pueden ingerir. Al atardecer vuelven a dormir a la cabaña; lo hacen por una o dos horas, para luego recomenzar las sesiones purificadoras en el río. Esta rutina dura alrededor de un mes.
12. Durante ese periodo la *gente de la menstruación* aprende cantos, bailes y fórmulas de encantamiento, cosas que todo hombre conoce. Los ensalmos están dirigidos a un gran número de animales y plantas; son conjuros para que en adelante no les hagan daño y les sean benéficos. Son nóminas que constituyen verdaderas clases de botánica y zoología de nomenclatura indígena.
13. Durante unos días, y bajo la vigilancia del chamán, fuman tabaco y beben ayahuasca. En ese trance aprenden ensalmos, el chamán les habla de los peligros que corren de menstruar y de convertirse en mujeres.

14. Después de ese periodo de reclusión, retornan a casa, o las mujeres regresan; ellos lo hacen tocando las flautas, cuyo tañido es la voz de los ancestros, y así se pasean orgullosos por el patio.
15. Luego empieza otro periodo. Esta vez en sus hogares y con los suyos. Una joven impúber prepara los alimentos al iniciado. Él sigue una dieta menos severa que la del periodo anterior, no prueba carne de monte, ni come con ají. En verdad, no volverá a comer carne hasta que tenga mujer y él mismo cace. Durante todo un mes los jóvenes iniciados consumen diferentes tipos de narcóticos. El chamán les enseña a interpretar sus visiones, y así poder diagnosticar males comunes.
16. Una vez que ese periodo pasa, se prepara chicha (*cashiri*), entonces, los jóvenes estrenan sus coronas de plumas y tañen las flautas grandes de pan. Participan entonces, por primera vez y por entero, en una fiesta de bebida interclánica. A partir de entonces pueden tener relaciones sexuales y casarse.
17. La iniciación del que va a ser chamán empieza más tarde, cuando el candidato está casado y tiene hijos. Es básicamente similar a la común; pero más intensa, completa y prolongada.

#### 24.1.2. Un segundo tipo de iniciación masculina<sup>24</sup>

El culto a los antepasados no es complejo, tampoco integrado. Lo componen una serie de pequeños ritos, de invocaciones a los ancestros. Los ancestros asisten a los funerales y vienen a dar su poder a los jóvenes que se inician. El trato con los ancestros es una cuestión de hombres. Los ancestros también se muestran en el trance alucinatorio, cuando alguien se disfraza y toma su apariencia y cuando canta a través de las flautas y trompetas sagradas.

#### 24.1.3. Función del rito de iniciación

1. Mostrar a los jóvenes el lugar donde se esconden las flautas sagradas e iniciarlos en sus secretos.
2. Recibir el poder de las flautas y, a la vez, de sus ancestros.
3. Por último, tiene una función social doble:

Separar al muchacho del mundo materno y femenino e incorporarlo al de los hombres, al clan de su padre y del hermano de su padre;

<sup>24</sup> Ideas tomadas de GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, 1968.

Sacarlo de la inmadurez de la pandilla de amigos e introducirlo a la sociedad adulta.

4. Tiene un componente mágico: ayudar al iniciado a que crezca en estatura y en vigor, mediante unos azotes, y que adquiera resistencia, mediante la prueba de las hormigas.

#### 24.1.4. El rito del azotamiento: el aspecto más notable del ritual

Antes las mujeres eran las que tocaban las flautas y las trompetas ancestrales. Se las pasaban todo el tiempo tocándolas. Por eso el héroe cultural Kuwai se las quitó y se las dio a los hombres; les advirtió que no dejaran nunca que las mujeres las recuperasen.

Cuando empieza el tiempo de la maduración de la fruta del pifuayo los antepasados llegan para azotar a sus jóvenes descendientes, para que crezcan. Si por entonces la gente no baila, el pifuayo no madura. (La asociación entre muchachos y pifuayos podría deberse a que son los niños y muchachos los que recogen los pifuayos y otras frutas silvestres). Cuando los niños se aproximan a la adolescencia dicen que necesitan que *se les dé cuerpo* mediante el azotamiento. Un niño, luego, muchacho, suele pasar este rito durante algunos años. El primer azotamiento ocurre hacia los ocho años de edad, y continúa hasta que deja la pandilla de juego, hacia los quince. Cuando mozo y hombre, sigue recibiendo algunos azotes ceremoniales, pero él mismo lo busca; en cambio, al niño se le impone el rito.

Entre los iniciados estaban los mozos más admirados por los de la pandilla. Los iniciadores eran los padres y tíos. En la mañana dejaron la maloca; a los hombres se les veía risueños, a los muchachos, preocupados. Los adultos les dijeron que irían con ellos a recoger pifuayo; pero todos sabían que era para otra cosa. Además, de ordinario es una tarea de mujeres y niños. Los otros hombres de la maloca estaban de buen humor. Las mujeres parecían mostrar preocupación y hasta temor. Entre los novicios había un muchacho que no era del clan (en principio, el rito es para los que pertenecen al clan). Los instrumentos musicales, que son de los ancestros, estaban enterrados en algún lugar cercano de la maloca, río arriba. Allí estaban envueltos con unos adornos de plumas para la danza (a los ancestros les gusta bailar y que los vivos también lo hagan). Lo primero que hicieron fue buscar las trompetas «para que los antepasados nos acompañen mientras recogemos el pifuayo». Durante la mañana se escuchaba, por momentos, el tañido de las trompetas, ora lejos, ora cerca. En la tarde retornaron. Las mujeres que trabajaban en la orilla del río, hacían un alto en sus quehaceres para escuchar esa melodía grave y profunda. En eso, alguien disparó un cartucho: las mujeres corrieron a la maloca, apremián-

dose entre sí, riendo, excitadas. Luego, cada una partió a su refugio natural, su chacra. Mientras las mujeres fugaban a toda prisa, apareció la gran canoa medio hundida por el peso de los racimos de pifuayo. Los muchachos remaban. Los adultos tocaban los instrumentos, balanceándose al ritmo de la música. Descargaron los pifuayos en el varadero. Tomaron un baño y luego se acicalaron. Los adultos de dos en dos, seguidos por los chicos, marcharon por el acantilado y el patio. Los adultos, eran seis, iban tocando sus instrumentos, solemnes (pues con ellos estaban los antepasados, o los personificaban). Los muchachos parecían intimidados. Así, todo el grupo iba danzando en fila. Los *antepasados* descansaron en la banqueta al lado de la puerta masculina. Los demás hombres de la maloca no salieron a verlos, lo contrario habría sido descortés. Cuando los antepasados terminaron el descanso, los muchachos fueron a la playa a traer el pifuayo. Entonces, los antepasados, tocando sus instrumentos, dieron una vuelta, de derecha a izquierda, alrededor de la maloca. Luego descansaron en la puerta masculina. Un grupo de hombres de la maloca salió y tomó el relevo, tañendo y rodeando la maloca. Luego, fue otro grupo. Así, hasta que todos los hombres adultos hicieron lo mismo. Entonces aparecieron los muchachos, estaban en fila, cada uno con un paquete de pifuayo. Colocaron los racimos en el lugar de la danza (parecían ofrecer a los moradores de la casa, no a los ancestros, pues estos son dadores y no receptores). Luego, los que hacían de iniciadores y que representaban a los ancestros, invitaron a los siete muchachos a sentarse en la banca, el lugar de los invitados, al lado de la puerta de los hombres. Los iniciadores les brindaron masato, les ofrecieron cigarros, tal como se hace con los invitados adultos. Los jóvenes ayudaron a los adultos a trasladar por el corredor central el pifuayo al lado de las mujeres. Mientras esto ocurría y otros hombres tañían, uno de los iniciadores empezó a tejer rápidamente un látigo con unas ramas que crecen a las orillas del río. El azotamiento debía comenzar al atardecer. Por eso, el que preparaba el látigo demoró para acabarlo. Esto pareció aumentar la tensión de los siete muchachos. Cuando llegó el crepúsculo, los muchachos, de repente, saltaron de la banca y escaparon de la maloca. El que había preparado el látigo los llamó a grandes voces. Todos regresaron, menos uno, era el huérfano de padre y no pertenecía al clan de la maloca; y el tañer de las trompetas y la danza continuó hasta que fue noche cerrada. El que había preparado el látigo, dejó de bailar y empuñó a un muchacho y lo llevó frente a la puerta de los hombres: era un niño de ocho años, su propio hijo. Este señor era afable, pero esta vez condujo y trató a su hijo con dureza. Le ordenó que se quedara de pie, con las piernas juntas y las manos sobre la cabeza. El pequeño obedeció solemne. Su padre levantó el látigo y lo mantuvo

en alto esperando que los danzantes los rodearan tocando las trompetas ancestrales. Entonces, el padre insertó el látigo en un extremo de la trompeta y lo agitó para atraer los poderes de los antepasados; luego le propinó un latigazo. El niño chilló y corrió hacia la puerta. Su padre salió tras él y arrastrándolo lo trajo de vuelta. El latigazo había dejado una marca roja: era para darle vigor sexual (que se lo transmite el antepasado a través de la trompeta y del látigo). El tío paterno cogió una segunda trompeta y la pasó en círculos desde los pies hasta la cabeza del mismo niño, era para que creciera. El chico se había calmado. Su padre le ofreció masato; luego lo volvió a azotar, desde las pantorrillas hasta el abdomen; pero esta vez el niño controló el dolor. El padre volvió a ofrecerle masato. Luego el chico regresó al banco, con sus demás compañeros. El azotado estaba todo marcado de rojo, pero sonreía y mostraba sus heridas a los otros muchachos. El siguiente era el que no pertenecía al clan. Para él escogieron la trompeta de un antepasado menor. Cuando el etnógrafo preguntó por la diferencia, le contestaron: «Lo importante es que sea un antepasado que ahora esté de visita en casa. Cualquier antepasado es bueno» (lo cual no es cierto, pues hay unos más fuertes y protectores que otros; pero los cubeo detestan evidenciar desigualdades). Este chico tenía miedo, lloró cuando lo azotaron, mientras que sus compañeros lo miraban y luego trataron con indiferencia. El tercero fue el hijo del jefe, era el líder de la pandilla, un muchacho de unos quince años. Él se comportó con dignidad, se sometió y participó sin huir ni mostrar dolor alguno. Después que todos los demás fueron azotados, se sentaron, bebieron masato y fueron tratados como invitados adultos, menos el huérfano, que huyó y no regresó. Los antepasados continuaron bailando y tocando alrededor de la maloca; luego, en el corredor central. Cuando terminaron los chicos acompañaron a los adultos a esconder las trompetas. Lanzaron unos grititos que comprenden los antepasados y luego llamaron a las mujeres. Cuando ellas volvieron, la maloca dejó de ser un templo. (En otras ocasiones, los danzantes tiran pifuayos dentro de la maloca, donde están las mujeres, para mostrar el enojo de los ancestros hacia ellas). Las mujeres recibieron el pifuayo, hubo una pequeña fiesta general. Las mujeres examinaron las heridas de sus hijos, ellos se las mostraban como restándoles importancia.

(Resumen tomado de GOLMAN, Irving. *Los cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. México, 1968. pp. 245-258)

#### 24.1.5. Comentarios

1. Se puede notar una diferencia general entre ambos tipos de iniciación masculina: el primero tiene un propósito chamánico, es decir,

adquirir unos conocimientos más bien prácticos: conjuros, aprender a interpretar las visiones y un cierto adiestramiento necesario para poder enfrentarse con las fuerzas no humanas. El segundo tiene una intención religiosa: que el joven entre en relación con sus ancestros, que estos le den su fuerza. En concordancia con lo anterior, el primero ocurre en un ambiente marginal; el segundo, en el río, la maloca y su patio, que son espacios de carácter social y religioso, y todos los hombres participan en él.

2. Las mujeres son excluidas en ambos ritos por distintas razones. En el primero, se trata de marcar la diferencia entre el círculo femenino, de donde proviene el neófito, y aquel al que se asimila, el masculino. En el segundo, las mujeres son excluidas porque no pertenecen a los mismos ancestros que sus hijos. Esto explica una cierta hostilidad de los antepasados e iniciados hacia las mujeres. Sin embargo, ambos ritos terminan en una reconciliación con las mujeres (matrimonio, oferta de pifuyos, fiesta general). Por último, estos ritos siguen un patrón general amazónico: en los ritos los hombres suelen asumir el papel sagrado, mientras que las mujeres asumen el profano y propiamente humano (esta división la podremos apreciar de una manera aun más tajante cuando revisemos los ritos fúnebres de la misma sociedad, los cubeo).
3. La descripción del rito religioso sugiere una concepción antropológica indígena. El individuo fluctúa de ser: se identifica con su papel, él es el antepasado, y así lo perciben; pero por momentos, vuelve a ser el padre, el iniciador, que atrae la voz melodiosa, la presencia tónica, de los ancestros. Además, las energías no son las propias, las que uno cultiva, sino las de los antepasados que maduran en uno; así, el individuo es un retoño del antepasado, o su reencarnación. Al parecer, el hombre y la mujer son de especies diferentes (sobre la noción de individuo, volveremos cuando revisemos la mitología).
4. Ambos ritos ilustran una actitud religiosa general amazónica: a los ancestros se les pide asistencia y protección, mientras que con otros espíritus, se negocia paz y provecho. Los ayunos, flagelos, aislamiento, ingestión de revulsivos y de alucinógenos, no son sacrificios en honor de esas fuerzas, sino medios para acceder a ellas, a veces, para que el ancestro se conmueva por el sufrimiento de uno de los suyos. Si se danza no es tanto en honor de ellos, sino más bien para que sean atraídos por la música y la fiesta. Al parecer, no habría el sentido de sacrificio-don, tal como lo entendemos en las religiones reveladas. Esta actitud concuerda con el pragmatismo amerindio: en principio, nada debe

<sup>25</sup> Goldman sugiere esta actitud cuando señala en el texto citado y para el caso cubeo que ellos no tienen un culto *integrado*, y los antepasados son dadores no receptores.

ser gratuito; toda relación debe entrañar una ganancia. En ese contexto, la esencia del sacrificio, un dar sin esperar nada en retorno, es un absurdo.<sup>25</sup> Lo cual, claro está, no excluye los actos de generosidad y sacrificio individual: pero son para la *gente como uno*, los parientes, los aliados; a los extraños, los otros, sean *como gente*, espíritus, ancestros, según el caso, se les atrae, seduce, rechaza o mata, o se establece un comercio provechoso. Por lo demás, sacrificarse por alguien *como uno*, es hacerlo un poco por sí mismo: la persona es nuestra comunidad, el individuo es también su grupo; lo que le afecta a uno le afecta al resto. Entonces, no se trata de una acción de total desprendimiento, de renuncia de uno por los otros, tal como idealmente se concibe el sacrificio profano en Occidente, porque el uno y los otros forman una unidad más vital, antropológica, en Amazonia que en Occidente. En cierto sentido, los ancestros forman parte de la sociedad, pero, al menos en el caso cubeo, no hasta el punto de que sus miembros se sacrifiquen por ellos. Los miembros de la sociedad cubea invitan a los ancestros, los atraen y entretienen con su música y danzas, a cambio, ellos les dan sus energías. Esto es ventajoso para ambas partes, la de los vivos y la de sus antepasados; en esto se trata de dos grupos que se invitan y ayudan porque también son uno.

5. El huérfano soportó menos el dolor que los que eran del clan. Al parecer, el castigo ritual es aceptado en la medida que uno está mejor integrado al grupo. Por lo demás, las pruebas y sufrimientos son parte de los ritos de iniciación a la vida adulta, en todas partes y en la Amazonia también.
6. El paso de la ignorancia al conocimiento, de un *ethos* femenino a uno masculino, de lo profano a lo sagrado, son otros de los rasgos y significaciones frecuentes y hasta universales de estos ritos. La iniciación cubeo es un ejemplo de todo esto.<sup>26</sup>

## 24.2. La iniciación femenina

La iniciación tiene un carácter más reservado y discreto que la masculina. Sus componentes más frecuentes en la Amazonia son la desfloración digital, aislamiento detrás de un biombo coincidente con la primera menstruación, privaciones alimenticias, pruebas de dolor y tabúes corporales.

<sup>26</sup> Sobre estos y otros rasgos de tales ritos en el mundo, véase M. ELIADE, *Nacimientos místicos. Ensayo sobre algunos tipos de iniciación*; VAN GENNEP, *Los ritos de pasaje*.

### 24.2.1. Una descripción

Hacia los ocho años la niña es sometida a una desfloración digital; la realiza un anciano. Cuando le introduce tres dedos juntos, le dice: «Ya eres mujer». Los *cubeo* afirman que si esto no se hace y llegan íntegra a la primera menstruación, el coito les será doloroso y tendrá dificultades durante el parto. La desfloración es un acto secreto. Oficialmente es la Luna que llega por la noche y tiene con la niña una primera relación sexual y provoca esa *primera menstruación*, es decir, la desfloración. A una niña que aún no ha pasado por ese rito, se le llama *alguien que aún no copula con la Luna*.

A la muchacha púber se le llama *jadeante*. Cuando llega su primera menstruación —natural—, es apartada por diez días tras un biombo, en la parte trasera y femenina de la maloca. Entonces solo bebe agua y galletas rancias de yuca. Deja su biombo para hacer sus necesidades. Sale sin que sea vista por ningún hombre. Emplea una varilla para rascarse la cabeza, es para evitar que su cabello encanezca, se caiga. Para que más tarde tenga un cutis terso, emplea unos tratamientos dolorosos como lavarse el rostro con unas hojas que le dejan una película; lo mismo hacen con goma, que al secarse se desprende causando dolor. También se aplica ají seco en los orificios nasales. Estas medidas dolorosas son equivalentes a la prueba de las hormigas y al azotamiento de los muchachos. Sin embargo, la justificación es diferente: la madre la reprende, le dice que ha sido una malcriada y que ahora debe aprender a sentir y soportar el dolor.

Durante el periodo del aislamiento, los hombres se comportan como si ignoraran el asunto.

En algunas comunidades cortan y queman los cabellos de la niña; en otras, el chamán da las directivas para la iniciación femenina. Al término de los diez días, la madre pinta el cuerpo de la adolescente con achote y luego la lleva a bañar al río. Por la noche la comunidad hace una pequeña fiesta en honor de la nueva mujer. Luego, la chica puede ser tomada como esposa. Entre tanto, su vida no cambia mucho, sigue apegada a su madre y a las labores de siempre. Cuida mejor de su persona y ante los potenciales novios toma una actitud entre nerviosa y reservada.

(Tomado de GOLDMAN, Irving. *Los cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. México, 1968. pp. 230-231).

### 24.3. Comentario

Este ritual tiene entonces una doble intención. En primer lugar, inicia a la niña en las relaciones íntimas con la Luna, quien, según una idea corriente en la Amazonia, es el amante de todas las mujeres. Así su sexualidad adquiere una dimensión cósmica, es decir, religiosa. En segundo lugar, el rito busca que la niña adquiera belleza y soporte el dolor.

Lo sacro está pues ligado a la maduración sexual. En el caso de los hombres, estos reciben fuerza de los ancestros, es decir, de la sociedad humana de los muertos. En el caso de las mujeres, ellas empiezan su experiencia sexual con un ser cósmico como la Luna.

## **TEMA 25**

### **RITOS**

### **FUNERALES**

#### **SUMARIO**

La muerte y su mundo. Ritos fúnebres.

#### **25.1. La muerte y su mundo**

Para describir los ritos fúnebres es necesario presentar antes un marco general sobre las ideas de la muerte, de los muertos y los antepasados más generales en la Amazonia Occidental.

1. Los muertos están organizados en sociedades similares a las de los vivos. Moran en pueblos, al modo de la verdadera gente, es decir, como nosotros; si no fueron gente auténtica, están en otros pueblos, los de la gente lejana o parecidos a los humanos. Se casan, tienen hijos, navegan, cazan, pescan; pero, sobre todo, se divierten en grandes fiestas. Su vida es menos dura que la de los vivos.
2. Los pueblos de los vivos y de los muertos son pueblos paralelos; pero tienden a ser concebidos antitéticos, a veces complementarios, otras, hostiles. La relación existe, pero es problemática. Suele haber comunicación entre ambos mundos. El chamán conduce a los muertos a su morada, o el difunto toma su camino solo; si es acompañado por su mujer —viva— el viaje será más difícil y accidentado. La viuda ve a su difunto marido como si estuviese aún con vida.
3. Una muerte súbita, unos funerales incompletos, el no aceptar la muerte del marido, el que falte la guía del chamán, puede entorpecer ese viaje, o hacer que lo que resta del muerto se quede vagando en la tierra.
4. Cuando un nativo muere, solo parte de sí va al pueblo de los muertos; otras partes se quedan dispersas, vagan o se pierden en el bosque.
5. Los ritos fúnebres ayudan al muerto para que encuentre el camino a su nuevo pueblo. Un muerto que no recibe el funeral debido y al que no se le venga matando al enemigo que lo asesinó, se queda en este mundo molestando a los suyos, se convierte en una especie de duen-

- de, entre bufón y monstruo. Toda muerte súbita es un asesinato. Por lo demás, tanto el asesinato como la venganza, por lo general, son hechos y acciones chamánicas.
6. El muerto honrado y que fuera en vida un notable, es un ancestro. Brinda su poder y su antigua vitalidad a quien lo convoca. Si un descendiente le pide auxilio, si lo conmueve con dietas y aislamiento, puede infundirle la valentía y sagacidad necesarias para enfrentar el peligro.
  7. En el caso de los jíbaros, el antepasado se aparece en la visión del bebedor de narcótico, del que le canta pidiéndole auxilio, su voz se escucha cuando los iniciadores tañen las trompetas o flautas. Los mismos iniciadores y los danzantes de otros ritos son los propios antepasados. Entre la representación, el actor y el personaje hay una identificación íntima, por ejemplo, en el caso de los tucanos.
  8. Los muertos de la comunidad son, en principio y si todo se hace correctamente, aliados de los vivos y gracias a ellos la vida se preserva y continúa. En cierto sentido, los vivos son su reencarnación. Aunque también, en ciertas circunstancias, su sociedad puede ser considerada hostil, hasta enemiga, del pueblo de los vivos.
  9. No todos los muertos terminan en su pueblo. El chamán puede negociar el *alma* (sombra, su luz, su doble, pues no existe una dicotomía del tipo cuerpo y alma, sino una multiplicidad de elementos visibles e invisibles, materiales e inmateriales<sup>27</sup>) del moribundo con uno de los padres de los animales (con el Señor de los animales, según los desana de Reichel-Dolmatoff) e intercambiar esa *alma* humana por algunas de los animales. Con ese trueque, los hombres podrán cazar unos animales. En este sentido, toda muerte y toda caza es un pago y un cobro, un desquite.
  10. La idea anterior podría tener relación con otra expuesta por Philippe Descola, sobre los achuare: hay quienes afirman que el *alma* de quien muere se convierte en ciertos animales.<sup>28</sup> También con otra expuesta por Jean Pierre Chaumeil, sobre los yaguas: «Las carnes *cocinadas* [putrefactas] del cadáver están, en efecto, sometidas a la necrofagia de los espíritus forestales que vagabundean alrededor».<sup>29</sup> La vida y la

<sup>27</sup> Cuando los etnógrafos se refieren al *alma* lo hacen para simplificar, pues, en verdad, el individuo está compuesto por varios elementos que podrían ser traducidos como alma, espíritu, sombra, vitalidad [...]. Sobre la concepción del individuo y sus partes, véase BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette. «La concepción del hombre entre los shipibo». *Anthropologica*, PUCP, 1986.

