

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Fernando Santos & Frederica Barclay
editores

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Volumen II

Mayoruna: Philippe Erikson

Uni: Erwin H. Frank

Yaminahua: Graham Townsley



FLACSO
SEDE ECUADOR



IFEA

SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS

GUIA ETNOGRAFICA DE LA ALTA AMAZONIA

(Volumen 2)

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994

© Fernando Santos & Frederica Barclay

© FLACSO-SEDE ECUADOR

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria

Casilla 17-11-06362

Quito, Ecuador

Tlfs: (593-2) 231-806/542-714

Fax : (593-2) 566-139

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN de la Serie: 9978-67-003-5

ISBN de la Colección: 9978-67-036-X

ISBN del Título : 9978-67-038-6

SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS

Colección Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Este volumen corresponde al tomo 86 de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424X).

Edición de 1000 ejemplares.

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional de FLACSO o del IFEA.

Las traducciones de las monografías de Philippe Erikson, Erwin H. Frank y Graham Townsley fueron realizadas respectivamente por Elvira Belaúnde, Erwin H. Frank y María Eugenia Núñez. Todas las traducciones fueron revisadas y editadas por Frederica Barclay y Fernando Santos.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de la portada: Dibujo de una máscara matís representando a un espíritu *mariwin* realizado por Antonio Mena a partir de una foto proporcionada por Philippe Erikson.

Composición: Taller de Diseño Gráfico

Impresión: Impreseñal

CONTENIDO

	Pág.
Presentación	ix
Prólogo	
<i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	xi
Introducción	
<i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	xix
Los Mayoruna	
<i>Philippe Erikson</i>	1
Los Uni	
<i>Erwin H. Frank</i>	129
Los Yaminahua	
<i>Graham Townsley</i>	239
Apéndice	361
Glosario Regional	363
Nota sobre los autores	371



PRESENTACION

Con la publicación de este segundo volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) continúan impulsando un proyecto editorial de largo aliento que se propone presentar estudios etnográficos inéditos -agrupados en quince volúmenes- sobre una diversidad de pueblos indígenas de las regiones amazónicas de Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia. La realización de este proyecto, cuyo antecedente más próximo es el *Handbook of South American Indians* publicado en la década de 1940, ha demandado la concertación de esfuerzos de numerosos especialistas de dentro y fuera de la región y se hace hoy posible gracias al avance experimentado en las últimas décadas en el campo de los estudios amazónicos.

La Sede Ecuador de FLACSO y el IFEA comparten el objetivo de impulsar la investigación de la problemática amazónica desde la especificidad de los países andinos y desde una perspectiva comparativa. Es así que a través de sus líneas de investigación y de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines el IFEA ha venido divulgando una serie de estudios realizados tanto por investigadores franceses, como latinoamericanos, acerca de la historia y la etnografía de los pueblos indígenas amazónicos.

Por su parte, desde 1989 la Sede Ecuador de FLACSO ha desarrollado un programa docente a nivel de postgrado en Estudios Amazónicos desde una perspectiva interdisciplinaria, regional y comparativa que combina los aportes de las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales. Tras ofrecer dos

Guía Etnográfica

versiones de la Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Estudios Amazónicos y tres ediciones del Diploma Superior, el Area desarrolla actualmente un amplio programa de actividades de difusión de la problemática amazónica a través de la investigación regional, las publicaciones, y la realización de eventos.

Es la coincidencia entre el enfoque y propósitos de la *Guía* con aquellos que animan el quehacer académico de ambas instituciones lo que nos ha motivado a acoger este proyecto en el marco de nuestras respectivas actividades. Por su enfoque renovador, la originalidad y solidez de sus estudios, y la actualidad de su perspectiva, la *Guía etnográfica de la alta amazonía* está llamada a constituirse, sin duda alguna, en una fuente de consulta y estudio indispensable para los antropólogos en general y para otros profesionales y estudiantes interesados en la problemática de este importante sector de la población amazónica. Es por ello que resulta especialmente grato para la Sede Ecuador de FLACSO y el IFEA poner en manos de la comunidad académica y del público en general el segundo volumen de esta valiosa colección.