<sup>28</sup> DESCOLA, Philippe. *Les lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*. Paris: Plom, 1993.

<sup>29</sup> CHAUMEIL, Jean Pierre. «La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia». En CIPOLLETTI. *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: ABYAYALA, 1992.

muerte humanas conciernen, o forman un círculo, con las de los animales, con los *espíritus del bosque*.

11. La muerte tiende a ser percibida como una agresión de un enemigo que hay que descubrir, como un atentado contra la sociedad humana (Lévi-Strauss planteó y desarrolló esta idea a propósito de los bororos, del Brasil central<sup>30</sup>).
12. Existe la muerte común, que recibe exequias fúnebres, y la extraordinaria —de los guerreros, de los caídos en la lucha, de los chamanes— que puede recibir o no exequias especiales. El destino de sus partes, las que quedan y las que se marchan, es distinto. Como nota Chaumeil, esta diferencia recuerda los dos tipos de muerte en la Grecia Antigua: la vulgar y la de aquellos que mueren hermosamente en el campo de batalla (según Marcel Detienne). Una cierta inmortalidad está reservada para estos. A veces se les recuerda por el nombre que tuvieron en vida (como es el caso de la épica asháninca<sup>31</sup>). El guerrero, al coleccionar trofeos de víctimas que lo protegen, puede vivir más, indefinidamente; los grandes chamanes pueden lograr revivir gracias a su arte.<sup>32</sup>
13. Entonces, la muerte y el destino de los muertos implican diferentes asuntos: violencia, venganza, intercambio, favores, amenazas, resurrección y excepciones. De ahí la importancia de los ritos fúnebres.

## 25.2. Ritos fúnebres

Algunas de las prácticas más comunes o notables:

1. El doble funeral consiste en un primer entierro en el que, por ejemplo, se espera que las partes que se corrompen sean tomadas por los espíritus de la naturaleza; y en un segundo entierro definitivo, a veces ligado al endocanibalismo.
2. No hay cementerios. Se suele enterrar en la misma casa que, según el difunto y el tipo de sociedad, se abandona o se sigue enterrando a otros muertos, a un lado del corredor central, hasta que se complete la casa.
3. El endocanibalismo. Se mezclan las cenizas de un hueso del difunto con una bebida. Así, parte del difunto, la que es considerada más preciosa o poderosa, es reincorporada al grupo de los deudos.

<sup>30</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plom: 1955.

<sup>31</sup> ANDERSON W. Ronald. «Cuentos folclóricos de los asheninca» (2 tomos).

<sup>32</sup> CHAUMEIL, Jean Pierre. *Sobre la vida larga de los guerreros y chamanes*, por ejemplo, véase ILV, «Cuentos folclóricos de las asheninca». Paul S. Powlison, «La mitología yagua».

4. Canibalismo restringido. Se devora algo del enemigo matado, por ejemplo el hígado o los sesos.
5. Una variante de lo anterior. Se emplea parte de los restos del enemigo como trofeo, adorno, talismán, para apropiarse de algunas de sus almas, impedir su resurrección, venganza, reincorporarlo a la sociedad de los vencedores. Por ejemplo, usar los dientes como collares, un hueso como flauta mágica, la cabeza reducida. Tanto el canibalismo restringido como la confección de instrumentos del cuerpo del vencido son prácticas en desuso, pero muy presentes en la memoria de estos pueblos.

#### 25.2.1. Una descripción de los funerales de una muerte común

Cuatro fases: 1.º Desde el momento de la muerte hasta el entierro que sigue rápidamente. Los parientes y compañeros de clan expresan su pena, sentimiento espontáneo que luego se torna formal. 2.º Esta segunda parte va del entierro hasta la gran ceremonia mortuoria. La comunidad acepta el pésame de los visitantes. 3.º Ocurre en la estación del pifuayo (la estación seca) y antes del año de ocurrido el fallecimiento. El cosmos asiste al duelo: la gente, los ancestros, los animales, las bestias, los espíritus. Esta ceremonia se llama *llanto* y dura tres días. 4.º Un mes después, hay dos momentos: la expulsión del mal y luego, una sesión de endocanibalismo.

El llanto. En la estación del pifuayo, algunos hombres —de la comunidad y del grupo de los invitados— se enmascaran, disfrazan y danzan personificando a bestias conocidas, aves, insectos, peces, espíritus y ancestros. Ahí está el jaguar, que puede ser un chamán, o bien un antepasado o alguien que se ha transformado en él; también, las mariposas azules, que son compañeras de los chamanes enemigos y revolotean en torno a los seres malignos; el *boraro*, un monstruo fálico y agresor; los dobles de los humanos; los escarabajos y los buitres, que son que limpian la carroña, lo que se pudre; los pequeños peces *aracú*, ¿una suerte de piraña?. Estos pececillos representan el mundo ordinario. Están presentes los antepasados [Goldman afirma que Koch-Grünberg contabilizó hasta cincuenta máscaras de diferentes representaciones; pero Goldman nunca vio en una misma ceremonia más de diez tipos de danzantes]. Estos seres vienen a dar sus condolencias. Con sus bailes y gracias, tratan de alejar el dolor y la ira y trocirla en alegría. Las mujeres están en la parte posterior de la maloca, la femenina; lloran cantando al muerto. La maloca se ha dividido con una malla o estacas. Las mujeres no deben ver lo que los hombres hacen. Los hombres danzan en su lado; por momentos, pasan del lado de las mujeres. Al comienzo, los hombres se indignan y la-

mentan por la muerte. Entonces, las mujeres avivan sus lamentos y llantos corales. Los seres enmascarados entonan unos cantos en que evocan al muerto. Cada enmascarado representa su propio papel y baila de una manera acorde. Poco a poco, la tristeza va siendo desplazada por un entusiasmo y excitación erótica. Los estilos y los cantos se intercambian entre ellos y se confunden. Los enmascarados —es decir, los espíritus, los animales— son cada vez más atrevidos con las mujeres —es decir, la humanidad doliente—, más activos y terminan en coitos más o menos fingidos. La representación sexual comienza cuando la primera mujer invitada llega y trata de pasar por los obstáculos de estacas que se han colocado en la puerta posterior de la maloca. Los escarabajos custodian esa entrada y acometen a varazos contra las que están intentando vencer la valla. Ellas están cargadas con sus bártulos y niños; se tropiezan, se les caen los bultos y caen ellas mismas. Las mujeres ríen, pues el tropezar y caer tiene una connotación licenciosa. Mientras tanto, los visitantes hombres entran solemnes por su puerta. Luego, todos los invitados se reúnen en el patio, las mujeres en la parte que les corresponde; los hombres en el suyo. Y todos son cordialmente bienvenidos. En el atardecer, están en la maloca, en eso se presenta una pandilla de niños agitando unas lagartijas (se supone que las mujeres tienen terror a esos animalitos); asustan a las niñas y luego a las mujeres. Los chicos mayores aprovechan y se lanzan sobre las niñas mayores, hay alboroto, sorpresas y miedos fingidos. Luego aparecen los peces *aracú*, que son los muchachos más chicos: gritan, saltan, corren, embisten contra las mujeres. De repente los hombres atraviesan la división y penetran a la parte femenina de la maloca. Se levanta una polvareda, hay gritos, sonajas, zapateos, exclamaciones y risas. Los muchachos fabrican unos proyectiles de masa de yuca y se los lanzan entre sí. En eso, una masa cae *por casualidad* en una chica. Ellas toman esos *accidentes* y balas de yuca como juego y parodia (en otro contexto, es la joven que lanza la bola de yuca; lo hace contra su novio como señal de aceptación; este *en un acceso de ira* persigue a su novia hasta la chacra de ella, donde se consume el noviazgo). Las invitadas son las más solicitadas y excitadas. Las mujeres de la maloca se mantienen algo distantes y participan menos en la algarabía general; dan de beber masato. Los hombres se retiran a su lado. En la noche, los hombres vuelven a bailar al sitio de las mujeres. La cerca que divide las dos partes de la gran casa es todo un símbolo, no solo marca los espacios sexuales, sino también, emociones opuestas: cuando los hombres penetran al lado de las mujeres, ellas se excitan; y al retornar, se tranquilizan; y ellos lo saben. Las danzas se forman donde los hombres, entre ellos toman valor y cruzan la frontera para alborotar a las muje-

res. Hacia la medianoche estas idas y vueltas llegan al paroxismo, los *jaguares* atacan furiosos a las mujeres. Al día siguiente, los enmascarados atacan a las mujeres. Las arrojan al suelo, amenazan y fingen violarlas. Hay gran confusión. El tercer día empieza con una serie de representaciones cómicas en beneficio de las mujeres. Hay bufones, hacen piruetas y empujan a las mujeres; pero ellos son torpes, y ellas, dignas. Luego viene la calma. Hacia el mediodía, todos los enmascarados marchan donde las mujeres y bailan entre ellas: es la danza del pecarí salvaje. Se arrojan sobre ellas, las obligan a ponerse en posición de hacer el amor. Dos o tres hombres se turnan sobre cada mujer; es una violación teatral, fingida, pero todos gritan y están muy excitados sexualmente. Prefieren a las mujeres mayores porque son más *experimentadas*. *Las violadas* gritan a sus hijas que se alejen, que no vean este *ultraje*. Todos ríen. Lo que parece buscarse es el frenesí y no tanto el libertinaje. En la vida corriente, las mujeres son emotivas y suelen tomar las iniciativas en las cuestiones amorosas; y los hombres deben tener un comportamiento controlado. En *el llanto* estos papeles se invierten: los hombres provocan, son agresores, ellas *tímidas* y *ultrajadas*. Luego de cada *ataque* masculino, las mujeres vuelven a llorar en coro por el difunto; es una sucesión de risas y de llantos. Por la tarde es el baile de los fantasmas (el *boraro*, los enanos...). Es también una danza en que los hombres *agreden* sexualmente; pero de una manera menos directa: unos hombres entran a la sección de ellos gritando: «¡Hemos matado un caimán!» Este animal representa la lujuria masculina, mellada y castigada por lo mismo. El *caimán* es una corteza; le prenden fuego y toda la maloca se llena de humo. Los hombres lanzan *la carne* de caimán hacia el lado de las mujeres. Luego viene la danza de *los falos poderosos*: los muchachos se agreden entre sí con unos palos que se ponen entre las piernas; y después, *atacan* a las mujeres. Todos ríen. En esa *tercera* noche, los hombres atacan con ánimo menos jocosos y mayor rudeza a las mujeres, en especial, a las viejas. Ellas gritan de nuevo a sus hijas que huyan para que no presencien *el ultraje*. Más tarde los hombres se atacan entre sí con los *penes poderosos*.

Luego del llanto. Un mes después de ese rito, se queman las máscaras; luego, hay una verdadera licencia sexual. Después se exorcizan los espíritus del muerto, también a aquellos que causaron su muerte. Y todo termina con una comunión: los parientes beben el masato con las cenizas del hueso del cadáver.

(Resumen de GOLDMAN, Irvin. *Los cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. México, 1968. pp. 281-320).

### 25.3. Comentarios

1. Goldman señala que el *llanto* tiene por objeto hacer olvidar la pena de los deudos. El cosmos presenta sus condolencias. Los hombres representan ese mundo de fuera; las mujeres, la sociedad humana, doliente. Las parodias, la inversión de papeles (los hombres se tornan agresivos; las mujeres, comedidas), los juegos eróticos, son los medios para disipar la pena de los humanos.
2. La inversión de papeles y la licencia orgiástica, suelen aparecer en los ritos fúnebres de otros pueblos. Entre los andinos hay algo de eso; al menos, es lo que apreciamos en Vicos, Ancash, hacia 1960: en la última noche del velorio, los muchachos y muchachas, que hasta entonces se habían comportado con diligencia y respeto, empezaron a ser groseros, después imitaron los gruñidos y el canto de los animales; y uno a uno, imitando el caminar de los perros y de otros animales, se perdieron en el campo de maíz; los adultos se mostraban confusos e inquietos «¡Qué no estarán haciendo allá! ¡Hacen como animales!». En la madrugada retornaron, cada cual llegaba cabizbajo, como avergonzado. Estas acciones son parte del funeral, se les llama *churaki*.
3. No es de extrañar que la sexualidad tenga una posición central en el rito. Como se ha visto en los temas sobre la división del trabajo y el parentesco, la diferencia sexual es la base de la organización social. La relación y las oposiciones entre nosotros y los demás, pasa por el código sexual y de sus variantes o metáforas: la comida, el intercambio de bienes, los negocios. Así, el entusiasmo erótico desplaza la pena de la pérdida de uno de los miembros de la comunidad; es lo que va a terminar por separar al muerto (sus recuerdos, sus espíritus) de los vivos (con sus apetitos y sentidos). La vida se reafirma en lo que le es propio, el sexo, el perpetuarse.
4. La verdadera licencia orgiástica ocurre un mes después. Precede al endocanibalismo y pareciera tener un sentido similar: en aquella (al menos, en su forma de incesto) como en este, las energías son reabsorbidas, se quedan dentro del mismo grupo, el germen y las cenizas vitales. Es una recuperación de la vida contra la muerte.



## **TEMA 26**

### **MITOLOGÍA**

#### **ASPECTOS GENERALES**

#### **SUMARIO**

El mito, características. El antropólogo y el mito. Su significado para el usuario y para el antropólogo. Recomendaciones para la recopilación de datos orales. Los temas míticos más frecuentes.

#### **26.1. El mito mismo**

El mito en las culturas que nos ocupan:

1. Está marcado por la oralidad y el chamanismo.
2. Se basa en la memoria.
3. Sobre un fondo común de estilo y de temas, encontramos una gran diversidad por pueblos y aun diferencias individuales. También encontramos variaciones el tiempo, ya que los relatos cambian a través de las generaciones.

#### **26.2. El antropólogo y el mito**

1. Para el antropólogo un texto se comprende en la medida que puede relacionarlo con otros. La riqueza de un texto se entiende por su contexto. Sin ese cotejo, un solo relato es casi incomprensible y parece absurdo.
2. Un texto tiene muchos aspectos, referencias tácitas e implícitos. El análisis debe establecer esos aspectos.
3. Un relato se hace más comprensible si se le compara con otros aspectos de la cultura y de la sociedad, y viceversa.
4. Por lo anterior, un solo texto deja al lector ajeno a las culturas amazónicas, con una impresión de extrañeza y de extravagancia. En la me-

didada que uno se familiariza con la cultura amazónica y sus tradiciones orales, esa impresión cede a una lectura plena de sugerencias y de información.

### **26.3. La significación del relato para el usuario y para el antropólogo**

1. El relato tiene significaciones que sobrepasan la conciencia del indígena, al menos, desde el punto de vista del análisis del antropólogo.
2. Por eso es limitado lo que el nativo puede explicar al etnógrafo. Será una interpretación, en general, limitada a su sentido más obvio. Sin embargo, el estudioso tendrá que tomarla en cuenta.
3. El resultado del análisis de los textos míticos revela una significación diferente de la de los narradores. Es otra historia, como un nuevo mito sobre el mito. Esa nueva significación se reduce a una estructura, es decir, a un juego de formas, de *significantes*.

### **26.4. Algunas recomendaciones para la recopilación de relatos míticos**

1. El ideal es recogerlo cuando el relato se dice de manera espontánea. En general, se narra o comenta un episodio a propósito de una situación determinada.
2. Es preferible que se pregunte sobre una historia en la ocasión propicia, como en momentos de descanso, de navegación y caminatas. Conviene que se promueva una narración que tenga relación con lo que se está haciendo, por ejemplo, en el momento de la pesca, pedir relatos sobre peces o el río.
3. Existe una regla general respecto de la elección del informante: debe ser del mismo sexo del antropólogo. Así ambos se sentirán más cómodos.
4. Si bien hay un saber compartido por todos los adultos, y aun los niños, los chamanes tienen un repertorio mayor y más complejo. Por otro lado, entre el repertorio femenino y masculino parece haber diferencias interesantes. Por eso es mejor que trabaje una pareja de antropólogos. De esta manera, la antropóloga recoge relatos de las mujeres; mientras que el antropólogo, de los hombres; y ambos, de los niños.
5. Es mejor que se grabe el relato en lengua indígena. Si no se puede, hay que registrar, con grabadora o papel, una versión en el español del indígena, que, evidentemente no es muy claro.
6. Después, hay que transcribir. Con un informante, se emprende una traducción literal, puede ser palabra a palabra. Luego, se realiza una traducción libre, es decir, escrita en correcto castellano; pero sin alejarse del sentido original.

7. Con informante, luego con un botánico y zoólogo, se intenta la identificación de cada animal y planta citada en el texto.
8. Puede ser interesante que otros informantes hagan comentarios sobre el texto recogido. Luego se les pregunta sobre el significado que ellos encuentran en distintos pasajes, en especial aquellos que parecen extraños o incompresibles al recopilador.
9. Un texto mítico debe estar acompañado de una nota sobre las circunstancias en que se recogió —si surgió de manera espontánea, qué papel que jugó el etnógrafo— y sobre el procedimiento que se utilizó para llegar a la versión final.

### 26.5. Los temas míticos amazónico-occidentales

Podemos clasificar los temas míticos agrupándolos en cuatro grupos temáticos:

1. Creaciones cósmicas: sobre el origen de los astros, de las estrellas, de los fenómenos atmosféricos y de los accidentes geográficos.
2. Los hombres en los tiempos primordiales: sobre las modificaciones humanas a través del tiempo; los antepasados; los héroes. También sobre monstruos y amenazas.
3. Los animales, las plantas y los hombres: explicaciones etiológicas; otros espíritus y los hombres; historias morales.
4. Origen de las instituciones y bienes sociales. Comentarios.

**Nota:** Esta es una clasificación que tiene tan solo un fin didáctico. Un mismo relato puede tratar de varios de los temas citados.



## TEMA 27

### MITOS

#### SUMARIO

El texto sobre el relato del zorro. Comentarios.

#### 27.1. Cuando los zorros eran gente enemiga (jíbaro, subgrupo shuar)

El enemigo era zorro. Entonces los zorros eran hombres. Cuando vencían a uno de nosotros le cortaban la cabeza y la reducían para que no reviviera. Porque en ese tiempo nuestros ancestros sabían resucitar.

Ellos aprendieron lo de las cabezas y nosotros olvidamos resucitar, pero aprendimos la venganza.

##### 27.1.1. Los acontecimientos

Una mujer escucha un rumor, entonces va a la huerta, un enemigo está agazapado.

Sus miradas se cruzan por un instante. ¿Ella lo va a denunciar?, ¿va a gritar su presencia? El guerrero no se mueve; su torso brilla bajo la luz de la luna, su lanza apunta la dirección de la casa. «Este zorro será un enemigo, pero es todo un hombre» piensa ella.

—Fiero enemigo, si quieres, matas a mi marido y yo te seguiré.

—Bueno. Sé mía. Me escondes y cuando regrese tu marido, lo mato. Y serás mi mujer. Nada te faltará conmigo, porque soy el peor enemigo.

—Seré de ti, zorro.

Así el zorro pudo lancear al hombre.

Luego de matarlo, y antes de tomar a la mujer, tuvo que partir para hacer la cura respectiva. Se marchó llevando la cabeza del vencido.

La mujer, de nuevo sola, contempla el hermoso cuerpo sin vida del que fuera su marido. Se recuesta al lado de él, lo abraza por atrás con ternura y se lamenta.

Ayumpum, el Rayo, que es el dueño de la vida y de la muerte y protector de los verdaderos hombres, lanza rayos sobre el cuerpo. Quiere resucitarlo, mas es difícil pues no tiene cabeza. Pero lanza tantos rayos al decapitado, que empieza a brotarle una cabeza nueva. Entonces, habla a su mujer: «Gimes y me abrazas. Es que me quieres. Pero no acaricies mi cabeza nueva porque duele».

Siguen los rayos y el cuerpo se va incorporando. Se va al cielo con la mujer a él ceñida.

Cuando llegan arriba ella cae al suelo del cielo, justo sobre unos cultivos de frijoles.

Las mujeres del cielo se enojan porque su caída ha dañado el sembrío. Por eso no la reciben en sus casas. La dejaron llorando. Se desencadena una tormenta con rayos y truenos. «Eso es porque nuestros enemigos nos van a atacar», así comentan las mujeres del cielo.

Por la mañana llegaron los enemigos de las mujeres del cielo, eran hormigas voladoras, de esas que en la tierra comemos.

Las hormigas guerreras mataban a las mujeres celestes. Por eso quedan pocas.

La mujer shuar prendió una fogata. Las hormigas atraídas por el fuego se chamuscaban y caían; entonces ella se las comió.

«¡Esa shuar come a nuestros enemigos!». Exclamaron admiradas.

«Vuestros enemigos son hormigas sabrosas. Así se hace en la tierra». Entonces ellas la trataron bien.

Una noche llegó un ser afeminado. «Se llama Ayumpum» le dijeron. Ayumpum tomó un cántaro y lo llevó a la fuente donde se engendran las personas.

La mujer shuar lo espío y vio cómo sumergía el cántaro (o bien, una olla) y en su interior hubo un zumbido como de moscardón. Y sacó un niño del cántaro.

Ayumpum lo acarició y besó. La shuar se puso a llorar «¡Cómo me gustaría tener ese pequeño!, pero ese lo quiere solo para sí».

Las mujeres del cielo la consolaron: «No te preocupes. Ya se aburrirá y el bebe será tuyo».

Al día siguiente el niño era un adolescente. Andaba siempre con Ayumpum, jugando, abrazándose ambos, en graciosos pugilatos. Viendo eso, la shuar se puso a llorar: «Ese chico me gusta. Pero Ayumpum no se separa de él ni siquiera para dejarlo orinar».

Al día siguiente, el muchacho fue un joven vigoroso, que alcanzaba la plenitud de la vida. La shuar se puso a llorar: «Ese mozo lo quisiera para mí, pero Ayumpum no se separa de él ni cuando duermen».

Las del cielo la consolaban: «Así es siempre, al final, Ayumpum se aburre, y cuando llegan a ser hombres, los abandona. Entonces nosotras nos casamos con ellos».

Esa tarde, cuando el mozo fue a orinar, Ayumpum no lo acompañó pretextando estar ocupado; en la noche, como de costumbre, fue a acostarse con Ayumpum, éste lo echó de la cama.

El hombre se retiró consternado. En eso, observó que la shuar orinaba. Él hizo lo mismo. Se miraron y se gustaron. Así devinieron en marido y mujer.

Tuvieron hijos, que nacían abajo, en la tierra. Sufrían de hambre. Entonces, el marido la manda a la tierra para que cuide de los hijos. «Toca el tambor. Entonces yo bajaré. Y ocuparé el lugar que me corresponde».

Ella, obediente, bajó del cielo.

En la tierra estaban haciendo la fiesta de la cabeza de su difunto esposo.

El héroe de la fiesta, el zorro más vigoroso, el que mató a su esposo, danzaba con los huesos del ave *tuyo* que adornaban su pecho: «Bailo con gracia, los huesos resuenan sobre mi pecho, soy perfumado y muy deseado». La mujer lo admiraba: «¡Ah, es como mi esposo!». Y participó en la fiesta. Tomó de la mano al zorro y danzó con el resto de la cadena. Y el zorro la distinguió. Luego, se amaron y vivieron unidos: «Ante mis ojos, este enemigo no es zorro y es fuerte como mi difunto esposo, como el del cielo».

Pero la felicidad no es eterna.

El resucitado del cielo descendió cuando escuchó que tocaban el tambor. «Seguro que mi esposa me llama. Es hora de volver. Es el momento de la venganza».

Cuando bajó, el padre encontró a sus hijos. Estaban sucios y hambrientos. «¿Dónde está vuestra madre?» «Ha salido, acompañando a un hombre que ella dice que es nuestro padre. Ese ahora está tocando el tambor. Mamá cocina cerca de él».

El hombre del cielo los fue a espiar. El zorro había dejado de tocar por un momento y ella de cocinar, estaban abrazados, se hacían el amor.

El vengativo aprovechó los afanes en que estaban para poner una serpiente dentro del tambor y, en la olla, un alacrán venenoso.

En cuanto la shuar y el enemigo terminaron, se separaron queriéndose más que nunca. Satisfecho, él retornó al tambor. Tocó una música que encantó a la mujer. Ella se fue a cocinar arrullada por el ritmo del tambor. Entonces, mientras el zorro hacía retumbar el tambor, fue picado. Gritó y se desplomó retorciéndose. Para socorrerlo, la mujer depositó la olla, de la cual saltó el alacrán y le picó. De esa manera ambos murieron. Así aprendimos lo que es la venganza. Porque nosotros no necesitamos decapitar a nuestros

enemigos. Los matamos y no pueden resucitar, pues no son amigos del Ayumpum.

Terminado este drama, el relato continúa, pero desarrollando otros temas que no comentaremos: la resurrección de la madre debido a la pena que sienten los hijos por su muerte; el origen de cuatro tipos de águila, tres relacionados con la guerra y uno con la ociosidad; por último, explica el fin de la comunicación fluida entre el cielo y la tierra. Estos cambios se deben a que la mujer resucitada suspira al enterarse de la muerte del amante, y de la desobediencia de los hijos del hombre vengativo.

Al final, hay una breve narración que explica lo que le ocurrió al esposo asesinado cuando llegó al cielo: se transformó en una clase de moscardón que chupa las flores de los frijoles. El Rayo le dio un golpe y lo metió en una olla. Pellizzaro relaciona la olla donde zumbaba el moscardón, con el hervor o gestación de un nuevo ser. En cierto sentido, para renacer hay que ser previamente *cocinado* como para ser comido por el Rayo.

(Versión nuestra tomada a partir del texto shuar-castellano de PELLIZZARO, Siro. *La reducción de las cabezas cortadas*. Quito: Ayumpum, 1980. pp.108-150).

## 27.2. Comentarios

1. Entre los pueblos amazónico occidentales hay varias posibilidades de conseguir pareja: desde la sobrina o hija de la hermana, la nieta, la prima cruzada bilateral, matrilateral, la hija de la hija o hijo de los primos cruzados, con afines (la cuñada; la hermana de un amigo convertido en pariente gracias a una ceremonia; una mujer de un pueblo que habla el mismo idioma), hasta el interétnico. Es decir, va de una extrema endogamia hasta una marcada apertura. El matrimonio preferido e ideal suele estar en el medio, es el de los primos cruzados. La unión más radicalmente exogámica, consiste en conseguir mujer del enemigo; matarlo para robársela; seducirla para raptarla; darle lo que no le dan los suyos. Esta posibilidad, claro, entraña peligros, pero excita la imaginación y los sentidos. Cosa similar ocurre con la unión contraria, la demasiado endogámica, en especial, aquella que viola las reglas y la tolerancia, por ejemplo, una relación continuada con una prima paralela o de una abuela con su nieto. La historia del zorro es un comentario sobre la fascinación, los riesgos y el castigo que despierta y acarrea el amar a un enemigo.
2. Una metáfora recurrente en la Amazonia: los animales son hombres, y estos lo fueron; algunos aún lo siguen siendo, a pesar de su apariencia humana. Es más que una metáfora, los unos se pueden transformar,

o tomar el aspecto de los otros. Cazar un animal es como matar al enemigo (y si uno se equivoca, equivale a matar a un pariente). Sin embargo el acto de cazar, espiar, engañar, atacar, atravesar con la saeta a la presa es como amar. El cazador es como el que persigue y posee a la persona deseada. Así, caza, guerra y amor van parejos. Como la guerra, cazar tiene sus riesgos: uno puede enamorarse de su víctima, convertirse en uno de su especie.

3. El enemigo es de otra especie. Los verdaderos humanos son los del propio pueblo. Amar al enemigo es querer a un animal. Como aquella que prefirió al zorro, enemigo de la gente.
4. Varios rostros tienen esa atracción fatal: debilidad y voluptuosidad propias de las mujeres, fascinación, traición, confusión, ambigüedad, frustración, muerte y venganza. Historias con tales ingredientes son populares y abundantes en la Amazonia Occidental; la del zorro es un ejemplo.
5. La mujer humana es quien desencadena la acción. A causa de ella, el drama ocurre. Estando cerca de su hogar, encuentra agazapado a un enemigo, el zorro. En lugar de dar la voz de alarma, contempla al viril guerrero. En ese instante, prendada de él, le propone un trueque oprobioso: que mate a su marido y que ella será del desconocido.
6. Sin embargo, ni en la traición ella es fiel. No bien su amante se marcha para realizar los ritos de vencedor, ella retorna hacia el cuerpo sin cabeza de su marido y, conmovida por su belleza, se echa y lo abraza por la cintura.
7. En aquellos tiempos el Rayo, dueño de la vida y de la muerte, y amigo de los verdaderos hombres, los shuar, resucitaba a los shuar que morían. Como el traicionado estaba decapitado, tuvo una cierta dificultad. En fin, logró que le brotara una nueva cabeza y así resucitarlo y mandarlo al mundo del cielo, con la mujer siempre ceñida a la cintura.
8. La mujer cae en un campo de frijoles. Enfadadas por eso, las mujeres celestes no la hospedan. Luego viene la secuencia de las hormigas, que para las mujeres del cielo eran enemigos y para una shuar, insectos comestibles. Al parecer estas hormigas guerreras se raptaban a las mujeres celestes, pues quedaban pocas (las *mataban* desde el punto de vista del pueblo de ellas; para el atacante equivale, más bien, a raptarlas, hacerlas suyas; pues amar y matar se corresponden). Por lo visto, en el mundo del cielo ocurría lo que en la tierra con los zorros. Las mujeres celestes no veían hormigas, sino a gente enemiga. Se quedaron maravilladas al ver que la humana comía enemigos. Entonces la trataron bien.
9. Todo a la secuencia que va desde la olla que zumba hasta que rechaza al hombre nuevo, describe el nacimiento, que es un renacimiento, de

una persona: desde la *olla* hasta que alcanza la edad viril. El relato parece complacerse con la imprecisión: es un nuevo ser, un niño deseado por la madre shuar, un adolescente apetecido por la mujer te-  
 rrestre; también es el marido engañado y resucitado. El Rayo mismo es ambiguo: un afeminado que *pare* de la olla un nene, lo cría y luego juega al amor con el adolescente. Cuando llega a la mocedad, lo rechaza. Al nuevo, o revivido shuar, no le queda otra opción que tomar o retomar a su mujer y descender a la tierra. Esta parte del relato sugiere una concepción del origen de la nueva vida: el que nace sería uno que reemplaza o es uno que antes fue eliminado por los enemigos (toda muerte es sospechosa de ser un homicidio). En cierto sentido, una nueva vida es una venganza contra los enemigos. Se es hombre en la medida en que se dejan los juegos ambiguos y se toma mujer. Entonces, hay que materializar la venganza. La vida es un desquite y un acto de justicia. El Rayo reúne esos valores: es el dueño de la vida, de la resurrección, de la venganza y de la muerte. Cuando truena anuncia la guerra, y la guerra es para robar mujeres y o para vengarse.

10. Cuando el nuevo hombre y resucitado se junta con su antigua y nueva mujer, tienen hijos que nacen en el mundo de la tierra. Entonces, la manda para que descienda y cuide de los hijos. Le pide que toque el gran tambor para anunciarle que él puede bajar y hacer justicia.
11. En la tierra, ella encuentra que están en la fiesta del zorro campeón, celebran su victoria y la reducción de la cabeza del marido. El zorro canta, sin duda, loas en honor suyo que los demás repiten. Es un zorro irresistiblemente atractivo. La mujer, una vez más seducida, se une a la ronda, toma la mano del guerrero. Él la distingue. Se aman, son esposos.
12. Cierta vez, o el día mismo de aquella fiesta, pues el texto parece complacerse en esa imprecisión, el resucitado o nuevo hombre escucha el tambor y piensa: «Ella me llama. Es la señal». En tierra, encuentra a sus hijos descuidados y solos, como siempre. La madre y el padrastro han salido juntos. Los espía y los mata.
13. Esta secuencia, desde que el nuevo o resucitado toma mujer hasta la venganza, muestra una suerte de relativismo temporal, similar al de los espacios paralelos del cielo y de la tierra. Mientras ella sube con el cuerpo de su esposo y permanece en el cielo, hasta que él nace, crece y se hace de una nueva esposa o retoma la antigua, abajo, el tiempo es otro, transcurre a otro ritmo. Así, ese tiempo celeste, donde se suceden tantos acontecimientos, es diferente del de la tierra. Aquí el tiempo ha sido más breve, apenas si están celebrando la reducción de la cabeza cuando el resucitado ya ha tenido hijos y se apresta a vengar-

se. Además, la mujer tiene tiempo de cambiar nuevamente de pareja y de convivir con su amante zorro. Todo, mientras el esposo escucha el tambor de la fiesta de su cabeza o del amor de los traidores. Son uno o muchos días, celestes y terrestres. Así, el desarrollo de la narración, que representa el tiempo lineal, juega con otras figuraciones del tiempo y del espacio: paralelismos, simultaneidades, ritmos diferentes. Los amazónicos occidentales son aficionados a tratar estas paradojas en sus narraciones, en sus ritos; la cosmovisión y su actitud frente al mundo las supone.

14. Los shuar también son jíbaros, pero subrayan, no reducen cabezas, «solo se vengan». En el relato, el *otro* está representado por un grupo jíbaro que practica la reducción de cabezas. La historia parece desarrollarse en un pasado donde ese *otro* era animal, gente zorra. Al parecer, entre zorros y humanos intercambiaban mujeres. No se trata del matrimonio ponderado, ideal, sino uno extremo, con un *otro* muy distinto y alejado en el tiempo y en el espacio social. Ese otro jíbaro parece gente, pero no lo es del todo; ambigüedad que es sugerida por la mujer cada vez que encuentra al zorro: «Pero si se parece a mi marido». El zorro es un cazador como el hombre, en ese sentido es un competidor natural. Por lo mismo, y por no ser un verdadero humano, es decir, un shuar, es un enemigo. Son los enemigos los que provocan la muerte de los shuar con hechizos y guerras. Por eso una mujer shuar, como la de la historia, que ama a quien es rival y mata a los suyos, es condenable.
15. El relato cuenta el origen de la venganza. Parece oponerla a la reducción de cabezas («Nosotros aprendimos la venganza; ellos, lo de las cabezas»). Por lo demás, los verdaderos hombres cuentan con la amistad del Rayo, que es dueño de la venganza, de la vida, la muerte y la resurrección. La gente zorra no contaba con ese apoyo, quizá por eso se habla de ella en pasado, como si ya no existiese.
16. Entre el hombre y el zorro, entre los miembros del grupo y los enemigos, está la mujer. Ella es la que establece el nexo fatal. Provoca una relación imperfecta que sirve como desencadenante de una dinámica necesaria: morir, renacer, nacer, provocar la venganza y la guerra que mata al enemigo. Dicen que ya no hay hombres zorros; pero, conociendo el humor impredecible y voluptuoso de la mujer, siempre es posible que una se vuelva a apasionar por un medio bestia. La función mediadora de la mujer ocurre también, aunque de manera esquemática, en el cielo. Gracias a ella, el zorro muere en la tierra; y en el cielo, enseña a comer a los enemigos de allá, los guerreros hormigas. La mujer hace posible el contacto con el *otro* peligroso, lo atrae con fuego, en el cielo, o con sus palabras, en la tierra; pero, por lo mismo, ellos son destruidos. En el cielo, son devorados por ella; en la tierra, es envenenado,

muy a pesar suyo, además de pagar ella con su propia muerte. Une para luego provocar la destrucción del *otro* fascinante, sabroso como las hormigas voladoras, atractivo como el zorro. En ese sentido, la mujer es un arma temible contra el *otro*, porque se presenta amable, pero es la vanguardia de la venganza. El ser mediadora tiene su precio: la desconfianza y el menosprecio de los hombres verdaderos, la muerte; pero por otro lado, recibe el reconocimiento de las mujeres del cielo, esas que conocen los misterios del Rayo, esto es, de la vida, la resurrección y la venganza.

17. Definidos así los personajes, insinúan una antropología shuar: una función de la mujer es atraer, tomar contacto con un *otro* lejano; mientras que la del hombre es romper el vínculo y vengarse; el papel del *otro* lejano es provocar el drama y hacer posible la venganza de los miembros del grupo. El *otro* es aniquilado; la mujer, en tanto mediadora, también; por el contrario el hombre verdadero resucita.
18. Insisten los shuar, y el relato lo afirma, que la resurrección ya no es posible. Hubo una suerte de trueque: los verdaderos hombres perdieron la resurrección, pero ganaron la venganza. Los enemigos aprendieron la reducción de cabezas de sus rivales, los miembros del grupo. Sin embargo, este mismo relato sugiere que todo nacimiento es una venganza contra el enemigo, que es también un renacimiento.
19. En síntesis, son tres los actores principales: el hombre verdadero, el falso y, en medio, la mujer. Ella seduce o es seducida por el extraño. A la reducción de cabezas se responde con la venganza del grupo. La reducción de cabezas obstaculiza la resurrección de los miembros del grupo; la venganza la suplanta y la supone. La muerte y el nacimiento de uno del grupo implican resurrección y venganza contra el enemigo. Para cazar la presa o al enemigo, hay que seducir. Quien se deja seducir, es aniquilado. Se da la muerte donde hay amor y se puede morir envenenado o comido, como el zorro o las hormigas voladoras, como la mujer. Ella es un medio, una trampa para cazar al enemigo. Es un arma de doble filo. Tales son los riesgos y las consecuencias de tomar pareja, de relacionarse con uno que está en los linderos sinuosos de lo humano y lo animal. Es un mal necesario, pues hace posible la venganza y lo que entraña: la muerte ajena y también la propia, que es simiente de la vida de los propios. Hay un cuarto actor, el Rayo. Es ambivalente: madre e iniciador sexual del niño-amante; es el señor de la guerra, de la muerte, de la resurrección y de la concepción.

## TEMA 28

### MITOS

### EL TIGRE Y LOS HOMBRES

#### SUMARIO

Los felinos. La amante del tigre. Varias clases de *otro*. El *otro* fascinante, el mágico, el peligroso. Amar y comer. La comida del *otro*.

#### 28.1. Introducción. Los felinos

1. Es común en la Amazonia que los felinos tengan una especial importancia en los relatos y chamanismo.
2. Los antepasados, ciertos espíritus, el guerrero que quiere vengarse, los enemigos, el chamán y quienes saben beber los narcóticos, pueden transformarse en felinos.
3. El felino más renombrado y central en estas creencias y relatos es el jaguar, dicen los amazónicos que es el de mayor porte y fiereza. Sin embargo, los demás felinos pueden asumir su papel.
4. El felino es percibido por los indígenas como un competidor natural del hombre ya que también es un cazador y sus presas son las mismas.
5. En principio, los tigres no cazan hombres. *Antes* lo hacían. Sin embargo, es posible que un rival se transforme en tigre para *comerse* a uno de los miembros de la comunidad o convivir con una verdadera humana. Hoy día, se mata a un tigre agresivo como se hace con un enemigo que acecha.
6. Los relatos recogen y comentan estas ideas sobre los felinos. Es el caso de los que hemos resumido y vamos a comentar.
7. Como se podrá apreciar, algunas de estas narraciones tienen un parentesco con la historia del zorro enemigo. Aparece, por lo tanto, un enemigo entre lo humano y lo animal, una mujer verdadera de por medio, seducción, venganza y muerte. Al final, en general, gana el auténtico hombre.

### 28.1.1. Un buen cazador (relato shuar; variantes aguaruna, achuar y de otros pueblos)

Una señora tenía un buen marido, pero era un pésimo cazador. La gente se burlaba de ella: «Tú nunca comes carne. Tu marido te tiene a pura yuca». Cierta vez, el marido trataba de cazar y su mujer lo acompañaba. En eso escucharon un ruido lejano. «Debe ser de monos. Quédate aquí. Voy a intentar cazar algo».

La mujer se quedó sola en medio del bosque. En eso, se le apareció un hombre fornido, bien pintado, el rostro encendido, los ojos rasgados, tenía algunas manchas de sangre en los brazos: todo el aspecto de un buen cazador.

«¿Qué haces ahí sola?, ¿acaso no tienes marido?» Ella le contó lo que pasaba. «¡Ah, ese tu marido te abandona en medio del bosque para que te coma el tigre! No te trae carne. Si me sigues, te daré carne. Nada te faltará».

Como el aspecto del cazador era decidido y fiero, ella aceptó. Cuando se puso la cusma, se convirtió en tigre y ella fue tras sus huellas. Cuando se quitaba la cusma tornaba a su forma de hombre y entonces podían amarse.

El hombre tigre le traía buena carne ahumada. Nada le faltaba. Estaba satisfecha. Él comía gente. Cazaba paisanos, nacionales, de todo, se los devoraba crudos. Uno al lado del otro, ella a sus pies, pegada a sus pantorrillas (que cuando estaba sin cusma, eran de hombre), cada cual comía lo suyo: ella animales; él, gente.

A veces se ausentaba por varios días. Entonces ella le decía que tenía miedo de quedarse sola. «Si no estoy, no tienes a quien temer. Solo a mí, el tigre, has de temer». En efecto, ella le temía: cuando después de comer, él descansaba, ella tenía que limpiarle los colmillos, extraerle las garrapatas. Debía hacerlo con esmero, pues él decía que si ella lo hacía despertar bruscamente, se podía confundir, y devorarla creyendo que era otra persona.

Cuando estuvo preñada del tigre, temió que al nacer su hijo, en cuanto lo amamantara, ya no sería tan atractiva y el tigre se la comería para luego buscar otra compañera. Si los hombres abandonan a sus mujeres cuando se tornan feas, con mayor razón, un tigre.

Ella le dijo al tigre que extrañaba a sus familiares. Él respondió que los invitara. Ella los invitó. Les contó de la vida que pasaba con el tigre y de su temor que, cuando fuese madre, se la comiera. También temía que el día que cazara a un familiar, le fuese a gustar esa carne y, entonces, querría devorarla a ella, cuya carne sabe igual. Les informó sobre la rutina del tigre. Ellos la instruyeron para que matara a su compañero tigre.

De retorno, la fiera sintió el olor a gente. «Si son tus parientes, me los manduco. También puedo hacer lo mismo contigo». Pero ella le respondió que vinieron a visitarla y que ya se habían marchado.

Como de costumbre, cenaron el uno al lado del otro. Luego se acosta-

ron, y cuando terminaron de amarse, él se puso su cusma, tomó su aspecto de fiera, abrió el hocico para que ella le limpiara los colmillos hasta que él se durmiese.

Antes de dormirse, notó entre las brasas algo como una piedra. Ella le explicó: «Es un camote que mis parientes me trajeron. Estoy asando uno». «Detesto los camotes», comentó su marido.

Pero lo que estaba calentando no era un camote sino una piedra. Cuando estuvo roja, el tigre dormía su siesta; roncaba como de costumbre, con el hocico abierto, confiado en su compañera, que debía estar acurrucada bajo la cama, pues a él solo ella teme. Tal como instruyeron los parientes, la mujer agarró una horqueta, que ella había preparado, sacó la piedra con esa herramienta y la introdujo en las fauces de la fiera.

En lugar de esconderse bajo la cama para que no se la comiera si se despertaba bruscamente con algún mal sueño, se refugió en el altillo. El tigre despertó desesperado; la buscó bajo la cama para darle un zarpazo, no la halló. Trató de saltar al altillo, pero la piedra le abrasaba las entrañas, el corazón, por eso solo alcanzó a clavar sus fauces en la cumbre. Así quedó colgado, retorciéndose de dolor, su piel brillaba por el esfuerzo. Poco a poco su cuerpo se fue soltando. Orinó, defecó. Su mujer lo palpó: el cuerpo estaba flojo, meciéndose apenas. Entonces, como estaba acordado, ella tocó el caracol para llamar a sus parientes, que aguardaban cerca. Descolgaron el cuerpo de la fiera. Con un hacha de piedra le hicieron un tajo en el pecho y lo fueron abriendo. «¡Qué grande había sido este animal! Este tu marido no era hombre, era tigre». Cada gota de sangre que manaba del cuerpo, al caer al suelo, se convertía en un tipo diferente de felino: tigrillo, pantera, jaguar, puma[...]. Mataban a los que podían. Pero otros lograron escapar. De la sangre de esos felinos provienen todos los de que hay ahora. Desde entonces, los podemos matar. Antes, el tigre nos cazaba.

(Resumen nuestro de varias versiones: GARCÍA RENDUELES, Chumap L. *Duig Munn... universo mítico de los aguaruna*. Lima: CAAP, 1979, t. 1, pp 417-441; PELLIZZARO, Siro. *El modelo del hombre shuar*. Quito: Mundo Shuar, 1982, pp. 176-198).

### 28.1.1.1. Secuencias narrativas

1. Inicial: O=Δ (cazador mediocre); carencia (hambre). [Los tigres comían gente; *amaban gente*]. Metáforas básicas: comer→amar-pasión→cazar (en términos activos y pasivos: comer o ser comida, etcétera). El extranjero: un medio bestia.
2. Contenido tópico (inversos)
  - a. O=Ñ (extranjero, buen cazador, come-gente). No hay hambre: ella come animales; él, gente. Ella está satisfecha (al menos, oralmente).

- b. Preñez. O<sup>1</sup>Ñ. La mujer teme al tigre (si dejara de *comerla* debido a la preñez y a la maternidad temprana, se la comería de verdad. Comentario: la preñez implica un cambio, una ruptura entre la humana y su bestia. La bestia sirve para darle de comer y preñarla. Una vez preñada, no sirve; es más, se convierte en un peligro.
3. Contenido tópico (puestos)
- a. A pedido de la mujer, sus parientes humanos llegan y la instruyen para matar al tigre.
- b. Muerte del tigre. Ella lo mata (pero solo ejecuta las instrucciones dadas por sus parientes). Comentarios: El camote es una *pedra ardiente*, mata-tigre. Ese amante era el tigre, padre de todos los felinos (o *madre*: los *parió* o *abortó*: pues de su sangre derramada nacieron los felinos)
4. Final. Ahora, los hombres matan, *comen* felinos.

Se puede hacer un resumen más esquemático de las secuencias narrativas:

Una mujer insatisfecha oral (sexual)→Como el tigre comía gente, la toma como mujer; y le da de comer (y *comer*) hasta que queda preñada→Al estar embarazada el tigre puede dejar de darle de *comer* y comérsela de a verdad→Entonces, la mujer pide socorro a sus parientes→que la inducen a matar al tigre→Nacen los felinos que, ahora, podemos *cazar*.