Amparo Menéndez-Carrión
Directora, FLACSO-Sede Ecuador

Christian de Muizon
Director, IFEA

PROLOGO

La aparición de este segundo volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* consolida un proyecto editorial de largo aliento, cuyo primer esbozo fuera formulado en 1988. Desde entonces el mismo ha recorrido un largo camino en el curso del cual ha ido experimentando diversas transformaciones. Iniciado en el marco del Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (CIAAP) -instituto de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) de Iquitos- el proyecto fue originalmente concebido por los editores como una obra referida exclusivamente a los pueblos indígenas que habitan la región amazónica del Perú. En 1993 la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) acogió este proyecto brindándole el espacio institucional necesario para ampliar el plan original de la obra y otorgarle cobertura regional. Fue así que surgió la idea de editar la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, la cual incluye estudios monográficos acerca de los pueblos indígenas de las áreas amazónicas de Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia.

La *Guía etnográfica de la alta amazonía* tiene algunos ilustres precedentes, el principal de los cuales es el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward en las décadas de 1940-50. Sin embargo, a pesar de que la *Guía* comparte algunos rasgos formales con el *Handbook*, existen importantes diferencias que conviene señalar. En primer lugar el *Handbook* tiene una cobertura geográfica y etnográfica más amplia, abarcando todas las regiones de la América del Sur y reseñando prácticamente todos los pueblos indígenas conocidos en ese entonces. La *Guía*, por su parte, tiene una cobertura

más restringida: se limita a la alta amazonía o sub-región andino-amazónica, e incluye sólo a aquellos pueblos que han sido objeto de estudios etnográficos contemporáneos, rigurosos y de alta calidad académica. Es en este sentido que la *Guía* ofrece su mayor contraste con el *Handbook*; mientras que en este último se encuentra un gama de artículos, ensayos y monografías etnográficas de muy diversa extensión, estructura, profundidad de análisis y calidad de información, la *Guía* se compone de monografías elaboradas por investigadores que han realizado un trabajo de campo extensivo, y que han sido redactadas a partir de un esquema común. Esto ha garantizado una mayor uniformidad de los trabajos presentados, facilitando en el futuro el análisis comparativo de los pueblos indígenas de la sub-región.

En segundo lugar, los trabajos incluidos en el *Handbook* se inscriben en el marco de la etnografía clásica: la descripción más o menos detallada de un listado de aspectos de la vida social y material de los pueblos analizados. Por lo demás, dichos trabajos fueron organizados por el editor de acuerdo a un esquema interpretativo de corte evolucionista y difusionista, dentro del cual las sociedades amazónicas fueron clasificadas como 'culturas simples de bosque tropical'. Según este esquema, las mismas habrían surgido como resultado de la expansión de las culturas formativas de origen andino hacia la región circum-Caribe y posteriormente hacia la amazonía, en donde debido a las limitaciones ecológicas del bosque tropical se habrían desarrollado como formas simplificadas y empobrecidas de estas últimas.

En contraste, las monografías que componen la *Guía etnográfica de la alta amazonía* han sido estructuradas en torno a procesos sociales y productivos, a partir de los cuales lo que interesa es revelar las múltiples y ricas variaciones en el tipo de relaciones que establecen los seres humanos entre sí, con su medioambiente y con el cosmos. Es a través de este enfoque que se pone de manifiesto que las 'culturas de bosque tropical' no constituyen un conjunto homogéneo, sino que presentan una amplia gama de arreglos sociales y culturales, así como niveles diversos de complejidad. Ello excluye una explicación de corte evolucionista y nos remite a un complejo panorama de relaciones interculturales, trayectorias históricas y adaptaciones específicas, que no puede ser desentrañado a través de esquemas simplificadores como el propuesto en el *Handbook*. Más aún, el análisis histórico presente en cada

una de las monografías de la *Guía* parece demostrar la existencia de un pasado social y cultural más complejo y sofisticado que el presente, lo cual pondría en cuestión la clasificación misma que hiciera Steward de estos pueblos como "culturas simples".