El relato plantea una relación inversa: cuando la mujer (es decir, la sociedad humana) está en carencia, el tigre (es decir, la naturaleza) *posee*; y al revés. El relato plantea esta relación y secuencia:

La carencia social es a la potencia natural como la potencia social es la carencia natural.

Esta fórmula sugiere que cuando *la sociedad carece, la naturaleza posee*. La naturaleza y la sociedad son percibidas como rivales: amantes imposibles, pero necesarios. Para que la sociedad *gane* a la naturaleza, debe, primero, someterse a ella, ser su amante; para luego, derrotarla. Y vencéndola, la *necesitada* se hace mujer; el joven, cazador. Este último, no es un individuo sino el grupo (en este relato, ni siquiera el grupo ejecuta a la fiera, es la muchacha). En otras narraciones de este tipo sí aparece el joven que se inicia, en grupo e individualmente, como hombre, es decir, como cazador:

#### 28.1.2. La mujer raptada por el tigre (una variante cashinagua)

Una mujer tenía un marido que era un mal cazador; se conformaba robando los restos que dejaba el tigre. Hasta que ella se mar-

chó con un apuesto tigre y diestro cazador. Entonces, siempre tuvo buena carne. Pasó el tiempo.

Cierta vez, los parientes del marido abandonado organizaron una cacería. El más joven de los cazadores era un hermano menor de la raptada; marchó a buscar alguna golosina para su madre. Así es como halló las huellas de un felino que se entrecruzaban con las de una mujer.

Fabricaron una trampa para el tigre. Cuando cayó en ella, lo flecharon hasta matarlo; y rescataron a la mujer.

(Tomado de D'ANS, Marcel. *La verdadera Biblia de los cashinahua*. Lima: Mosca Azul, 1975. pp. 189 - 195)

### 28.1.2.1. Secuencias narrativas

Inicial. «O=Δ» Un mal cazador, entonces, un marido a medias y una esposa también a medias. (Un hermano que aún no caza). Comentario: una sociedad en carencia; lo que equivale a: Sociedad < Naturaleza.

Tópico 1. O=∇. La «mujer» con el tigre y buen cazador. Comentario: Individuo < Naturaleza.

Tópico 2. Muerte del tigre por el hermano y los suyos. Comentario: Sociedad < Naturaleza.

Final: (O=Δ) Ahora mujer cabal; el hermano y los suyos, cazadores. Comentario: fin de la carencia; lo que equivale a: Sociedad > Naturaleza.

Antes de ser cazador, el muchacho recogía golosinas para su madre. Es decir, era un niño, con una actividad propia de su edad: la recolección de frutas silvestres e insectos, para su madre. Pero cuando reconoció las huellas del enemigo que había raptado a su hermana, él y el conjunto social prueban que son cazadores. La hermana no era una mujer cabal, pues el marido no sabía cazar. Esta situación equivale a la carencia inicial que se presenta en el relato anterior. En esta historia que acabamos de leer, el hermano menor se inicia como individuo; y el conjunto de la sociedad —representado por los esposos carentes— alcanza un domino sobre la naturaleza.

Estos dos relatos sobre la amante de la fiera parecen ser comentarios sobre el rito de iniciación a la vida adulta. El individuo y el grupo se inician. El periodo salvaje lo pasa una mujer que no lo es a cabalidad, pues su marido no es buen cazador. La función de este mediocre marido parece consistir en marcar la carencia social propia de una situación anterior a la iniciación. La muchacha, o cuasi mujer pasa por un periodo de pasión salvaje para llegar a ser mujer a plenitud; el muchacho tiene que ser cazador para lograr la hombría. La una es, primero, *comida* de la naturaleza; el otro, de la carencia se transforma en el que come naturaleza (cazar la presa o raptar la mujer del enemigo; que, en ese contexto, es un ser salvaje).

Ambas iniciaciones —o aspectos de las mismas— se complementan: gracias a la aventura de la hermana, el joven puede matar al enemigo. Sin esa *debilidad* femenina, el muchacho no podría llegar a ser un guerrero.<sup>33</sup> El conjunto de la sociedad gana con el rito de iniciación de uno de los suyos: es un paso *contra* la naturaleza, una *venganza* contra el enemigo (que no puede ser sino una bestia, un ser natural; pues los humanos son solo los consanguíneos y los parientes políticos, aunque estos últimos no siempre por completo).

La iniciación individual tiene repercusiones sobre el grupo. El uno equivale al otro o lo ilustra. Tal entramado concuerda con una visión de individuo dependiente de su conjunto social. Uno llega a ser hombre o mujer en función y para el grupo; también uno *es* los suyos. Cuando el individuo no es cazador, el grupo entero parece sufrir de esa carencia; y la sociedad gana cuando uno de los suyos logra ser cazador y, entonces, buen marido.

## 28.2. Algunas los prefieren bestias

No todos los relatos tratan de iniciaciones logradas. Los hay que muestran casos de fallas o complicaciones: una muchacha que prefirió quedarse con las bestias; un joven que prolonga su época de amor salvaje.

### 28.2.1. Una mujer entre las fieras (leyenda cashinagua)

Una hermosa muchacha no gustaba de los hombres. Se entregaba a un gusano. Ella lo tomaba como si fuese un joven delgado. Se juntaban en secreto. Así pasó el tiempo hasta que todos notaron que estaba embarazada. La madre de la muchacha descubrió al amante escondido en un hueco y lo eliminó con agua hirviendo.

Cuando supo que habían matado a su amante, de rabia y pena, se marchó al bosque, «Para que me coma el tigre» —dijo.

Se le apareció el felino rojo o puma: «¿Qué haces?» «Estoy aquí para que me coma el tigre» «Yo soy el tigre». Entonces, ella contó que en su pueblo la habían repudiado.

El puma la curó lavándole el sexo de las larvas que le había dejado su finado amante. Luego, le hizo el amor y se quisieron siempre.

En su nueva casa, la madre de los felinos quiso comérsela, mas el puma se lo impidió.

El hermano mayor del puma, el jaguar, le exigió que se la diese como esposa. El puma se vio obligado a aceptar.

<sup>33</sup> Como se recordará, en *La amante del zorro*, las debilidades femeninas provocan la renovación de la vida: la muerte, la venganza, la resurrección, la guerra y el nacimiento de los hijos.

El jaguar era un mal cazador y un celoso. Su mujer humana continuó teniendo relaciones con el puma, nunca dejaron de ser amantes.

El jaguar los pilló; los dos hermanos discutieron. El puma se marchó solo. Ahora no tenían buena carne de caza. Todos extrañaban al puma: su madre, la amante y el hermano mayor.

El jaguar buscó al puma. Y después de mucho rogarle, el puma aceptó retornar. Las dos mujeres lo recibieron alborozadas. Pero los celos, infidelidades, amenazas de partir, todo se repitió varias veces. Hasta que el puma se marchó para siempre.

La suegra siempre tenía ganas de comerse a su nuera humana. Y se comía a los hijos que el jaguar tenía con la humana.

El jaguar terminó por quemar viva a su madre para que no se comiera más a los hijos que tenía con su mujer. La propia madre instruyó a su hijo jaguar sobre cómo había que acabar con ella misma.

Luego de quemarla, tuvo que huir, temiendo que los demás felinos tomaran venganza contra él, pues ella era la madre de todos los animales.

Con esta fuga y persecución empieza una larga aventura en torno a la dispersión y diferenciación entre los animales. Al parecer, el jaguar y la humana continuaron juntos.

(Tomado de D'Ans, Marcel. *La verdadera Biblia de los cashinahua*. Lima: Mosca Azul, 1975, pp. 47-73)

### 28.2.1.1. Secuencias narrativas

**Inicial.** Una muchacha no quiere ser mujer (plenamente humana). Comentario: una sociedad carente.

**Tópico inverso 1.** 1.  $O = \nabla$  Un gusano como amante (satisfacción sexual). 2. La madre, o *suegra* humana mata al *yerno* animal con agua hirviendo lo mata echándole agua hirviendo. 3. La hija, disgustada, se interna en el bosque. Comentario: la sociedad *gana* a la naturaleza; pero no recupera a la muchacha (sigue, entonces, carente: una falla en la iniciación).

**Tópico inverso 2.**  $O = \nabla$  El amante puma. Fracasan como esposos pero siguen como amantes.

**Tópico inverso 3.** La *mujer* casada con el jaguar. Unas relaciones conflictivas y ambiguas: suegra-nuera, hermano-hermano, esposo-amante, *mujer* entre su amante y su esposo fieras, abuela-nietos. Comentario: esta es una sociedad inversa a la sociedad humana ideal: las relaciones entre afines y consanguíneos son conflictivas. El amante, no casado, es sin embargo buen cazador; y el casado, entonces *hombre* es mal cazador.

**Tópico puesto.** Fin de las relaciones conflictivas. El jaguar quema a su madre (que es madre de todos los animales). La pareja entre la humana y el jaguar parece que se afianza.

**Final.** El jaguar (y su pareja) son perseguidos por los animales. Es una persecución que trae consigo la diversificación y multiplicación de los animales silvestres. Comentario: la naturaleza plena (¿sociedad < naturale-

za?). La muchacha triunfa sobre los suyos: no quería entregarse a un humano; logra quedarse con una bestia. La naturaleza gana sobre la sociedad.

### 28.2.1.2. Comentarios

En esta narración, la carencia inicial de la sociedad humana no tiene un correlato inverso con el final. Pero sí, los tópicos inversos con relación al tópico puesto y a la situación final: al comienzo la sociedad humana se impone sobre la naturaleza: mata al amante gusano, la mujer humana causa un desorden en la sociedad animal. En el tópico puesto y en la situación final, se resuelve el conflicto; la sociedad animal y la naturaleza, ganan (en variedad, número y por una adquisición más, la humana, que se queda con las fieras) y la humana pierde a uno de sus miembros:

**Tópicos inversos:** Sociedad humana > sociedad animal, naturaleza.

**Tópico puesto y situación final:** sociedad animal, naturaleza > sociedad humana.

El mundo animal es percibido como paralelo, inverso, también antagónico al humano. Son las mujeres que tienden los puentes entre ambos bandos. Mas las relaciones no pueden ser equitativas y equilibradas. Cuando uno gana, el otro pierde. Porque el animal es un enemigo: o se le mata, se le conquista; o bien, él es quien seduce y gana.

**Hervir y quemar.** Tales parecen ser las armas respectivas de la cultura y de la naturaleza. Una madre que también es *suegra* humana hierve a su *yerno* animal. Una madre y suegra animal es quemada por su hijo animal, con lo cual empieza la dispersión de los animales. Así, la naturaleza es rechazada con el hervor, y la naturaleza aumenta mediante el sacrificio del fuego. Estos motivos son una retoma en este relato de una amplia tradición amazónica: el hervor suele estar asociado a unas artes culturales por excelencia: la cocina de los alimentos, el hervor de los alucinógenos, la fermentación de las bebidas. Y el felino, el jaguar en especial, fue el dueño del fuego, bien que los hombres le arrebataron. El jaguar suele estar asociado al trueno.<sup>34</sup>

La muchacha y mujer —en tanto sujeto sexual— es la que establece los nexos entre propios y extraños, humanos y animales. Si embargo, la mujer en su papel de madre y suegra es la separadora. La humana acaba con su bestia cuando está embarazada. En *Una mujer entre las fieras* el embara-

<sup>34</sup> Sobre la asociación entre cultura y hervor, véase en Pellizzaro. En Reichel-Dolmatoff [...]. también encontramos esa relación, así como la del jaguar y el trueno. Sobre el jaguar, primer dueño del fuego, véase en Claude Lévi-Strauss, «Mithologiques I, Le cru et le cuit».

zo no provoca la muerte del jaguar, pues ella cambia definitivamente de bando, termina siendo de los animales; para ello, es la suegra la que debe ser eliminada.

El relato que acabamos de revisar no trata, entonces, de un rito de iniciación humano y del consecuente fortalecimiento de la sociedad humana. El mensaje parece ser similar, pero opuesto: explica el fortalecimiento de la sociedad animal gracias a la convivencia previa con una persona. Es decir, sería un rito de iniciación animal, a la vez que de una iniciación humana fallada.

La iniciación masculina es más larga y difícil. Las narraciones comentan esas peripecias juveniles. Una causa: la hembra bestia suele ser encantadora; y las mujeres, muchachas o fieras, son más apasionadas que los hombres.

### 28.2.2. El yerno del tigre (Leyenda aguaruna)

Un hombre soñó que era comido por un tigre. Se marchó al monte y encontró uno. Lucharon, descansaron, volvieron al ataque. Hasta que el tigre venció: le quebró la nuca, le arrancó la cabeza; luego, lo devoró, evitando que la sangre se derramara, porque el olor de esta espantaría a sus posibles víctimas.

Esa noche el hombre no regresó. Su hermano, preocupado, fue con otros a buscarlo. Hallaron sus restos. Era evidente que había sido atacado y devorado por una fiera, que después de luchar había sido vencido.

Con los despojos hicieron una trampa para que en ella cayera el asesino. Pero el tigre no regresó a buscar más carne. Se llevaron los restos e hicieron los funerales.

El hermano siempre se internaba en el bosque buscando al tigre para vengarse. En esas estaba cuando cierto día se encontró en pleno bosque con un hombre corpulento, de barba blanca, todo pintado de rojo con huíto, como para ir a la guerra o a la caza. Ese extraño estaba acompañado de una hermosa niña de larga cabellera.

Se saludaron: «Hola, tío». «Hola, sobrino. ¿Qué buscas?» «Estoy buscando al tigre que se comió a mi hermano para vengarme, a cualquier tigre». «Ah, era tu hermano. A él lo devoró un tigre, pero de río abajo, vive lejos. Nunca lo encontrarás». El hombre se puso a llorar. «No te preocupes. Si quieres, me acompañas y te enseñaré a vengarte. Yo sé donde está ese tu enemigo tigre».

Ese señor y su hija se transformaban en tigre. «Sobrino, no te preocupes. En realidad somos gente. Solo cuando vamos de caza nos convertimos en tigre para así atrapar a nuestra presa». Luego hizo que el hombre que buscaba vengarse tomara piripiri, se pusiera un chaleco y diera dos saltos, y al instante también se transformó en tigre.

El tío le enseñó a cazar así, como caza un tigre. Poco a poco fue aprendiendo hasta convertirse en un gran cazador. La hija del tío

dejó de ser niña y su cuerpo se volvió fresco, elástico, de mujer que no ha sido tocada por hombre. Entonces el tío le entregó a su hija. Y el hombre que quería vengarse se casó con ella.

Cierta vez, el suegro propuso a su yerno ir de expedición donde los jíbaros. «Allá hay bastantes cerdos. Vamos a cazar unos cuantos». Y fueron a cazar, entraron al corral y mataron a varios. Los trajeron y los comieron.

Por entonces, la tigresa estaba preñada. «¡Ah, se me antoja una cerda preñada!» Padre y marido fueron y le trajeron una hembra preñada. Al día siguiente, la mujer dijo: «¡Quiero otra cerda preñada!». Su marido le respondió: «Pero, ahora los jíbaros deben de estar alertas. Si vamos de nuevo pueden sorprendernos y matarnos. Te quedarías sin marido ni padre». «Pero yo tengo ese antojo. Si ustedes temen, yo no. Iré».

Se dirigió al pueblo de los jíbaros. Entró al corral, primero mató y comió un lechón. Luego atacó a una hembra preñada. En eso se vio rodeada de lanzas que la apuntaban. Eran los jíbaros.

Ella gritó a su marido y a su padre: «¡Vengan, me quieren matar! Pero aún no me han hecho nada. Todavía es tiempo. Estoy enterita». Para los jíbaros esos no eran pedidos de auxilio sino rugidos de fiera acorralada. La empezaron a lancear. Ella gritaba a los suyos: «¡Vengan, me están hiriendo!» Pero su padre y marido no podían ayudarla porque también los habrían matado. Lloraron desesperados sin que pudieran socorrerla. Así mataron a la tigresa.

Cuando los jíbaros se retiraron, ellos fueron a verla. La habían despedazado. Trataron de juntar sus partes para revivirla. Pero cuando ella se puso de pie, le faltaba una pata que ellos no encontraron y otras partes del cuerpo. Entonces, no lograron resucitarla. Se fueron lamentándose y llorando. Sobre todo el marido, pues había sido feliz con ella y la quería intensamente.

Yerno y suegro siguieron solos. Cazaban y vivían juntos. El viejo le enseñaba el arte de la guerra, de atacar al enemigo. El joven aprendía, hasta que cierta vez el suegro le dijo: «Ahora sí puedes enfrentar a tu enemigo. Vamos a su encuentro». Y allá fueron.

Cuando estaban cerca, el suegro decidió ir solo a explorar el campo enemigo. De regreso, le contó que era el jefe de una banda de feroces tigres. Lo mandó a que lo espiera.

El hombre que quería vengarse, divisó a lo lejos al jefe de los tigres, se sobrecogió: era alto, de reluciente fortaleza. «¡Ese es mi enemigo, el matador de mi hermano! ¡Pero si apenas le llego a los hombros y sus espaldas son el doble de las mías! ¿Cómo, entonces, podré enfrentarlo?» Su suegro le respondió que eso no era grave: le puso un chaleco más grande que el acostumbrado y, al instante, se convirtió en una fiera tan grande como su rival. «Mañana lo atacas y lo matas». Y le dijo cuál era su plan, el mismo que cumplieron.

Durante toda la noche, el suegro hizo que su yerno se ejercitara para el ataque.

Por la madrugada, fueron al encuentro del hombre tigre. Los guerreros tigre venían en fila por un angosto sendero. El jefe cerraba la fila. El viejo fue donde los guerreros a conversar con ellos y a entretenerlos, mientras que el yerno alcanzó por atrás al líder. Se le lanzó y se trenzaron por la cintura. Con las piernas y los hombros trataba uno de tumbar al otro. Cayó sentado el hombre pero ahí mismo tomó de la cintura al jefe y lo atrajo hacia sí y lo hizo caer de rodillas. Entonces, el hombre se incorporó, le clavó los colmillos en la cabeza y se la zarandeó. El otro trataba de liberarse cogiendo con ambas manos la cabeza del que lo hería; el guerrero se agitaba, era fuerte, pero fue perdiendo vigor. Hasta que de tanto zarandeársela, le quebró la nuca.

Cuando los otros guerreros escucharon los ruidos y gritos de la pelea, exclamaron, «¿Por qué ese hombre ataca a nuestro jefe? ¿Qué le ha hecho para que hiera al mejor de los tigres?» El viejo les respondió que se trataba de una venganza, les contó todo, trató de apaciguarlos: «Ese hombre solo ataca a su jefe. No se metan, porque él también puede acabar con ustedes». Confundidos los guerreros se retiraron a su pueblo.

El viejo fue a ese pueblo de tigres a pedir que no tomaran venganza contra su yerno. Pero siempre, una y otra vez, trataban de vengarse: «Era nuestro mejor guerrero. Todos lo respetábamos. Tenemos que matar a ese asesino».

Con esas amenazas, y hasta ataques, pasó un tiempo. Un día el viejo dijo a su yerno: «En cualquier momento ese pueblo de tigres terminará por matarte. Mejor es que vuelvas a tu pueblo de gente. No tengas pena por mí, cada vez que quieras verme o cazar, toma piripiri, te vuelves tigre, cazarás bien y podrás reunirte conmigo. Para que esos tigres enemigos no ataquen tu pueblo, siembra camote alrededor del poblado».

Y así fue. Retornó con los suyos. Sus hijos lo recibieron contentos y su mujer, también. Se había vuelto un buen cazador porque cada vez que estaba en el monte se tornaba en tigre, imitaba a las presas, se encontraba con su suegro. Pero no decía nada de esto a su mujer porque tenía que comentara con todo el pueblo y que lo reprendieran. Cierta vez que estaba cazando, imitaba al tucán, con la lengua afuera. En eso, un paisano, al escuchar el canto del tucán, lanzó en esa dirección un virote sin veneno. El virote atravesó la lengua del tigre. Entonces, el paisano vio al tigre. Asustado, corrió al pueblo y contó lo que había sucedido.

Por la tarde, regresó el marido y su mujer notó que tenía la lengua atravesada, herida. Es así como todo el pueblo se enteró de que ese hombre, cuando cazaba, se convertía en tigre. Le dieron de comer bastante camote y desde entonces dejó de ser tigre y no pudo ver más al suegro que lo ayudó a vengarse.

(Versión nuestra a partir de GROPER, Jeane. *Historia Aguaruna*, primera etapa, segunda parte, t. 3. Lima: ILV, Ministerio de Educación, 1979, 35 -71)

### 28.2.2.1. Secuencias narrativas

**Inicial.** Escenario: En el pueblo. 1. Desencadenante de la acción: uno que sueña ser comido por el tigre. Va al bosque y su sueño se cumple. 2. Tentativas fracasadas de venganza por parte del hermano. Comentario: el hermano aún no era hombre completo, es decir, cazador. Por eso su trampa no es eficaz, no tiene magia. El hermano del hermano es como uno mismo (como si el vengador frustrado hubiese sido comido por el tigre); es una relación que recuerda la que hay entre el sueño y la vigilia (son espejos; uno ve lo que le va a ocurrir al otro). Motivo para la iniciación: la venganza. Naturaleza > Sociedad.

**Tópico inverso 1.** Escenario: camino al bosque. Alejamiento del pueblo. 1. Encuentro con el hombre y la niña tigres. 2. Aprendizaje de cazador (transformación en tigre-cazador y trucos mágicos para tal fin: piri piri, chaleco, saltitos). Comentario: el inicio del rito de iniciación es motivado por la necesidad de vengarse. El individuo se integra a la naturaleza.

**Tópico inverso 2.** Escenario: en el bosque. 1. El hombre marido de la tigresa y yerno de la fiera. Tigresa preñada. Comentario: el individuo se casa y es yerno de la naturaleza. El fin de la relación y de los tópicos inversos se marcan con el embarazo (y marca el fin de la iniciación, en otros relatos).

**Tópico puesto 1.** Escenario: en el bosque. 1. Pérdida de la mujer tigresa. Causa: por antojo de preñada. 2. Termina el aprendizaje. Mata al guerrero tigre y cumple así con la venganza. Comentario: Culminación de la relación con el mundo natural. La venganza contra un representante de la naturaleza (en tanto agresora) equivale al punto culminante de la iniciación. El individuo permanece ligado a la naturaleza.

**Tópico puesto 2.** Escenario: camino al pueblo. 1. Separación temporal entre el suegro tigre y reincorporación parcial en el pueblo humano. Comentarios: camotes: antitigres, antinaturaleza. El individuo está entre la naturaleza y la sociedad.

**Final.** Escenario: en el pueblo. 1. Reincorporación plena a la humanidad y al pueblo. 2. Ahora, es un buen cazador, guerrero y vengador. Comentario: el individuo se integra a la sociedad. Sociedad > Naturaleza.

### 28.2.2.2. Comentario

El camino fue largo. El compromiso con el animal fue más largo y constante que en las narraciones donde se describe la iniciación femenina. Y es que el hombre, para ser tal, ha de ser, además de marido y padre, buen cazador, guerrero y vengador. Las incursiones en el bosque siempre implican un cierto retorno a la vida salvaje: para cazar hay que seducir; para robar mujer, también; para encontrarse con el enemigo, los espíritus, los

ancestros, volverá a tornarse en tigre. En cambio, la mujer, si su marido le da hijos y carne, no añorará su primitivo encuentro con la bestia.

Una muchacha que no quiere hombre y un joven que ha de vengarse son los desencadenantes de la acción (en *La amante del tigre* y *El yerno del tigre*, respectivamente). Son condiciones equivalentes. El rechazo femenino a los hombres es como la necesidad de venganza. Ambos necesitan de un aprendizaje, que consiste en un acercamiento seguido de una ruptura con la naturaleza. Si falla el procedimiento, la naturaleza gana, tal es el caso de *Una mujer entre las fieras*.

El mundo natural, el de las fieras rivales de los hombres, incluye a los enemigos. En esa visión, el *otro* lejano, sirve como animal de caza, como objeto de venganza; o bien, es el *otro* que seduce y caza. Son mundos paralelos, similares, que se atraen y se temen; pero no son dicotómicos. Cada especie es todo un universo. Hay muchas especies. Los espíritus también tienen sus propios grupos rivales entre sí. Entre los miembros de tan variados círculos se establecen intercambios, hay deseos, requiebros, engaños, ayudas y venganzas. El hombre lucha con todas sus armas para procurarse de lo que necesita: de una bestia para iniciarse en el amor, de otra para comer, de un espíritu ancestral para que lo proteja, del padre de los sainos para que lo deje cazar una de esas sabrosas criaturas. Esas armas son el ingenio, la voluntad, la fortaleza, la capacidad de seducir, de negociar, también las artes aprendidas del chamán y de los espíritus.

*Una mujer entre las fieras* describe el fracaso de la iniciación humana, entonces, del triunfo del mundo animal. En un cuento se describe una situación similar, pero de manera más simple y sin mencionar las repercusiones cósmicas. La mujer prefiere a las bestias porque le dan lo que todo buen marido: carne e hijos. Los jóvenes humanos se inician matando al raptor; pero ella regresa a la naturaleza:

### 28.2.3. El otorongo (relato piro)

Una mujer se internó en el bosque para recoger leña. En casa dejó a su pequeño al cuidado de su marido.

Se encontró en el monte con el tigre otorongo. El otorongo, con aspecto de gente, le dijo: «Esposa, vamos más lejos, allá, donde hay buena leña». Ella lo confundió con su marido y lo siguió. Llegaron a la casa del otorongo. Él se le revela: «Soy tigre. Vive conmigo. Si escapas, te devoro». Así se convirtió en la mujer del otorongo.

Cierta vez, el marido humano notó unas huellas de tigre que se entrecruzan con las de una mujer. «Será un otorongo que tiene raptada a una mujer». Se puso a comer fruta, cuando, en eso, vio que una mujer venía a comer fruta: era la suya que había desaparecido.

El hombre le propuso que regresase con él; pero ella lo rechazó: ya tenía tres hijos y no podía abandonar a su nueva familia. El hombre le respondió: «Entonces, ve a buscar a ese tu marido bestia, que quiero hablar con él».

La mujer fue donde el tigre para contarle lo sucedido. El otorongo acudió al encuentro, porque a nadie temía; su mujer lo siguió, pisando las huellas que su fiera dejaba. Mas el piro no fue solo al encuentro; llegó con cinco hermanos suyos. Ellos, antes de discutir nada con el otorongo, lo flecharon. El hombre tuvo que llevarse a la fuerza a su mujer porque a ella ya no le gustaban los hombres, prefería los tigres; en la primera ocasión que tuvo, se escapó para siempre, donde ellos. (Esta es una versión libre a partir de un relato piro publicado por ÁLVAREZ, Ricardo «Los piros», I.E.T.P.A, Lima, 1960, pp 178-179)

Esta deserción de la mujer no es ideal para la sociedad, pero no es excepcional. El matrimonio preferencial, el recomendado, suele ser con la prima cruzada, o con alguien del mismo grupo lingüístico. Es decir, se espera que el cónyuge sea gente auténtica. Sin embargo, a menudo los otros, que en los cuentos, en el imaginario, son medio bestias a causa de la guerra o el amor, terminan formando hogares con los auténticamente humanos y no siempre son bien aceptados por estos. El corazón del individuo a veces, pues, tiene inclinaciones que no son las del grupo. Veamos, a través de una narración, las dificultades que acarrearán tales gustos particulares.

#### 28.2.4. Un hombre y sus dos mujeres (relato piro)

Un hombre fue al monte a cazar. Se encontró con unos tigres, que en lugar de matarlo, le mostraron su aspecto humano y le enseñaron a transformarse en tigre o en gente, al tomar piripiri.

Cierta vez, los felinos fueron a casa de su amigo, el humano. Cada cual comió lo que le correspondía: los felinos, presas ahumadas de humanos y de animales, patatas silvestres; y la gente, lo que siempre come. Las visitas se renovaron y los de la casa tenían miedo. El hombre se casó con una tigresa. Se fueron a vivir a la casa del felino. Llegaron a tener cinco hijos.

El hombre y sus parientes fieras visitaban a la gente y a la esposa humana del hombre. Por eso la gente estaba atemorizada; por lo que, un buen día, envenenaron al hombre.

Sus dos viudas —la humana y la fiera— lo enterraron en la casa de la gente. A los pies del muerto colocaron a un hijo, a la cabecera otro y por encima ambas mujeres se echaron cubriendo el cuerpo de su marido. Lloraban sin consuelo, siempre, día y noche.

Como de costumbre, llegaron los felinos allegados del hombre. Ellos también sintieron gran pena. Cuando se cumplió un tiempo, los tigres se marcharon y la tigresa se fue con sus hijos.

La viuda verdaderamente humana se quedó con la gente y luego se casó con una persona.

(Resumen de un relato publicado por ÁLVAREZ, Ricardo «Los piros» I.E.T.P.A., Lima, 1960. pp. 172 -174)

### 28.2.5. Comentario

No es fácil para los consanguíneos tener unos aliados demasiado diferentes: atemorizan, no se puede compartir los mismos alimentos.<sup>35</sup> Al final, hay que romper las relaciones, en este caso, matar al hombre amigo y marido de las fieras.

Comentarios sobre los relatos del tigre y del zorro: el *otro* seductor y revelador de los defectos femeninos

1. En *Un buen cazador* se describe un momento anterior al de la narración, cuando los tigres comían gente. Es un *antes* no absoluto, pues los ingredientes de esta historia, como en *Los zorros enemigos*, están siempre presentes y actuantes en las vidas: la duda sobre la autenticidad del *otro* lejano, la caza y la guerra relacionadas con la seducción, la unión sexual, la venganza y la muerte; también la voluptuosidad y la confusión voluble de las mujeres.
2. La mujer ve un hombre donde hay una fiera; un zorro atractivo, cuando es un enemigo que acecha. La mujer confunde lo propio con lo ajeno; y vive su aventura en ese engaño.
3. El tigre del relato es un seductor. Esta cualidad no es explícita ni tan marcada como en la de los zorros; pero se presenta ante la mujer bien pintado *como para la guerra o la caza*, de aspecto fiero, buen cazador y alimenta bien a su mujer humana. Al encontrarlo, la mujer lo sigue, entre seducida y temerosa. La mujer del tigre, si bien satisfecha por la comida, no le pierde el temor a su marido bestial, se harta de él y lo traiciona a la primera ocasión que los humanos verdaderos la asisten. En cambio, la mujer del zorro, aunque infiel a su amante (apenas el zorro vencedor se marchó, ella abrazó el hermoso cuerpo de su marido decapitado), se siente atraída por el zorro hasta el final, y aun después, llora por él. Ella es la que propone al enemigo zorro ser amantes; en la leyenda del tigre, este es quien toma la iniciativa. Estas diferencias de actitud tienen consecuencias: en la leyenda del zorro, son más complejas y diversas que en las del tigre. En el primer relato se explica un

<sup>35</sup> Sobre la comida de los otros y sus significados, véase RENARD-CASEVITZ, France-Marie. «Le Manquet masqué». París: Lierre et Coudrier Editeur, 1991.

complejo que va desde la seducción hasta la resurrección, además de justificar las circunstancias en que una madre y unos hijos pueden ser abandonados. En el segundo, el complejo está implícito, se supone, y lo que se indica expresamente, es que, gracias a la mujer, se instaura la relación actual entre felinos y humanos, que nos favorece. Son mensajes que se complementan: que ahora podamos cazar tigres equivale a matar enemigos, que supone venganza y resurrección.

4. Ambas mujeres pintan la personalidad de la infiel y también la de aquel que toma una mujer ajena. Como cualquiera puede, en principio, engañar a los suyos, esta es una descripción de esos pecados humanos: el hombre tiende a ser seductor y ladrón; la mujer, cambiante y ardiente (la mujer del tigre tenía hambre cuando este la encontró; la del zorro, tuvo un súbito deseo; la una quiere y no quiere a su amante; la otra, pasa de uno a otro). Cabe señalar una salvedad: *el roba corazones* es un *otro*, casi no humano, un enemigo; la infiel, es de la comunidad propia. Es decir, el defecto, cuando es masculino, no es reconocido como propio, mientras que lo contrario ocurre con la mujer. Al menos, tal parece ser el punto de vista de los hombres, pues los narradores de estas historias lo son; habría que preguntar qué opinan ellas al respecto.

### 28.3. Hombres fríos y mujeres ardientes

1. Es una idea popular en Amazonia, aun entre los mestizos de las ciudades y en todo el Perú, que las mujeres de allá son ardientes. De los hombres no se dice nada sobre este asunto de temperamento. Demos unos detalles que nos hacen sospechar que lo contrario sería sentido o percibido en los hombres: existe una impresionante cantidad de hierbas, pócimas, para mejorar el humor sexual de los varones. La muchacha utiliza perfumes, brebajes, sortilegios, para atraer a quien desea. El joven no es tan aficionado a esos recursos extraordinarios. Le basta algún talismán y, sobre todo, ataviarse, ponerse atractivo, para llamar la atención. Sin que lo sepa, el celoso o violento, recibe de su mujer bebidas para mejorar su mal genio; en cambio, a ella le dan otras para amansar sus deseos. En los ritos de iniciación masculina, al menos, entre los cubeo, la azotaina a que se someten los adolescentes tiene como propósito que crezcan fuertes, vigorosos y que reciban la potencia masculina de sus ancestros. Según Goldman, esto mostraría una especial preocupación de los cubeo por asegurar la virilidad, cosa que no ocurre con las jóvenes, a quienes por el contrario, se les instruye para que controlen su apetito carnal.

2. Esta concepción parece existir en los Andes centrales de manera menos explícita. Hay algunos relatos que ilustran tal idea: unos personajes femeninos que devoran hombres, violan párvulos; es el caso de Mama Guardona y de Achiqué. Por lo demás, hay relatos del tipo la amante de la bestia seductora: la amante de la culebra, del cóndor, del oso. El principio clasificador de plantas medicinales de frío y caliente andino parece recubrir la oposición de lo masculino y lo femenino: aquello es frío; esto, cálido.
3. Los relatos que hemos presentado ilustran esas ideas sobre los humores de los dos sexos.

### 28.3.1. Comentario

1. En las dos primeras versiones (*Un buen cazador* y *La mujer raptada por el tigre*), la mujer sigue al tigre por temor y por los alimentos que le ofrece; pero no demuestra gran apego por su fiero marido. Por lo contrario, en los demás casos encontramos que el humano ama a su bestia.
2. En *Una mujer entre las fieras* ella gusta más de los animales que de los humanos. Primero fue amante de una lombriz y luego del puma y de su hermano mayor, el jaguar. A diferencia de las dos primeras versiones, la mujer quiere a sus maridos bestiales: a la lombriz, cuyo asesinato lamenta; al puma, que a pesar de haberla cedido al hermano mayor jaguar, continúa manteniendo relaciones íntimas con ella; y al jaguar mismo, en el sentido que es padre de sus hijos a los que ambos quieren y protegen.
3. En la versión *El yerno del tigre*, el humano quiere y es consecuente con su mujer la tigresa. Aun viudo, continúa acompañando a su suegro tigre. Es muy a pesar suyo que deja el mundo de los felinos para reincorporarse al de los verdaderos humanos. Esta es una de las raras versiones en que la *residencia* de los amantes es matrilocal (el hombre vive con su suegro y su mujer).
4. En *El otorongo* la mujer llega a tener una decidida preferencia por los felinos y, al final, opta por ellos.
5. Preferencia en estos casos; recelo y rechazo a la postre, en otros casos. El *otro*, el demasiado distinto, sea macho o hembra, provoca reacciones encontradas, sentimientos que comparten tanto el hombre como la mujer cabales frente a una pareja medio bestial.



## TEMA 29

### MITOS

#### SUMARIO

El mito sobre el nacimiento del Sol. Cuando los gigantes dominaban el mundo. El Sol, huérfano, es adoptado por una familia de gigantes. La venganza del Sol. El gigante aún pervive, transformado.

#### 29.1. El nacimiento del sol

En Amazonia Occidental no hay mitos que expliquen globalmente el origen del mundo, ni siquiera del hombre en general. Dada la concepción de humanidad restringida, lo que se explica es el origen de los grupos que conforman los verdaderos humanos. Se cuenta, además, sobre algunas de sus cualidades: la diferenciación sexual, la vida breve, virtudes y defectos, usos y costumbres, su procedencia o destino animal; también sobre las artes de la cultura, desde el fuego de la cocina hasta la agricultura y cestería. Cada adquisición, uso y costumbre es el tema de un mito con sus numerosas variantes que entre sí cruzan y enlazan con otros temas y preocupaciones. El nacimiento y mocedad del Sol en la Tierra es objeto de un mito. Como ocurre en la generalidad de los amazónicos, el cambio cósmico está doblado, o dicho en términos de parentesco: una familia declina y un hijo adulto emerge, así como un mundo decae y un astro divino asciende; la familia es metáfora del cosmos y viceversa. A manera de ilustración, vamos a presentar el origen del Sol. Haremos un resumen de las versiones mejor recopiladas: la de los aguaruana (jíbaro).

##### 29.1.1. El Sol nació cuando los gigantes dominaban

###### *La época de los gigantes*

Los *iwa* fueron unos gigantes y antropófagos, enemigos de la raza humana. Ellos dominaban el mundo y a los hombres nos tenían

aterrorizados. Nos perseguían y devoraban. Porque entonces los hombres eran flojos y no sabían trabajar bien ni defenderse de esos que eran la gente de aquellos tiempos. Ellos nos cazaban como ahora lo hacemos a los animales.

## *Ajaim, el insaciable*

### 1. *Ajaim mata a la madre del Sol*

Antes que el Sol brillara en el cielo, había un gigante en la Tierra. Era insaciable. Cierta vez, atrapó a una mujer. Al despedazarla, encontró un huevo en las entrañas. Lo depositó al lado, en una roca, y devoró a su víctima. Una gansa tomó el huevo en el pico y alzó vuelo. El gigante cargó con la cabeza de la mujer, «para hacer una flauta».

### 2. *Ajaim adopta al niño Sol*

Del huevo nació un niño: una luz en las tinieblas. Como es lógico, al niño le gustaba todo lo que fuese ardiente. Por eso robaba ají del huerto del gigante. «¿Quién sustrae mi condimento?» se preguntaba el ogro. Espió hasta que descubrió al ladronzuelo, un pequeño radiante: «Sé mi hijo. De cierta manera, tú lo eres». «Sí, papá», respondió y siguió a su padre.

Al llegar a casa el gigante conversó con su mujer:

—Mujer, te traigo a nuestro hijo.

—¡Qué cálido que es! Por eso le llamaremos Sol. ¿Te gusta ese nombre, mi querido Ajaim?

El ogro no respondió, pues tenía mucha hambre y se puso a comer. El pequeño creció. Con una cerbatana de juguete espantaba los mosquitos que molestaban a su padre, el gigante. «¡Cuidado! No me vayas a picar». Mas el niño solo hería a los insectos.

El Sol llegó a ser un joven resplandeciente. «Padre, hazme una cerbatana. Quiero cazar para ti». Así fue. Todos las tardes volvía con una abundante cacería, muchas aves que el padre devoraba sin esperar que estuviesen asadas. Ajaim y su mujer querían al Sol.

Como su padre era insaciable, su hijo el Sol cazaba bastante. Así, entre correrías y acechos, se hizo fuerte y excelente flechador. Entonces, su padre le puso unos aretes para que resonaran y así anunciaran cuando retornaba a casa, porque mientras el Sol cazaba, Ajaim sacaba el cráneo de la verdadera madre del Sol, y soplaba en ella bellas tonadas: «Tu hijo, tu hijo, el pequeñín, se fue al monte a cazar para mí, ¡ja!» Así cantaba feliz hasta que escuchaba el tintineo de los pendientes. Entonces, ocultaba su instrumento de música.

### 3. *La paloma revela al Sol la verdad*

El Sol cazaba tanto que acabó con casi todas las aves. Siempre acertaba con el virote y Ajaim era insaciable. Cierta vez, estaba por disparar a una paloma, cuando ella cantó: «¡Oh, oh! ¡Me quiere picar el de la madre devorada!» El Sol trepó entre las ramas y espesuras para aproximarse a la paloma y escuchar toda su canción. El Sol le alcanzó la cerbatana; la paloma se introdujo por el hueco y salió por el de abajo. Ambos conversaron: «¿Quién nos extermina?» «Yo, pues creía que tan solo eras paloma». «¿Y por qué nos cazas?» «Para aplacar el hambre de mi padre, Ajaim» «¡Ah, por ese gigante es que nos acabas! ¡Un favor! Coloca en tu cerbatana estas plumas de toda clase y variedad de ave ¡y sopla!» Al soplar el Sol, de la cerbatana brotaron las aves y se esparcieron por los aires. Satisfecha la paloma, le contó toda su historia y agregó: «Si no has creído lo que te he dicho, entonces, sujeta tus aretes. Acércate a tu casa sin hacer ruido; y podrás escuchar cómo Ajaim sopla el cráneo de tu madre y canta la dicha de haberla matado y de tenerte como fiel servidor». Así fue y así ocurrió.

Cerca de la puerta, sin hacer ruido, escuchó su propia historia. Entonces, bruscamente, soltó sus aretes y resonaron claros y fuertes. «¡Oh!» Exclamó sorprendido Ajaim, dejó caer su instrumento de música, le dio un puntapié para que rodara hacia un rincón; pero rodó hasta los pies de su hijo. El Sol miró el cráneo: de los ojos tapados con resina brotaron unas lágrimas. «Ajaim mató a mi madre» pensó el Sol, pero no hizo ni dijo nada.

### 4. *La venganza del Sol: mata a su madre gigante*

El joven Sol partió de caza. Fue por el camino del huerto de su falsa madre. Cerca del huerto, hizo que un árbol de ojé se llenara de sus frutas y maduraran. Los venados gustan del ojé. Al lado, preparó una enramada donde aguardar a los venados. Luego retornó a casa.

«Solo he cazado este picaflor, padre, porque ya no quedan aves. Pero en el monte, cerca del huerto de mi madre, hay un árbol cargado de ojé que comen unos venados». «Hijo, mañana los cazarémos». «Padre, hazme una lanza que yo haré otra para ti».

El Sol abatió una palmera de pifuayo para confeccionar una lanza. Mientras la hacía le invocaba: «Cuando el gigante te lance, cambia de rumbo, desvíate». Al terminar, en el lugar hizo germinar otra palmera de pifuayo.

Intercambiaron las lanzas, se las obsequiaron mutuamente. «Probemos, papá, apuntemos a aquel tierno pifuayo. El que acierte será el primero en marchar a la caza de los venados». El gigante

intentó dos veces, pero no dio en el blanco. «Con esa puntería, los venados se escaparían». El Sol disparó y acertó. «Padre, yo seré el primero en cazar». Después agregó: «Papá, quédate en casa. Aca-  
rrea agua. Que mi madre vaya al huerto para traer yuca que acompañe lo que yo he de aportar, un venado».

La mujer marchó con su lumbre al huerto. En la trocha estaba escondido el Sol. Se le enfrentó y le dio una lanzada: «¡Venado! ¡muere venado!» «Hijo, ¿por qué me hieres, por qué me matas?» «Venado, eres venado». Y la mujer se convirtió en ese animal. El cuerpo era de venado y la cabeza siguió siendo de mujer. Dejó al animal, fue al huerto, ahí encontró el bastón que sirve para sembrar la yuca; pidió al bastón: «Cuando llame a mi madre, tú me contestas como si ella fuera: “Espera, que aún estoy cultivando”, luego, “Espera, que estoy pelándolas”». Volvió donde el venado muerto, lo destripó y lavó. Cortó la cabeza para que no se convirtiera en venado, como el resto. Cargó todo salvo la cabeza, la escondió y retornó a casa.

«Padre, traigo un venado. Al pasar por el huerto llamé a mi madre». El gigante había acarreado agua. El Sol preparó las presas y las puso a hervir; puso las entrañas en el asador. Como de costumbre, por su voraz apetito, Ajaim no esperó y empezó a comer crudo. «Come tú, hijo». «No, papá, esperaré que mi madre venga para comer la carne con yuca». «¡Cómo se demora tu madre!» «La voy a llamar». «Mamá, ven». «Espera, que aún estoy cultivando», respondió la supuesta voz de su madre. Mientras esperaban, Ajaim continuó comiendo. El Sol llamó de nuevo y la voz le respondió lo acordado con el palo.

El gigante se cubrió de transpiración de tanto comer. El Sol le recomendó un baño. Aprovechando que Ajaim se había ido a bañar, el Sol trajo la cabeza de su falsa madre, la peló y la puso a hervir en el caldo. Luego pidió a todos los utensilios de la casa que si Ajaim los agarraba para atacarlo, que se pudrieran devorados por la polilla.

##### 5. *La venganza del Sol: lo que aconteció a Ajaim*

El gigante retornó limpio y fresco. «¿Todavía no regresa tu madre?» «Me ha dicho que está recogiendo hojas y que luego viene». «Entonces, sírveme la carne hervida; ella comerá el caldillo». El hijo sacó de la olla la cabeza hirviendo: «Papá, ¿no es esto lo que ella merece?» «¡Hijo mío, has matado a tu propia madre!» Quiso empuñar la lanza, pero al instante se pudrió; todo lo que cogió se corrompió entre sus manos. Entonces, el gigante se quedó de pie, atónito, mirando al Sol. El Sol le dio una lanzada hacia el pecho. Como Ajaim esquivó, la lanza lo atravesó por la cintura. Así quedó el gigante, clavado en el suelo.

El Sol pidió a la caña de guayaquil: «Crece y átaló». La planta creció y se enredó entre los miembros del gigante herido. El Sol lo dejó de esa manera por un año para que muriese de hambre.

Pero el gigante Ajaim no murió de hambre. Sus espaldas echaron raíces y su pene floreció. Los picaflores chupaban el néctar de esas flores, y su dueño, el gigante, los atrapaba y devoraba.

Cuando una persona pasaba por ahí, creía que el gigante estaba muerto; pero Ajaim los capturaba. Entonces los hombres se quejaron al Sol.

El Sol, acompañado del hombre tucán y del hombre carpintero, fue donde el gigante: «Padre, no ataques a Tucán y Carpintero, ellos te alzarán por los aires y te llevarán a un buen lugar para vivir». El gigante aceptó. Tucán y Carpintero cortaron la caña de guayaquil y las que sujetaban al prisionero. Sentaron al gigante, le rasparon y limpiaron las espaldas de las raíces que tenía adheridas. El Sol, también por medio de la palabra, hizo crecer un árbol de moena blanca. Sus abundantes frutas atraieron a un sinnúmero de pájaros. «Es un buen lugar, allá te voy a cazar pajarillos». Con esa ilusión, Ajaim se dejó cargar por las aves hasta que lo depositaron en la copa del árbol, sobre una plataforma. El Sol cazaba, las aves caían como muertas; pero no morían pues esa era la voluntad del cazador. Pidió a su padre que no las comiera, que solo les chupara las tripas, le explicó que cuando terminara de cazar y hubiese reunido un montón, se las daría; pero era un engaño.

Cuando el Sol terminó de cazar ordenó a las aves cazadas que se incorporaran y que se llevaran al gigante río abajo. Las aves, que también eran personas, cargaron al gigante. Este se resistía, lloraba, conjuraba para hacerse más pesado. Las aves decían conjuros para que fuese lo contrario, ligero. Ajaim no quería que lo alzara el carpintero, porque lo zarandeaba en el cielo. Como el pato de monte vuela suave y parejo, con él sí que se dejó conducir sin protestar. Así lo fueron llevando, de árbol en colina. Hasta que lo dejaron en un pueblo donde había tres doncellas. Cada una de ellas vestía con un color distinto: rojo, crema y gris; ahora son tres clases de pájaros.

Las aves que lo condujeron le dijeron: «Serán tus mujeres», por eso esta vez se había dejado conducir mansamente. En el pueblo de esas doncellas, lo casaron primero con la de crema.

Pero aquella gente no sabía qué hacer con ese yerno tan voraz. «¿Cómo saciarlo? Mejor lo tiramos al río para que bajo sus aguas coma peces». Cogía los peces con su mano derecha, tantos que los empezó a exterminar. Entonces le ataron la mano derecha. Con la izquierda atrapaba pocos. «Que así se quede», sentenció el Sol.

Estando así, Ajaim se convirtió en un árbol frondoso y grande. Se casó con las otras dos mujeres. Ellas se transformaron en las ho-

jas de ese árbol, que son de esos tres colores. Cuando llega su estación, las hojas se secan y el viento las arrastra río arriba. Luego retornan, descienden convertidas en esos pájaros que son las mujeres de Ajaim. Como han convivido con el hambriento, llegan delgadas. Dicen que vienen para ahumar los espíritus de quienes han muerto, que es para llevarlos para que se los coma Ajaim. «Hemos cazado estos monos para ti, esposo nuestro», así le dicen. Estas aves llegan en la época en que muere más gente. Por eso las cazamos, para que no se apoderen de las almas de los nuestros. Dicen que cuando truena, es que Ajaim llora de hambre.

(Este es un resumen del texto tomado de: «Historia aguaruna», 1.<sup>a</sup> etapa, t.1, Col. «Comunidades y culturas peruanas», n.º 15, Ministerio de Educación-Instituto Lingüístico de Verano, Lima, 1977, pp. 135-169). (Hay una versión del mismo mito que tiene varios textos —original, transcripción literal, libre—: GARCÍA-RENDUELES, Manuel. «Duik Múnn... universo mítico de los aguaruna», 2 t., Lima: CAAP, 1979, t. 2, pp. 39-73. Y otra, solo en castellano: JORDANA, José Luis, «Mitos e historias aguarunas», Lima: Ministerio de Educación, 1974, pp. 97 - 107).

## 29.1.2. Comentarios

### 29.1.2.1. Conexiones diversas y múltiples lecturas

El mito del nacimiento del Sol está relacionado con distintos relatos amazónico-occidentales: 1. Está relacionado con el ciclo de los gigantes, que dominaron el mundo y a los primeros hombres; las luchas con los hombres y sus aliados, el triunfo final de estos sobre aquellos. 2. Forma parte de las historias cuando los astros aún vivían en la Tierra y la separación entre el cielo y la Tierra no era tan radical como ahora. 3. También pertenece al grupo de mitos etiológicos: explica el origen de ciertas aves, de sus modos de ser, costumbres y atributos; también de ciertos árboles y plantas.

Y converge o coincide con múltiples temas y motivos: 1. La divergencia en los modos de comer de *gente* distinta. 2. La glotonería. 3. El tema del huérfano y su venganza. 4. La venganza. 5. La cabeza cortada al enemigo (para que no resucite o vuelva a su ser). 5. El estallido de los cuerpos (de la verdadera y de la falsa madre del Sol). 6. El personaje que se pudre en vida (todo lo que tocaba se podría; «[...]creían que estaba muerto»; le limpiaron las espaldas de las raíces a ellas adheridas), 7. El personaje que se transforma en vegetal (las raíces que le brotan a Ajaim, que se convierte sucesivamente en varios tipos de plantas y de árboles frutales). 8. La muerte estacional. 9. La ascensión del héroe por un poste, o a través de un tubo o caña.

La variedad de relaciones con otros mitos y temas sugiere una multiplicidad de lecturas o comprensiones: tomarlo como un capítulo sobre la lucha contra los gigantes; como un relato sobre el nacimiento del Sol; o de la disyunción entre el cielo y la tierra; sobre el origen de ciertos vegetales y aves; y sobre la relación de estos con la frecuencia estacional de la muerte. Compresiones que, lejos de excluirse, se combinan en una misma historia. Arte combinatorio cuyas reglas habría que formular.

## 29.2. Ajaim y Achiqué

La figura de Ajaim, el relato mismo, recuerda al Achiqué y Wa kon andinos. Achiqué es una suerte de monstruo que, en una noche de hambre y desolación, trata, a veces logra, violar, devorar, a dos niños, gemelos o futuros Sol y Luna. Logrado parcialmente su propósito, ella los o lo persigue, hasta que estos logran subir al cielo; en cambio, ella falla en el ascenso. Se produce también una disyunción entre el cielo y la tierra (Achiqué cae para siempre; los niños se convierten en los dos astros). Asimismo, se establece una periodicidad: según el mito andino, los astros recorren el cielo como peregrinaron en la Tierra; según el mito amazónico, la muerte es estacional y tiene relación con las hojas de cierto árbol y la llegada de unas aves. Wa Kon es un compulsivo devorador de niños y un personaje de las tinieblas.

Otra similitud entre ellos es que tienen un carácter vegetal: Ajaim echa raíces, se convierte en árbol, se pudre, unas hojas que son unas aves que pueblan sus ramas son sus mujeres. Achiqué y Wa kon tienen ciertos rasgos vegetales, aunque no muy evidentes: Achiqué es quien posee el fuego de cocina (entonces, ¿de leña, de bosta?); la máscara de Wa kon es de madera (lo que es excepcional en los Andes).

Por otro lado, Ajaim se hace preparar los alimentos por su hijastro; Achiqué cocina, pero su huésped le debe acarrear agua. El Sol pide a Ajaim aportar agua para la cocina; Achiqué ordena lo mismo a los niños, al futuro Sol o Luna. El Sol cocina la cabeza de su madrastra; en algunas versiones, Achiqué cocina el cuerpo del Sol o del niño (su hermana descubre el hecho cuando nota la cabeza de su hermano en el caldillo).

Además, Wa kon devora a la madre del Sol y de la Luna; mientras que Ajaim lo hizo con la del Sol.

Son tres monstruos devoradores en un mundo desolado en que los niños, los futuros astros, vagan huérfanos y hambrientos; son personajes de un escenario en el que el cielo y la tierra no han terminado de separarse.

### 29.3. El Sol

En la Tierra es huérfano y tiene hambre. Es adoptado por los gigantes, que, según cuentan otros relatos amazónicos, eran los únicos dueños del fuego de la cocina.

El Sol crece y se convierte en cazador; su monstruoso padre lo inicia.

El crecimiento y desarrollo del Sol sigue un proceso: criado por una gansa, luego por los dos gigantes, se vuelve cazador de insectos, y después desconsiderado cazador de pájaros; pasa de la ignorancia al conocimiento cuando se entera de lo acontecido a su verdadera madre y de la falsía de la paternidad de Ajaim y su mujer. Deviene en un cazador completo, de venados. Entonces, se vuelve un justiciero: mata o derroca a sus supuestos padres y les da su papel actual. El relato no cuenta el epílogo: la ascensión definitiva del Sol, pues, sin duda, sus obras en la Tierra aún no han concluido.

En otros relatos se presenta al Sol en la Tierra como un amigo de los hombres y héroe cultural. El Sol en la historia de Ajaim supone este carácter.

### 29.4. Ajaim

Él y su mujer son gigantes, de los que dominan el mundo y devoran gente. Poseen el fuego de la cocina y tienen un apetito insaciable; tal es su impaciencia que Ajaim come medio crudo. El Sol no ha crecido, no está en el cielo, es un reino tenebroso.

Ajaim es el supuesto padre del Sol, su iniciador, también su explotador. Estos hechos se relacionan con una transición de la oscuridad a la luz.

Al final, el Sol coloca en su sitio a los demás personajes: ella se convierte venado, animal de caza; Ajaim, en vegetal, devorador disminuido de pequeños peces y aves, marido de las aves que anuncian la época del año de mayor mortandad humana, que trata de comerse las almas de los muertos. De cazadores, devoradores insaciables, poseedores del fuego, se convierten en vegetales putrescibles, cazados y devastadores controlados. De las grandes tinieblas pasan a la pequeña oscuridad; de comer carne cruda, a ser alimento que se corrompe, la putrefacción misma, que, además, se alimenta de almas ahumadas.

El fuego de los gigantes es el de la cocina. Es un monopolio que sirve poco: la impaciencia los hace devorar los alimentos medio crudos. En otros relatos se cuenta cómo ese fuego pasó a los hombres, que sí saben aprovecharlo.

### 29.5. Las aves

Se distinguen dos tipos: las aliadas del Sol y las aliadas de Ajaim. Como ejemplos se puede mencionar el ganso que cría al Sol; la paloma que revela la verdad al astro; las que conducen volando a Ajaim en su viaje a la periferia del mundo; los tres pajaritos que moran y son las actuales mujeres de Ajaim, que le traen *monos*, en verdad, almas por ellas cazadas y ahumadas de humanos recién muertos.

El Sol caza aves en forma exagerada. Después de enterarse de lo ocurrido con su madre, al parecer cesa de cazarlas o las caza menos; en todo caso, sopla sus plumas para que se reproduzcan nuevamente.

Las aves parecen ocupar un lugar intermedio entre el cielo (las ligadas al Sol) y el submundo, que se pudre y mata, el marginal, el de las entrañas de la Tierra (las de Ajaim). Su presencia anuncia y señala cada una de esas esferas de espacio y de poder.

Aparte de lo descrito en el relato, no conocemos el carácter atribuido a cada una de las aves citadas, por eso no podemos comprender las particularidades que juegan en el mito de Ajaim; por lo tanto tenemos que conformarnos con las generalidades anotadas arriba.



## ANEXO AL TEMA 29

### Los problemas de traducción

Hemos presentado unos textos míticos que intentan ser un resumen de unos originales publicados por otros autores. Procedimos de tal suerte porque aquellos no están siempre escritos en un castellano claro y general. Abundan los localismos y la construcción gramatical suele estar demasiado pegada a la del idioma nativo. Por eso su lectura es difícil y problemática. Nos alejamos de la letra de los originales en aras de una lectura que pueda ser emprendida sin mayores tropiezos por un público más amplio que el de los especialistas.

Por lo demás, los recursos y técnicas narrativas como las repeticiones, juego de palabras y de sentidos, las digresiones, también plantean problemas de traducción. Ocurre lo mismo con el saber implícito, las alusiones, que el narrador indígena supone comparte con el que lo escucha. La forma narrativa se acomoda al carácter polisémico del relato: está contado para ser comprendido y sentido de diferentes maneras. Esto se acomoda mal con las versiones al castellano, un idioma que tiene una menor inclinación por la polisemia y la metáfora, por lo implícito y lo tácito.

La versión castellana, la nuestra y la de los autores, su comprensión, son, entonces, parciales. No sabemos qué querían decir exactamente los narradores. Por eso es necesario jugar con varias versiones, agregar comentarios (cotejo primario entre las partes del mismo texto, referencia a otros mitos y aspectos de la cultura) e intentar distintas interpretaciones.



## **TEMA 30**

### **CONCLUSIONES**

### **LAS COMUNIDADES NATIVAS, HOY**

#### **SUMARIO**

Las comunidades nativas actualmente. Fuerzas externas y agentes de cambio. Asimilación, aculturación, enmascaramiento. Cultura propia asumida y cultura sumergida. Respuestas institucionales. Tendencias hacia un individualismo protestante, un nuevo campesino y comerciante; hacia un individualismo más corporativo, católico: un ciudadano en su colectividad. El estado y la sociedad peruana global. Rupturas y continuidades. Perspectivas. La antropología.

#### **30.1. Un recuento y una enmienda**

En los temas anteriores hemos presentado las sociedades nativas amazónico-occidentales como un todo cultural. Insistimos en los aspectos más comunes. Los ejemplos fueron expuestos más para ilustrar lo general que para rescatar lo particular de una sociedad determinada.

Por otra parte, hicimos una abstracción: las describimos como una cultura, es decir, como un conjunto singular, dejando de lado las influencias del mundo no nativo, que son muchas e importantes. Tal procedimiento responde a un doble propósito. El primero es que este trabajo pretende ser un manual de etnografía antes que un estudio sociológico (que privilegie el examen de las relaciones entre las sociedades particulares y la nacional y que mida con parámetros externos en detrimento de la perspectiva interna, indígena). El segundo es que consideramos que hoy la labor etnográfica es una emergencia, ya que las sociedades y culturas nativas amazónicas se encuentran en un acelerado proceso de transformación. Es necesario resaltar justo aquellos aspectos de la cultura que tienden a diluirse en este vertiginoso movimiento centrífugo. En este tema final intentaremos señalar los aspectos más saltantes de esas relaciones y de ese vértigo.

### 30.2. La situación actual

Hoy las comunidades nativas se encuentran en distintos grados de relación con la sociedad nacional y agentes externos. Salvo algún pequeño grupo de familias, todos los pueblos y sociedades nativas están en contacto con el mundo exterior. La intensidad, el tipo, el impacto, no son los mismos en cada caso.

Al interior de una misma agrupación etnolingüística encontramos al respecto diferencias notables. Así, entre los pano, están los chipibo y conibo que tienen una intensa y vieja relación con el mundo exterior; y los yaminagua, que hasta hace poco estaban relativamente aislados. El acento de la relación también es diferente: los arahuac —campa, asháninca, machiguenga— tienen una larga historia de resistencia y de contactos a veces violentos con los andinos y nacionales. Otros, como los tupí —cocama, cocamilla— tienen viejos vínculos con la Iglesia y la sociedad nacional.

Los siguientes cuadros elaborados por el Instituto Lingüístico de Verano y el Ministerio de Educación muestran un estimado genérico del grado de contacto de las comunidades nativas con la sociedad nacional:

**Número de grupos etno-lingüísticos contemporáneos con respecto al grado de integración dentro de la sociedad nacional, en relación con la distribución de los mismos en 1900**

		1975					
Grado de Integración		Aislado	Contacto esporádico	Contacto permanente		Integrado	Extinto
	Total 1900			Aculturado			
Aislado	23	4	4	10	2	1	2
Contacto esporádico	21			14	2		5
Contacto permanente	30			1	11	11	7
Integrado	4					3	1
Total	78	4	4	25	15	15	15

Fuente: RIBEIRO, Darcy; Mary Ruth WISE. ILU. Ministerio de Educación, 1978, p. 13

**Grupos etno-lingüísticos agrupados por familias lingüísticas con respecto al grado de integración dentro de la sociedad nacional 1900 y 1975**

	Aislado	Contacto esporádico	Contacto permanente	Integrado	Extinto	Total
Arahuaca						
1900	4	6	2	1		
1975		1	10	1	1	13
Cahuapana						
1900		1	1			
1975		1	1			2
Harakmbet						
1900	4	1				
1975			4	1		5
Huitoto						
1900			7			
1975			3	4		7
Jibaro						
1900	1	4				
1975			5			5
Pano						
1900	12	2	6			
1975	4	2	6	2	6	20
Peba-Yagua						
1900		1	1			
1975			1		1	2
Quechua						
1900		1	3			
1975			4			4
Tacana						
1900			1			
1975			1			1
Tucano						
1900		1	1	1		
1975			2	1		3
Tupi-Guarani						
1900			2			
1975				2		2
Zaparo						
1900	2	2	4			
1975		1	1	2	4	8
Fam. Lingüística No determinada						
1900		2	2	2		
1975			2	1	3	6
Total						
1900	23	21	30	4		
1975	4	4	40	15	15	78

Fuente: RIBEIRO, Darcy: Mary Ruth Wise. ILU. Ministerio de Educación, 1978, pp. 26-27

En el mismo informe se describe la situación de cada comunidad; un ejemplo:

### *Los cocama*

[...]los cocama están integrados a la cultura nacional y más o menos el 25% de los matrimonios se han realizado con mestizos. La mayoría vive todavía en sus propias comunidades o barrios al lado de poblaciones mestizas. Mantienen muy pocos rasgos culturales que los diferencian de los mestizos y son cristianos de nombre, pero aún practican el chamanismo y otras de las costumbres religiosas propias. Los adultos de edad madura, especialmente las mujeres, hablan el idioma nativo entre ellos, pero todos son bilingües y los niños hablan solo el castellano.

Por lo general es un grupo sedentario que vive en caseríos a orillas de ríos y lagos. Sin embargo, tienen que mudarse de vez en cuando para poder practicar la agricultura de tala y quema. Trabajan en la agricultura de subsistencia y la pesca. La pesca comercial es parte importante de su economía; además, venden varios productos tales como arroz, maíz y frijoles. Trabajan también en la ganadería y en la extracción de madera. Algunos tienen ocupaciones como mecánicos, carpinteros, etcétera.

Su concepto y ejercicio de la propiedad es individualista. Lo que la mujer hace o produce pertenece a ella y cuando lo vende, la ganancia es para ella. Lo mismo ocurre entre los hombres. La chacra de subsistencia pertenece a la familia nuclear y el padre es el responsable de mantenimiento de los hijos.

1900: contacto permanente.

1975: integrado.

(RIBEIRO, Darcey y Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. Lima: Ministerio de Educación, ILV, 1978, pp. 106-107)

Estos dos cuadros y la descripción pueden dar una idea del grado de contacto en que se encontraban las comunidades nativas en los años 70. Sin duda, las relaciones continúan y son cada vez más intensas como diversas.

En el informe citado del ILV se emplean unos términos que pueden servir de introducción al tema de la situación actual de las comunidades nativas: *integración* y *aculturación*. Al primero lo definen como equivalente a *desculturación* o *desintegración cultural*. Son así calificados aquellos «[...] que mantenían cierta identidad étnica pero cuya antigua cultura era imposible de reconstruir ya que se habían adoptado en todos los aspectos posibles a la cultura nacional que los rodeaba y muchos habían perdido su idioma nativo» (p. 23, ob. cit.). Los *aculturados* o con *contacto permanente-aculturado* son «los grupos que han adoptado muchos rasgos de la cultura occidental,

pero gran parte de cuya cultura tradicional es posible reconstruir por medio del folclore y de entrevistas». Son, entonces, dos grados de pérdida de la cultura indígena, pues estamos ante un proceso. Los autores advierten sobre la complejidad del mismo.

En efecto, estamos ante un fenómeno complejo. La noción que utilizan los antropólogos, *aculturación*, parece simple: señala el proceso por el cual una sociedad pierde su cultura y se integra a otra. En el camino se puede dar una suerte de limbo o bien matices e infinidad de puntos intermedios, si es que la deserción no es brusca. El cambio puede empezar con el abandono de algunos rasgos externos de la cultura: el vestido (o no-vestido) por otro (en el caso amazónico, el *nacional*), o la casa comunal (lo que es más grave, pues atañe a la organización espacial de la sociedad y aun de su visión del cosmos), hasta aspectos más importantes de la cultura como son el cambio de idioma, el olvido de los cuentos y relatos ancestrales, de sus ceremonias, el apenas recordar el nombre del grupo étnico, el abandonar un sentimiento o afirmación de pertenencia al grupo de origen, el dejar el sistema de parentesco (en el caso amazónico, que las alianzas matrimoniales se realicen de manera abierta y siguiendo criterios complejos, es decir, casarse con un colono, mestizo o persona de otra etnia por razones económicas, sociales o por inclinación personal), el laborar en un sistema dependiente o relacionado con el nacional, o el participar activamente en instituciones como iglesias, escuelas o centros administrativos. Sin embargo, esta noción de *aculturación*, en general, y de su aplicación a las comunidades nativas amazónicas, en particular, plantea unos problemas complejos:

1. No es tan fácil determinar cuándo una cultura ha dejado de existir, cuándo sus miembros han cambiado de orientación profunda —ideológica, de *ethos*— y adquirido otra. No basta con el olvido manifiesto de lo antiguo y la afirmación de lo adoptado, pues la cultura, ese sistema de valores, de reglas implícitas, tácitas y de sentimientos rebasa la voluntad de sus miembros. La afirmación de lo que uno es, la voluntad de ser, es un aspecto, no agota todo lo que es el individuo. No porque el nativo diga que ahora es colono, que ha olvidado lo que sabían sus abuelos, deja de ser lo que ya no quiere ser. La integración y la *aculturación*, son un mero asunto declarativo. Además, el asunto tiene otras complejidades: el parentesco, la percepción del tiempo y sus cambios, el enmascaramiento, los compromisos y los niveles de deserción cultural.
2. El parentesco amazónico tradicional es, como hemos visto, del tipo draviniano. Es un sistema que permite múltiples acomodos y que no excluye el intercambio con individuos de otras etnias y sociedades: cualquiera puede ser un amigo, luego afín, para terminar siendo cuñado y padre de los hijos de la hermana; hijos que son potenciales

yernos. Siendo así, cuando encontramos que los matrimonios de los cocama con mestizos llega a un 25%, esto, por sí solo no es un síntoma de abandono de la cultura de origen. Como el parentesco no se agota en el modo de sus alianzas matrimoniales, para detectar una *aculturación*, tendríamos también que encontrar otros cambios no menos importantes, por ejemplo, que el individuo tenga *ahora* un valor distinto en su red de parentesco, que ser padre o tío materno tenga un significado nuevo y muy diferente, o que los lazos de parentesco se debiliten para ceder a otras formas de organización (basadas, por ejemplo, en un individualismo que hasta anula o hace pasajera la vida en pareja). Otra complicación es que las sociedades nativas amazónicas no tienen organizaciones políticas tradicionales. Su *etnicidad* o *tribalismo* no tienen una instancia política ancestral; la familia es su sociedad. Entonces, ¿cómo hablar de sociedades destribalizadas cuando no hay tribu política, sino tan solo parentesco?

3. La percepción del tiempo y de los cambios es un factor de consideración. El *antes* del informante no es, en principio, el mismo que el del antropólogo. El primero tiende a tener un valor más ideal y ético: «*antes*, nuestros antepasados eran mejores; no como *ahora*». Esta idealización se contrapone con otra indígena: «En los tiempos más remotos, nuestros primeros ancestros vivían mal, no poseían el fuego, no sabían tener mujer[..]». Así, el *ahora* y sus cambios, se prestan a una doble y contraria percepción indígena: «Estamos peor que antes» y «Estamos mejor que mucho antes». Esta doble apreciación concuerda con una actitud inquieta, una especie de «Todo puede ocurrir ahora»; hoy se acercan y adoptan modos mestizos, mañana se alejan y retoman viejas costumbres. En cambio, para el segundo, el antropólogo, el tiempo y el cambio están enmarcados por la ideología del progreso: «Siempre se debe estar mejor». Es la ideología dominante, pero no la única, pues también puede sentir, sobre todo si se hace viejo que «Todo tiempo pasado fue mejor». En fin, al etnógrafo le es difícil aceptar un proceso de *empeoramiento*; y la *aculturación* suele parecerle una degradación, agrade su ética del progreso y al indigenista que hay en él. Para el nativo no es necesariamente así. Por otro lado, cuando el amazónico habla de cómo se organizaban antes, no se está refiriendo por fuerza a un tiempo lineal, cronológico, sino a un pasado moral ejemplar: las buenas costumbres son las pasadas (aunque, en los primeros tiempos fueron prehumanos); los usos y creencias rechazados por la sociedad nacional también son cosas de esa suerte de pasado —como la guerra, la brujería—, aunque no hayan sido totalmente abolidas. Para el etnógrafo, la *aculturación* tiende ser concebida como un proceso irreversible; para el indígena, nada es irreversible, a no ser que haya internalizado la ideología del progreso y su tiempo, el cronológico. Aun-

que afirmen, categóricos, que ya han abandonado las costumbres «mal vistas por los nacionales» y muchos rasgos del modo de vida pasado, sienten que todo puede ocurrir y que los cambios son inminentes, pero no siempre van por una escalera ascendente y hacia un progreso sin retorno. La *aculturación* definida y detectada por el etnógrafo no coincide necesariamente con lo que percibe el amazónico, que es el actor y el sujeto de ese proceso, porque los tiempos y los cambios no tienen el mismo valor ético y conceptual en principio. Ahora bien, la *aculturación* puede llegar al corazón de la cultura y reemplazar sus ideologías; entonces, sí estaremos ante un nuevo hombre de piel cobriza que piensa y actúa como blanco. Sin embargo, «esos cambios de alma» suelen ser procesos largos e intrincados (además, según los amazónicos, no tenemos una sola alma).

4. El enmascaramiento es otro factor importante. Los cambios interculturales, como los que se observan en Amazonia, no son simples, ni dependen solamente de la voluntad de los agentes de uno y otro bando. Estos cambios tampoco conforman un movimiento uniforme y que se dé en todos los planos al unísono. Debajo de una apariencia *amestizada* —tipo de casa, actividad económica, discurso manifiesto— pueden esconderse ideologías, concepciones y aun prácticas que responden a la cultura de origen. Es un enmascaramiento que la observación fina puede encontrar. Ahora cada vez son más raras las comunidades que viven y se muestran visiblemente de manera tradicional. Por eso el etnógrafo de la Amazonia tendrá que mejorar sus instrumentos y aprender a observar como el geólogo, que explica la superficie por lo que esta recubre.
5. El enmascaramiento supone compromisos y niveles de deserción cultural. En el proceso de cambios interculturales, se abandonan ciertos aspectos por voluntad —en general, los materiales, exteriores— pero no se transige, por ejemplo, con el parentesco, sus reglas y valoraciones. Se deviene cristiano *de nombre*, es decir, católico, en la óptica evangelista; pero se sigue fiel al chamanismo. Entre las numerosas partes espirituales que componen el individuo, se hace un sitio al alma —cristiana— y se da un espacio del más allá para el infierno y el cielo cristianos, o se operan cambios semánticos y se establecen analogías: una parte del espíritu del individuo es traducida por *alma*, otra por *conciencia*). Así, el etnógrafo debe determinar en una sociedad dada, los grados, los niveles, los modos de interrelación entre la cultura de origen y la de adopción.

Terminemos estos comentarios sobre la *aculturación* recordando algunas cuestiones obvias. La cultura es una manera de ser de una sociedad. Ambas, los sujetos y sus modelos, tienen vida, por lo tanto, se transforman. Los primeros quieren seguir otras partituras, o sin saberlo,

dejan de seguirlas, no les dicen ya nada más. Las letras y los sentidos se mezclan siempre. La sociedad peruana, los *colonos* y mestizos de la selva, son eso, mestizos. Esto supone un constante y frágil equilibrio, un estado de un entrecruzamiento, de olvidos, adopciones y retornos, entre nuestras dos matrices culturales: la amerindia y la europea. Con la *aculturación* y la *integración* no termina la indianidad amazónica.

### 30.3. Fuerzas externas y agentes de cambio

Son múltiples los agentes que actúan con las sociedades nativas. Unos propician la introducción de cambios que responden a una política al respecto; es el caso de las iglesias; el convenio entre el Instituto Lingüístico de Verano y el Ministerio de Educación; y las dependencias del Estado, como las Fuerzas Armadas, el Ministerio de Salud y el de Agricultura. Estas instituciones operan en acción directa con escuelas, postas de salud, misiones, servicio de transporte, etcétera, y también a través de diversas ONG, de la radio, y otros medios.

Otros agentes o hechos tienen una acción no menos importante: el comercio, la extracción de madera y otros productos silvestres, la agricultura, la artesanía, las fronteras internacionales, el turismo, las ciudades y carreteras de la selva; asimismo, el cultivo de la coca y la extracción de hidrocarburos.

El cultivo ilícito de la coca, el narcotráfico y la consecuente violencia amenazan las sociedades nativas. En unos países más que en otros, muchos nativos se han visto envueltos en esa poderosa economía ilegal.

En la selva, en varios de los territorios indígenas de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, hay diversos grados de actividad petrolera. Hubo concesiones a compañías petroleras en territorios que estaban ocupados por indígenas. Se afectó de manera negativa el medio ambiente y la vida de los nativos. Hacia los años de 1970, los indígenas se organizaron en asociaciones para defender sus fueros y los gobiernos empezaron a reconocer sus propiedades y culturas. En la actualidad, las compañías petroleras siguen trabajando, pero su presencia y acción en la selva es negociada con los indígenas; y los Estados, así como otras instituciones no gubernamentales, velan por el medio ambiente y por los intereses de estos amazónicos.

Todo ese conjunto de cambios, múltiples y complejos, contribuyen a que las sociedades nacionales, sus medios de prensa y de opinión, tengan un creciente interés por el medio ambiente y los pueblos de la Amazonia. Cada vez son más los antropólogos, lingüistas, misioneros, profesores, militares, comerciantes, colonos, que establecen una relación y un conocimiento personales con los indígenas. Actúan, presentan iniciativas, por lo general, con buena fe. Hasta los años de 1950, la política dominante fue la asimilación;

esto significaba, que el supuesto salvaje dejara de serlo para convertirse en un civilizado. Más tarde, las ofertas se tornaron más elaboradas: se propuso que siguieran como eran, pero que tuvieran conciencia de patria; que conservaran su cultura y valores, pero que también fueran católicos o protestantes, con educación escolar y organizados políticamente. Ante esto, los indígenas eligieron. Unos grupos se hacen evangélicos; otros, católicos activos; unos se orientaron hacia un individualismo de corte más protestante; otros, a formas más comunitarias. Casi todos pertenecen a alguna federación indígena. Estas asociaciones —que fueron impulsadas por los antropólogos, misioneros y políticos a partir de 1970— tienen un reconocimiento nacional; asimismo, los territorios indígenas (como no hay una noción tradicional de territorio excluyente, también fueron estos mismos agentes los que propiciaron la definición, defensa y reconocimiento de un espacio para cada grupo étnico). Los nativos ahora, con títulos territoriales y organismos que los representan, con una filiación cristiana, con un creciente grado de escolarización, con una tasa demográfica saludable, sienten que están mejor que antes. Abandonan sus casas comunales, se agrupan alrededor de una escuela, de una misión, de una ciudad, o simplemente viven al modo mestizo. Cada vez se parecen más a los colonos o mestizos. Es decir, el fenómeno de enmascaramiento, el intrincado proceso de cambio intercultural, los compromisos y mixturas, en otras palabras, la peruanidad, está en ellos. No es un movimiento en un solo sentido, ya que con la mayor presencia que han adquirido estas comunidades, con su incorporación a la sociedad mestiza amazónica, logra que el resto de los peruanos nos asimilemos a ellos en usos, costumbres y sentimientos. Entonces, estas comunidades están enriqueciendo *lo nacional* con sus conocimientos sobre chamanismo, yerbas y sortilegios e inclusive, con parte de su cosmovisión.

### 30.4. Los grupos étnicos amazónicos y la antropología

#### 1. ¿Qué puede y debe hacer un antropólogo?

- a. Recoger datos, estudiar y elaborar etnografías que muestren los valores y la manera de ser particular de una sociedad; y contribuir así al conocimiento antropológico.
- b. Trabajar en alguna de las instituciones como iglesias, dependencia estatal, ONG; en el comercio por ejemplo, con los artesanos; en la televisión y turismo, elaborando guías y dando asesoría.
- c. Trabajar con las confederaciones y otras asociaciones de indígenas relacionadas con la sociedad nacional. En principio, esto se puede realizar desde alguna institución.

2. *¿Cuán importante puede ser el trabajo del antropólogo?*

- a. Al conocer por dentro las sociedades indígenas, puede dar una información y asesoría esclarecedoras a las instituciones que se lo soliciten.
- b. Los antropólogos han influido en la toma de decisiones nacionales y particulares sobre las sociedades indígenas; han colaborado con los ministerios de Educación y de Salud, y en el reconocimiento oficial de sus territorios. Han alentado también la formación y acción de las federaciones indígenas.
- c. Su labor política más importante es tal vez de difusión y educativa: hacer conocer y enseñar a apreciar las culturas y las sociedades nativas para contribuir así a la creación de un clima más tolerante con las particularidades y, por ende, más democrático.

3. *Algunas dudas y unas pocas certezas*

- a. Los hechos y sus cambios, rebasan, superan, las previsiones del antropólogo.
- b. El antropólogo puede ver lo que está sucediendo, puede ser agente de los cambios; pero, ¿puede cambiar el curso de los mismos?
- c. En todo caso, ha influido en el curso de algunos acontecimientos, como el reconocimiento de sus territorios.
- d. ¿En qué reside su ética y su facultad de influir en los cambios?
- e. No siempre podemos estar seguros que un cambio es positivo o no.
- f. Por lo demás, las organizaciones nativas están tomando responsabilidades y están haciendo elecciones. Los nativos se están convirtiendo en los dueños de su destino ante la sociedad nacional y el antropólogo no puede, ni debe, ser un protagonista de estos cambios.

4. *Entre estas dudas, unas certezas*

- a. Los antropólogos no podemos ser indiferentes y neutrales. Nuestro papel está en la influencia que podemos tener ante las instancias nacionales para que tengan una aproximación más cabal y una actitud más comprensiva frente a los grupos étnicos amazónicos.
- b. El estudio, el conocimiento de las sociedades nativas es nuestro mejor y más seguro aporte al bienestar de los nativos y al de nosotros mismos.

## ANEXO AL TEMA 30

### CONCLUSIONES

#### Los nativos y las clases sociales del Perú

Las comunidades nativas de la selva baja están articuladas a la sociedad nacional de diversas formas, pudiendo concebirse como un continuismo que se extiende en función de la mayor o menor dominación de los sectores blanco-mestizos en su trato con la comunidad. Las comunidades pequeñas con relativamente poco contacto tienden a ser completamente dominadas por unos pocos patronos, siempre y cuando estos se mantengan en relación; en cambio aquellas comunidades en permanente y continuo contacto a lo largo de los grandes ríos, eligen a los intermediarios para tratar con ellos, con una mayor autonomía, actuando incluso como miembros individuales, trabajan directamente con el Banco de Desarrollo Agrícola o como obreros de las industrias extractivas. Como Varese hizo notar [...], estas últimas comunidades tienden a ser socialmente atomizadas o *destribalizadas*, más que aquellas que tienen menos contacto con las instituciones nacionales, no pudiendo suponerse que, simplemente han desaparecido como comunidades nativas. Se podría concebir el continuismo mencionado anteriormente como la conformidad de los polos *colonia* y *clase*, donde las comunidades colonizadas solo tienen acceso a un muy limitado ascenso social en el contexto local, en el que el contacto con la sociedad predominante es estrecho y cuyos miembros pueden ser unos pocos comerciantes, patronos madereros o misioneros, que anualmente tratan con ellos. Su posición, relativamente aislada, significa que los precios que pagan por los bienes materiales de la sociedad predominante, dependen mucho más de la clase y calidad de relaciones sociales que tengan con los comerciantes, que de los valores reales de estos bienes. Los miembros de las comunidades, que se encuentran incluidos completamente dentro del sistema de clases, ascenderán en este sistema social si son capaces de desprenderse de su identidad étnica, a través de la migración geográfica y subsiguiente educa-

ción. Esta capacidad depende del conocimiento que posean de los valores, la economía y la política de los blanco-mestizos, lo cual está absolutamente fuera del alcance de los colonizados [...]. En cuanto a los intermediarios, el miembro de la comunidad nativa que se encuentre en el sistema de clases, tiene una autonomía relativa para escoger con qué intermediarios quiere tratar, y los precios de la mano de obra y de sus productos dependen mucho más de los factores del mercado que los precios de la *colonia*. En la comunidad nativa *colonizada*, los precios están influidos fuertemente por el carácter dominante-subordinante de las relaciones blanco-mestizas nativas, variando según la relativa falta de información que sobre el mercado tiene el nativo.

El término *clase* se ha utilizado, en las líneas anteriores, deliberadamente. El amplio frente de contactos, que las comunidades nativas tienen con los sectores blanco-mestizos en el sistema regional de estratificación, y en igual falta de acceso a los medios de producción, no es tal vez suficiente en sí mismo, para identificarlas como pertenecientes a una clase social. Sin embargo, entre los cocamillas existe al menos un definido y creciente sentido de identificación de clase, expresado frecuentemente en términos de apellidos nativos versus apellidos españoles (apellidos bajos versus apellidos altos), que va más allá del grupo étnico. La identificación como *cholo* está estrechamente vinculada con la identificación de apellido bajo y es en realidad una identificación de clase basada en criterios culturales y diferencias en el acceso al poder político y económico.

Stocks, Anthony Wayne. *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*. Lima: CAAPP, 1981, pp. 23-24.

## Comentarios

En efecto, se puede distinguir dos polos en las relaciones entre las comunidades nativas y la sociedad nacional. La caracterización de ambos extremos es bastante justa; pero la calificación de ambos términos es problemática: una relación de dependencia religiosa o comercial, la servidumbre política, no son suficientes rasgos para calificar una situación de *colonial*, pues la colonia es un complejo con múltiples aristas. Algo similar podemos decir del apelativo *clase social*. El que nativos como los cocamillas tiendan a *destrribalizarse*, que tengan un patrón habitacional disperso, que usen apellidos *altos* y *bajos* (con prestigio o sin él), que el ascenso social pueda ser más individual, y que haya una creciente escolarización, son hechos que muestran una mayor relación con la sociedad nacional, pero no por

eso tienen que coincidir con la categoría de *clase social* (ni en el sentido marxista ni en el tradicional europeo).

La *destrribalización* no es un hecho simple. Una comunidad puede estar relativamente dispersa, no tener una organización que la represente, tener individualidades, y a pesar de ello, seguir siendo una comunidad. Una tribu es una comunidad de individuos en torno a ciertos intereses, ideas, acciones, organización y sentimientos no siempre evidentes ni claros para los mismos sujetos. Además, hay niveles y circunstancias tribales: la comunidad se materializa en una fiesta, en una alianza, en torno a una acción concreta y luego se diluye para reaparecer en otra ocasión. Los pueblos que hablan un mismo idioma y comparten un determinado territorio, frente a la amenaza de terceros, se constituyen en un conjunto o tribu; pero, para otros asuntos, esos mismos pueblos son enemigos.

Los cocamas tienen vínculos antiguos y estrechos con la sociedad nacional. La escuela es importante, son campesinos, participan de la economía y de los valores nacionales. Hay una cierta diferenciación económica (aunque no sabemos si existe una acumulación de riqueza de una generación a otra). Sin embargo, esto no los hace proletarios o burgueses; ni tampoco individualistas *destrribalizados*. La antropología no se limita a establecer analogías entre realidades diferentes (un cholo es un proletario; uno con apellido español es burgués); se compara, se homologa, para luego mostrar lo singular de cada experiencia humana. Esto es así porque la antropología es la ciencia de uno en la diversidad. El que los cocamas estén divididos en clases sociales del tipo capitalista, de ser enteramente cierto, es un hecho interesante; pero al antropólogo le interesa sobre todo conocer a ese hombre singular que es el cocama, conocer su experiencia y la lección que puede darnos. No es fundiéndolo en nuestras categorías que habremos avanzado en su comprensión. No es su problemática burguesía, proletariado, o colonialismo, la clave del entendimiento; es el reconocimiento, el descubrimiento del otro, lo que nos enriquecerá a todos, antropólogos y cocamas.

## La descripción externa y la perspectiva interna

1. Las descripciones de los asentamientos, de las actividades —la pesca, la caza, la chacra— y de la división del tiempo que hemos presentado se basan en varios estudios publicados: en especial, los libros de Goldman y Descola, *Los cubeo indios del noroeste del Amazonas y Selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, respectivamente.
2. A través de ellos hemos tratado de rescatar el punto de vista indígena, el sustento ideológico que da sentido a las actividades y a la medición del tiempo indígenas.
3. Muchas otras etnografías tienen un punto de vista *externo*: se describe y juzga sin tratar de indagar por el sentido, por la ideología que subyace y sustenta la actuación indígena.
4. Las descripciones externas tienden a proyectar nuestras explicaciones: así, los indios parecen menos indios, menos extraños, provistos de unas motivaciones similares a las nuestras. Tienden también a buscar los aspectos más aculturados de los indígenas. Se prefiere describir a un campesino amazónico que piensa y actúa de manera similar al resto de la población; y se escamotea el particular modo de ser indio.
5. No obstante, el punto de vista externo es importante en una primera descripción, en que se anota, ante todo, lo que el etnógrafo ve y siente primero; constituye una primera y comparativa anotación. Como ejemplo tenemos las primeras reacciones y reflexiones de Lévi-Strauss ante los bororo, en *Los tristes trópicos*.
6. El punto de vista externo constituye también una fuente de información primaria para las políticas nacionales: datos nutricionales, de población, sobre la tenencia de la tierra y sobre las relaciones con la sociedad nacional. Como ejemplos de este valor político tenemos: «Informe sobre el uso de la tierra por los matses en la selva baja peruana», de Romanoff, publicado en *Amazonia peruana*, vol. 1, n.º 1; también «Observaciones de la dieta de los angotero-secoya[...]». de King y otros, publicado en *Amazonia peruana*, vol. 3, n.º 6; además, «Los nativos y su territorio: el caso de los jíbaro achuar de la Amazonia peruana», de Uriarte, publicado en *Amazonia peruana*, vol. 6, n.º 11.
7. El libro *Bosquejo etnográfico de los shipibo-conibo de Ucayali*, de Eakin y otros, es un ejemplo de aproximación externa. Consiste en una descripción de los modos de subsistencia, organización económica y manufacturas, de su arte, vestido y recreación, de su organización política y social y de sus creencias religiosas. Contiene valiosos datos etnográficos, que incluyen la cosmovisión. Sin embargo, la cultura material está descrita sin que conozcamos los valores profundos que

los indígenas dan a sus quehaceres y cosas. La cosmovisión es un capítulo que parece desconectado del resto de la cultura.

8. El punto de vista interno constituye un segundo momento del texto etnográfico, si es que no se da paralelamente a la descripción externa, como es el caso de *La selva culta*.
9. El punto de vista interno también puede presentarse solo o de manera independiente. Es el caso de *La alfarera celosa* de Lévi-Strauss. En esta obra el autor muestra y analiza las creencias y relatos sobre una serie de animales y bienes de cultura; de esa manera, busca captar el pensamiento, la cosmovisión y los valores de los pueblos jíbaros. Es un esfuerzo por conocer el sentido de la vida que tienen los jíbaros.
10. La perspectiva interna puede concluirse con una formulación externa; es decir, presentando un modelo o una estructura que dé cuenta del caso, pero que también lo trascienda. Es la orientación que sigue Lévi-Strauss en su obra *Mitológicas*. En ella no se busca tanto la forma de pensar del pueblo amazónico, sino las estructuras que manifiestan. Las estructuras dan cuenta del espíritu humano que se manifiesta a través del pensamiento de los pueblos.



## BIBLIOGRAFÍA

Esta es una bibliografía básica. Está dirigida al estudiante de antropología y de disciplinas afines que se inicia, en un curso de etnografía de la Amazonia occidental, como es el que se dicta en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. No es exhaustiva, pues intenta ser una selección. Consigna solo algunas de las obras introductorias de la materia, publicadas en castellano y que se encuentran en la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presentar una bibliografía completa y actualizada sobre la Amazonia occidental significaría una tarea que merecería aparecer como libro, tal es el número creciente de títulos sobre la región. Un ejemplo: solo sobre los *campa* y la selva central y sur peruana, France-Marie Renard-Casevitz ha publicado una bibliografía con alrededor de un millar y medio de títulos. Otro ejemplo es la bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano, recopilación de Mary Ruth Wise, que solo consigna las obras de ese instituto en el Perú entre 1946 y 1986, y es un libro con más de dos mil títulos.

ADRIANO, M. «La alianza entre los *candoshi* (Murato) del Alto Amazonas». *Amazonia peruana*, vol.5, n.º 9, pp. 23-35, 1983, Lima.

AIDSESEP. *Cartillas de información sobre propuesta de normativa para la regularización de las actividades petroleras en tierras indígenas*. AIDSESEP: Lima, 1998.

AGÜERO, Óscar Alfredo. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*. Lima: CAAAP, 1994.

ÁLVAREZ DE VILLANUEVA, FRANCISCO. *Relación histórica de todas las misiones de los padres franciscanos en las Indias y proyecto para nuevas conversiones en las riberas del afamado río Marañón. 1781*. Madrid: Suárez, 1892.

———. *Los piro. Leyendas. Mitos. Cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza, 1960.

- . «Ritos piro de la iniciación». *Misiones dominicanas del Perú*, vol. 43, n.º 256, pp. 35-39, 1962, Lima.
- . *Sepahua. Motivos para crear una misión católica en el Bajo Urubamba (1715, 1947)* vol. I. Lima: GRAFIMAG, 1996.
- . *Sepahua. Fundación de una misión católica en el Bajo Urubamba*. Vol. II. Lima: GRAFIMAG, 1996.
- . *Sepahua. Estructura de una misión católica*, vol. III. Lima: GRAFIMAG, 1997.
- . *Sepahua. Misión: campo antropológico*, vol. IV. Lima: GRAFIMAG, 1998.
- . *Sepahua. Campo de misión*, vol. V. Lima: GRAFIMAG, 1998.
- AMICH, José. *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en la montaña de los Andes...* París: Rosa y Bouret, 1854.
- ARÉVALO, G. «El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali (Perú)». *América indígena*, vol. 46, n.º 1, 1986, México, pp. 147-161.
- BAER, Gerhard. «Religión y chamanismo de los matsiguengas (este peruano)». *Amazonia peruana*, vol. 3, n.º 4, 1979, Lima.
- BARCLAY, Federica. «Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonia». En: *Amazonia 1940 - 1900. El extravío de una ilusión*. Federica Barclay Rey de Castro et al. Roma, Italia, Lima: Terra Nuova, PUCP, CISEPA, 1991.
- BARRANTES, Roxana. «Desarrollo: sostenido, sostenible, sustentable, ¿o simplemente desarrollo?». *Debate agrario (CEPES)*, n.º 17, 1997, Lima.
- BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*. 17 t. Lima: Editorial Universitaria, 1978.
- BECKERMAN, Stephen. «La abundancia de proteínas en la Amazonia: una respuesta a Gross». *Amazonia peruana*, n.º 6, (1979) 1982, Lima.
- BERGMAN, Roland. *Economía amazónica*. Lima: CAAAP, 1990.
- BERTRAND-ROUSSEAU, P. «La concepción del hombre entre los shipibo». *Anthropologica*, 1986, Lima.
- . «Un aspecto de la dialéctica masculino-femenina en la mitología shipibo». *Anthropologica*, 1996, Lima.
- BIANCHI, César. *El shuar y el ambiente: conocimiento del medio y cacería no depredativa*. Quito: Mundo Shuar, 1981.
- BIDOU, Patrice. «Representation de l'espace dans la mythologie tatuyo, Indins Tucano». *Journal de la société des américanistes*, vol. LXI, 1986, París.

- . «La mythologie clivée». *L'Homme*, n.º 126, 128, 1993, París.
- . y M. PARRIN (coords.). *Lenguaje y palabras shamánicas*. Quito: Abya-Yala, 1985.
- BIOCCA, Ettore. *Yanoama*. París: Plon, (1965) 1968.
- BONILLA, H. «El caucho y la economía del oriente peruano». *Historia y cultura*, n.º 8, 1974.
- BOTASSO, J. *Los shuar y las misiones. Entre la hostilidad y el diálogo*, Quito: ABYA-YALA, 1982.
- CALIFANO, Mario y Gonzalo Ángel. «La formación de la persona en la etnia huachipaire (mashco) de la Amazonia sudoccidental peruana». *Antropologica*, n.º 14, 1996.
- CAMINO, Alejandro. «Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los Piro y Machiguenga». *Amazonia peruana*, vol. 1, n.º 2, 1977.
- CAMPODÓNICO, Humberto. La política petrolera, 1970-1985. *El Estado, los contratistas y Petroperú*. Lima: DESCO, 1986.
- . *El ajuste petrolero. Políticas empresariales en América Latina de cara al 2000*. Lima: DESCO, 1996.
- CAMPOS, Roberto. «Producción de caza y pesca en una comunidad shipibo en el río Pisqui». *Amazonia peruana*, vol. 1, n.º 2, pp. 53-74, 1977, Lima.
- CÁRDENAS Timoteo, C. *Los unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico shipibo*, Lima: CAAAP-IIP, 1989.
- CARNERIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios no Brasil*. San Pablo: SMS, 1992.
- . y E. VIVEROS DE CASTRO. «Venganza y temporalidad: los Tupinamba». En: Pineda y Alzate (ed.). *Los meandros de la historia en Amazonia*. Quito: Abya-Yala, 1990.
- CASANOVA, Jorge. «El sistema de cultivo secoya». En: *Etnicidad y ecología*. Lima: CIPA, 1978
- . «Migraciones Aido-Pai (Secoya-Piojé)». *Amazonia peruana*, vol. 5, n.º 5, 1980, Lima.
- . «El vocabulario del sistema de parentesco...». *Revista de Antropología*, UNMSM, año 1, n.º 1, 1994, Lima.
- CIPOLLETTI, M. S. «La concepción del cosmos de un shamán secoya (Amazonia ecuatoriana)». *Revista española de antropología americana*, vol. 15, 1985, Madrid.
- . «El piri-piri y su significado en el shamanismo secoya». *Amazonia peruana*, n.º 8, pp. 83-97, 1988, Lima.

- . y E. J. Langdon (coords). «La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas». Quito: ABYA-YALA, 1992.
- COMISIÓN AMAZÓNICA DE DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE. *Amazonia sin mitos*. 1993. Realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; Banco Interamericano de Desarrollo, Tratado de Cooperación Amazónica. Washington: PNUD-TCA; Banco Interamericano de Desarrollo, 1997.
- CONAP. *Declaración. Ll Ani Tsinquiti del pueblo shipibo-conibo sobre la explotación de hidrocarburos y las comunidades nativas del Ucayali*. Pucallpa: CONAP, 1998.
- CONKLIN, H. *Estudio del cultivo de roza*. Unión Panamericana, s.f.
- CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español..., 1637-1767*. Avriol: Madrid, 1901.
- CHAUMEIL, J. P. «El chamanismo yagua». *Amazonia peruana*, n.º 4, pp. 35-70, 1979.
- . *Historia y migraciones de los yagua del siglo XVII hasta nuestros días*, Lima: CAAAP, 1980.
- . *Nikamwo. Los yagua del nororiente peruano*. Lima: CAAAP, 1987.
- . «La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia». En: *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: ABYA-YALA. Cipolletti, 1992.
- . «Del proyectil al virus. El complejo de flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico». En: LAGARRIGA ATTÍAS, Isabel *et al. Chamanismo en Latinoamérica*. México, 1996.
- . *Ver, saber, poder. El chamanismo de los yagua de la Amazonia peruana*. Lima: IFEA, CAAAP, CAEA, CONICET, 1998.
- CHAGNON, N. y R. HAMES. «La hipótesis proteica y la adaptación indígena a la cuenca del Amazonas: una revisión crítica a los datos y la teoría». *Interciencia*, vol. 5, n.º 6, 1980, pp. 346-368.
- CHIRIF, A. (ed.). *Etnicidad y ecología*. Lima: CIPA, 1979.
- . *et al.* «El indígena y su territorio son uno solo; estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas de la cuenca amazónica». Lima: OXFAM América, COICA, 1991.
- D'ANS, A. M. *La verdadera Biblia de los cashinahua*. Lima: Ministerio de Educación, 1975.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. *Petroleras, Estado y pueblos indígenas. El juego de las expectativas*. Lima, 1998.

- DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: ABYA-YALA, IFEA, 1988.
- . *Les lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*. París: Plon, 1993.
- DESHAYES, Patrick. «La manera de cazar de los huni kuin (Kashinahua)» *Extracta*, n.º 5, CIPA, 1986, pp. 7-9.
- DE CIVRIEUX, M. «Religión y magia kariña». Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1974.
- . *El hombre silvestre ante la naturaleza*. Caracas: Monte Avila editores, 1974.
- DREYFUS, Simone. *Los kayapó del norte del Brasil. Estado de Pará-Brasil. Contribución al estudio de los indios ge*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972.
- . «Systèmes dravodiens à filiation cognatique en Amazonie». *L'Homme*, n.º 126, 128, 1993.
- DUMONT, Louis. *Introducción a dos teorías de antropología social*. París: Mouton, 1971.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. París: Payot, 1951.
- ORGANIZACIÓN DE COOPERACIÓN Y DESARROLLO ECONÓMICO. «Energía y Medio Ambiente: Estudios de impacto ambiental para la sísmica del Lote 52, Echarate, La Convención, Cuzco», Lima, 1996.
- ERIKSON, Philippe. «Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano». *L'Homme*, n.º 126-128, 1993. París.
- ESPINOSA, O. *Rondas campesinas y nativas en la Amazonia peruana*. Lima: CAAAP, 1995.
- FERNÁNDEZ, Eduardo. *Para que nuestra historia no se pierda*. Lima: CIPA, 1986.
- . «El pensamiento asháninca y los recursos naturales». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.
- FRAYSSE-CHAUMAIL, Josette. «El tiempo de... División del tiempo y ciclo de reproducción entre los yagua del oriente peruano». *Anthropologica*, n.º 3, 1985.
- FURST, Peter. *Alucinógenos y cultura*. México: FCE, 1980.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. «Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú». Documento IGWIA y Racimos Ungurahui, Lima, 1995.

- . (ed.). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonia andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*. Lima: PUCP. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1998.
- GARCÍA RENDUELES, Chumap L. *Duik Munn... universo mítico de los aguaruna*. 2 vol. Lima: CAAP, 1979.
- GEERTZ, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: U. A. de Barcelona, 1996.
- GOBIERNO REGIONAL INCA. *Programa de conservación y desarrollo de la zona del Camisea*. Cuzco, 1997.
- GROS, C. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá, 1991.
- GROSS, D. «Consumo proteico y desarrollo cultural en la cuenca amazónica». *Amazonia peruana*, n.º 6, 1982.
- GOLDMAN, Irving. *Los cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. México, 1968.
- GOULARD, Jean-Pierre y S., L. BARRY. «Figuras matrimoniales ticuna: elementos para un análisis de "matrimonio oblicuo"». *Anthropologica*, n.º 17, 1999.
- GRAY, Andrew. «Los amarakaeri: una noción de estructura social». *Amazonia peruana*, vol. 5, n.º 10, 1984.
- HUDELSON, J. E. «Comercio y guerra». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito: Mundo Shuar, 1984.
- HUMBOLDT, A. Von, y A. BONPLAND. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, 5 vol., Caracas, 1941.
- INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO. «Documento de la comisión multisectorial referido a los aspectos del impacto social del proyecto Gas del Camisea». En: *Perú indígena*, Lima, 1990.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO - MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Bibliografía del Instituto. Lingüístico de Verano 1946 - 1986*. Recopilación de Mary Ruth Wise. Lima: ILV, 1986.
- . MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Historia aguaruna*, 5 vol. Lima: ILV, 1977 - 1993.
- . MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Colección Comunidades y culturas peruanas. Lima: ILV.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Informe preliminar referido a la estimación de la población selvícola*. Lima, 1981.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Censos nacionales. 1993, primer censo de comunidades indígenas de la Amazonia peruana*, 3 vol. Lima, 1994.

- . *Comportamiento reproductivo de las mujeres en las comunidades indígenas de la Amazonia peruana*. Lima, 1996.
- IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*, 14 vol., Lima: Talls. Tipograf. de la Penitenciaría, 1922.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias*, 4 vol., Madrid: M. Hernández, 1881-1897.
- KAPLAN, H. y K HILL. «Descripción de la población y de las estrategias de subsistencia en la época seca entre los recientemente conocidos Yora (Yaminahua) del Parque Nacional Manu. Perú». En: ANDERSON, A.B. *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*. Quito: ABYA-YALA, 1989, pp. 63-117.
- KNAPP, G. «Geografía lingüística y cultural del Perú contemporáneo». *Anthropologica*, n.º 6, 1988.
- KRAMER, B.J. «Las implicaciones ecológicas de la agricultura de los urarina». *Amazonia peruana*, vol.1, n.º 1.
- LARRABURE Y CORREA, C. (eds.), *Colecciones de leyes y decretos y resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, 14 t, 1907.
- LAGARRIGA, Isabel, Jaques Galinier y Michel Perrin (coords.). *Chamanismo en Latinoamérica*, México, 1996.
- LARDON, Mildred L. y otros. *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonia peruana*. ILV. Lima: Prado Pastor editor, 1979.
- LATHRAP, Donald. «La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina». *Amazonia peruana*, n.º 4, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. París: Plon, 1955.
- . *Antropología estructural*. París: Plon, 1958.
- . *Mitológicas*. París: Plon, 1964, 1967, 1968, 1971.
- . *La alfarera celosa*. París: Plon, 1985.
- LIZOT, Jacques. *Le cercle des feux. Faits et dits des indiens yanomami*. París: Seuil, 1976.
- . «La recolección y las causas de su fluctuación». *Extracta*, CIPA, n.º 5, Lima, 1986, pp. 35-42.
- MADER, Elke. *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: ABYA-YALA, 1999.

- MAGAÑA, Edmundo, «Las mujeres de la luna», «Orión entre los kaliña», «Etnografía imaginaria». *Anthropologica*, n.º 8, 1988.
- MAGAÑA, Edmundo. *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam*. Amsterdam: Foris-CEDLA Latin American Studies 44, 1988.
- . «La gente pecarí, el sacerdote caníbla y otras historias: “los otros” en el testimonio y la imaginación de las poblaciones selváticas». *Antropologica*, n.º 77, 1992.
- MARTÍN CUESTA, José. *Jaén de Bracamoros*, 5 t. Lima: Librería Studium, 1984-1985.
- MARZAL, Manuel. «Las reducciones indígenas de la Amazonia del Virreynato peruano». *Amazonia peruana*, vol 5, n.º 10, pp. 7-45, 1984.
- . *La utopía posible*, 2 vol. Lima: PUCP, 1994.
- MEGGERS, Betty. *Amazonia, un paraíso ilusorio*. México: SXXI, 1976.
- MEJÍA BACA-MANFER (eds). *Gran geografía del Perú*. Barcelona, 1986.
- MELATTI, J. C. *Indios do Brasil*. s.e., 1970.
- . *Ritos de uma tribo Timbira*. Sao Paulo: Editora Ática, 1978.
- METRAUX, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Gallimard, 1967.
- MONTOYA SÁNCHEZ, J. «Los yaguas. Contribución al estudio sobre los hijos adoptivos de Colombia». *Boletín del Instituto de Antropología de Medellín*, n.º 3, 1976.
- MOORE, THOMAS. «Exploración y explotación de hidrocarburos y los pueblos indígenas». En: *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana y desarrollo sostenible, OIT, documento de trabajo*, n.º 68, 1998.
- MORA, Carlos y ALONSO ZARZAR. «Aspectos generales de las comunidades indígenas en la Amazonia peruana». *Amazonia peruana*, 1997.
- . «Exploración de hidrocarburos en áreas indígenas: un estudio de caso en la prevención de impactos sociales». Tesis de licenciatura en antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.
- MORAN, Emilio F. *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*. México: FCE, 1993.
- MYERS, Thomas P. «Relaciones de intercambio en la cuenca del Amazonas». *Amazonia peruana*, vol. 4, 1981, Lima.
- NARVÁEZ LUNA, José Joaquín. «Una bibliografía arqueológica de la Amazonia peruana». *Anthropologica*, n.º 17, 1999, Lima.

- NEGRO, Sandra y Manuel MARZAL, (coords.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: PUCP, ABYA-YALA, 1999.
- ORDINAIRE, O. *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Iquitos: Monumenta Amazónica Ceta, 1988.
- ORTIZ RESCANIERE, A. y J. CASANOVA. «El orden secoya o el árbol del universo». *Textual*, 1975, Lima.
- ORTIZ RESCANIERE, A. «Unas imágenes del tiempo». *Anthropologica*, n.º 13, 1995.
- OSSIO, Juan. «Empresas mineras y poblaciones rurales». *Instituto de Estudios Energético Mineros*, n.º 12, 1999.
- PELLIZZARO, S. *Mitos de la selva y del desmonte*. Serie Mitología Shuar 10. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1977.
- . *La muerte y los entierros*. Serie Mitología Shuar 13. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1978.
- . *La celebración del Uwi*. Quito: Museos del Banco del Ecuador, 1978.
- . *Uwishin. Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Serie Mitología Shuar, 3. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1978.
- . *Mitos de la sal y ritos para obtenerla*. Serie Mitología Shuar 4, Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1979.
- . *Tsunki. Mitos y ritos de la pesca*. Serie Mitología Shuar, 2. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *La reducción de las cabezas cortadas*. Serie Mitología Shuar, 5. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *La celebración de la cabeza reducida*. Serie Mitología Shuar, 9. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *Iwianch. El mundo de los muertos*. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *Arutam. Mitos y ritos para propiciar a los espíritus*. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1988.
- . *La lucha eterna*. Quito: ABYA YALA, Serie Mundo Shuar, s.f.
- . *Arutam. Mitología shuar*. Quito: ABYA YALA, Serie Mundo Shuar 1996.
- PERIRA DE QUEIROZ, M.L. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. San Pablo: Dominus, 1965.
- PERÚPETRO. *Memoria 1997*. Lima, 1998.
- PONTONI, Alberto. *Transnacionales y petróleo en el Perú*. Lima: CEDEP, 1981.
- POWLISON, Paul S. *La mitología yagua*. Lima: ILV, 1993.

- PUGA, A. «¿Es posible definir las fronteras étnicas? El caso de los quechua lamistas del departamento de San Martín». *Amazonia peruana*, vol. 9, n.º 17, 1989.
- PULGAR VIDAL, Javier. *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú*. Lima: Universo, 1973.
- RAIMONDI, A. *El Perú*. Tomo 1. Lima, 1965 (1876-79).
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. NRF, 1973.
- . «Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial». *Estudios antropológicos*, vol. 9, pp. 357-375, 1977.
- . *El chamán y el jaguar*. Madrid: SXXI, 1978.
- RENARD-CASEVITZ, F.M. y otros. «L'Inca, l'espagnol et les sauvages». *Syntèse*, n.º 21, 1986.
- . «Bibliografía regional: los campas de la selva central y sur del Perú». *Revista europea de información y documentación sobre América Latina*, n.º 6-7, 1996.
- . *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*. París: Lierre et Coudrier Editeur, 1991.
- RIBEYRO, Darcy y Mary Ruth Wise. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. Lima: ILV, 1978.
- RITTER, Gerhard. «Algunos elementos de la cultura cashibo-cacataibo». *Anthropologica*, n.º 15, 1997.
- RIVERA, Lelis. *Territorio indígena. El área de influencia del proyecto Gas de Camisea*. Lima: CEDIA, 1991.
- RODRÍGUEZ, Martha. *Desplazados, selva central: el caso asháninka*. Lima: CAAAP, 1993.
- . (ed.). *Amazonia hoy. Políticas públicas, actores sociales y desarrollo sostenible*. Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, Lima: Universidad Nacional de la Amazonia Peruana, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.
- ROJAS ZOLEZZI, Enrique Carlos. «Saber cuando hacer: el calendario campas ashaninka y el ciclo anual de actividades». *Anthropologica*, n.º 10, pp. 171-188, 1992.
- . «Concepciones sobre las relaciones entre los géneros, mito, ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica campas ashaninka». *Amazonia peruana*, n.º 22, pp. 175-220, 1992.
- . «Los asháninka, un pueblo tras el bosque». Lima: PUCP, 1994.

- . «Origen y clasificación de las plantas cultivadas en el pensamiento asháninka». *Anthropologica*, n.º 15, 1997.
- . «Aspectos técnicos y simbólicos del hilado y el tejido entre los ashaninka». *Anthropologica*, n.º 17, 1999.
- ROMÁN VILLANUEVA, Luis. «Modificaciones en el sistema de parentesco Piro durante el auge del caucho». *Anthropologica*, n.º 3, 1985.
- . «Pendientes y dependencias en la Amazonia sur del Perú». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.
- ROMANOFF, Steve. «Informe sobre el uso de la tierra por los matses». *Amazonia peruana*, vol.1, n.º 1, s.f.
- ROSAS MOSCOSO, Fernando. «La Amazonia en conflicto (siglos XVI al XVIII)». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.
- ROSENFELD, Amy B. y otros. «El desarrollo petrolero en los trópicos». En: ROMANOFF, Steve. *Minimizando los impactos negativos ambientales y sociales. Conservación internacional*. Documento de políticas, vol.II, Washington, 1999.
- RUEDA, M.V. *Sesenta mitos shuar*. Quito: Mundo Shuar, 1983.
- SAHLINS, Marshall. *Las sociedades tribales*. Madrid: Labor, 1977.
- . *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Aaki, (1974) 1983.
- SAN ROMÁN, J. V. «Pautas de asentamientos en la selva». *Amazonia peruana*, vol.1, n.º 2, 1977.
- . y J. RISTER. «Bibliografía sobre chamanismo y alucinógenos». *Amazonia peruana*, vol. 2, n.º 4, pp. 193-198, 1979.
- SANTOS, R. *Historia económica da Amazonia (1800-1920)*. Sao Paulo: Foro, 1980.
- SANTOS, F. *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV- XVIII*. Quito: Mundo Shuar, ABYA-YALA, 1992.
- SHAPIRO, Judith. «Ideologías de la práctica misionera católica en la era postcolonial». *Amazonia peruana*, vol VIII, n.º 16, 1988.
- STOCKS, A. W. *Los nativos invisibles*. Lima: CAAAP, 1981.
- . «Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en las alas de la canción». *Amazonia peruana*, vol. 2, n.º 4, pp. 71-100, 1979.
- SISKIND, Janet. «Visiones y curaciones entre los sharanahua». En: HARNER, M. (ed.): *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama, 1976, pp. 38-50.
- SZYSZLO de, V. «Los asentamientos piro y la persistencia de su identidad». *Anthropologica*, n.º 3, 1985.

- TAYLOR, Anne Ch. «La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades jibaro (shuar, achuar, aguaruna y huambisa)». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito: ABYA-YALA, Mundo Shuar, 1984, pp. 45-54.
- THE OIL INDUSTRY INTERNATIONAL EXPLORATION AND PRODUCTION FORUM. «Principles for Impact Assessment: the Environmental and Social Dimension», n.º 2, 1997, Londres.
- THÉVET, André. *Les Singularités de la France antartique*. París: Maspero, 1983.
- TOWNSLEY, Graham. «Song Paths. The Ways and Means of Yaminagua Shamanic Knowledge». *L'Homme*, n.º 126 - 128, 1993, París.
- TOURNON, Jacques. «Plantas para cambiar el comportamiento humano». *Antropológica*, n.º 6, 1988. Lima.
- . «La clasificación de los vegetales entre los shipibo-conibo». *Anthropologica*, n.º 9, 1991, Lima.
- . y S. CAÚPER. «Los shipibo-conibo y la fauna acuática». *Anthropologica*, n.º 12, 1994, Lima.
- . y R. URQUÍA. «La pesca en el Ucayali: el saber y su transmisión». *Anthropologica*, n.º 17, 1999, Lima.
- VALLÉE, L. y R. CREPEAU. «La guerra entre los shuar (jibaro): la búsqueda del poder». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito: Mundo Shuar, ABYA-YALA, 1984.
- VARESE, Stefano. *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de papel, 1973.
- VILLAREJO, Avencio. *Así es la selva*. 1.ª parte, secc. 1, 2. Iquitos: CETA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y Carlos FAUSTO. «La Puissance de l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud». *L'Homme*, n.º 126-128, 1993.
- WAHL KEISER, L. «El Manú, los nahua y sepahua frente a la madera: ideología y producción». *Perú indígena*, n.º 12, 1990.
- WEISS, Gerard. *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Michigan, 1969.
- . «Chamanismo y sacerdocio a la luz de la ceremonia del ayahuasca». En: Harner, M. (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama, 1976, pp. 51-58.
- WINER, Ch. *Perú y Bolivia*. Lima: IFEA, 1992.
- ZARZAR, Alonso. «Radiografía de un contacto: los nahua y la sociedad nacional». *Amazonia peruana*, vol. VIII, 1987.

- . *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramento. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: CAAAP, 1989.
- . «Bibliografía sobre etnicidad en la Amazonia». *Amazonia peruana*, vol. IX, 1989.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA  
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA  
Correo e.: [tareagrafica@terra.com.pe](mailto:tareagrafica@terra.com.pe)  
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582  
MAYO 2001, LIMA - PERÚ

Colección Textos Universitarios  
Serie Ciencias Sociales  
Antropología