Es esta perspectiva diacrónica privilegiada por la *Guía* la que introduce el tercer elemento de contraste con el *Handbook*. Mientras que en este último se pone énfasis en los procesos de cambio de larga duración desde una perspectiva evolucionista, presentando como contrapartida una imagen estática y 'tradicional' de los pueblos estudiados, los trabajos de la *Guía* procuran revelar los complejos procesos de cambio que han experimentado las sociedades amazónicas en el período relativamente breve del post-contacto. Así, lejos de brindar una imagen armónica -o por el contrario una imagen de descomposición total- de estos pueblos, la *Guía* se ha propuesto reliviar los profundos desequilibrios, conflictos, amenazas y desafíos que deben enfrentar los mismos, pero también sus formas de resistencia y sus esfuerzos por asegurarse un espacio como ciudadanos con plenos derechos al interior de sus respectivos países y de ese modo garantizar su desarrollo como sociedades con características propias.

En años más recientes han surgido en los diversos países que comparten la cuenca amazónica otros esfuerzos editoriales de variada envergadura tendientes a brindar un panorama actualizado y de conjunto de los pueblos indígenas de sus respectivos territorios amazónicos o de más de un país. En el Ecuador caben ser destacadas las obras de Lylian Benítez y Alicia Garcés -*Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy-*, y de Piedad y Alfredo Costales -*Amazonía. Ecuador, Perú, Bolivia*. En Venezuela se cuenta con la obra en varios volúmenes, *Los aborígenes de Venezuela*, publicada bajo la edición general de Walter Coppens por la Fundación La Salle de Ciencias Naturales. En el Perú sobresalen el trabajo pionero de Alberto Chirif y Carlos Mora, *Atlas de las comunidades nativas*, y la obra de Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise, *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*. Por su parte, en Colombia cabe destacar la obra *Los pueblos indígenas de Colombia (Población y territorio)* de Raúl Arango y Enrique Sánchez. Finalmente, en el Brasil el Centro Ecuménico de Documentación e Investigación ha publicado la obra *Povos indigenas no Brasil*, en varios volúmenes, y bajo la edición de Darcy Ribeiro se ha iniciado la

publicación de la *Suma etnológica brasileira*, la cual incorpora artículos del *Handbook of South American Indians* traducidos al portugués, junto con nuevos estudios referidos a la amazonía brasileña.

En términos generales, estas obras se dividen en dos grupos: aquellas que tienen el carácter de manual y que ofrecen una breve descripción de la ubicación, historia, rasgos culturales y situación actual de los pueblos indígenas amazónicos; y aquellas de corte más académico, que incluyen estudios de tipo monográfico. En este último caso, sin embargo, las monografías presentadas no siempre tienen la misma amplitud de propósitos, el mismo grado de profundidad de análisis, ni se rigen por un esquema común que permita la labor comparativa.

En contraste, la *Guía etnográfica de la alta amazonía* está concebida como una obra de referencia en varios volúmenes que agrupa estudios monográficos inéditos cimentados en un trabajo de campo extenso y riguroso, y basados en un esquema común elaborado por los editores. Mientras que este esquema común garantiza la uniformidad de los trabajos y del tipo de dimensiones de la vida social y cultural abordadas en las monografías, el mismo es lo suficientemente flexible como para que cada autor enfatice aquellos aspectos que más le interesan y que considera centrales para la mejor comprensión de la dinámica social de los pueblos estudiados. Ello a la vez permite que en la *Guía* se reflejen diversos estilos del quehacer antropológico, que resultan tanto de las diferentes posturas personales, como de los diversos enfoques teórico-metodológicos adoptados por los autores. En este sentido, la *Guía* no sólo constituye una obra de referencia acerca de los pueblos indígenas de la alta amazonía, sino también un compendio de las diversas modalidades de aproximarse y aprehender su realidad.

La *Guía* constituye un proyecto abierto que será realizado por etapas, lo cual permitirá ir incorporando trabajos basados en investigación de campo muy reciente, y por ende, presentar los aportes más frescos e innovadores en el campo de la antropología amazónica. La misma contempla la publicación de tres tipos de volúmenes: 1. volúmenes que contienen monografías etnográficas sobre pueblos específicos; 2. volúmenes que contienen ensayos comparativos acerca de diversos pueblos pertenecientes a una misma

familia lingüística; y 3. volúmenes que contienen trabajos de investigación arqueológica.

Para el primer tipo de volúmenes se optó por solicitar estudios monográficos dedicados a pueblos específicos de la región, a pesar de la relativa arbitrariedad que ello implica, en la medida que tanto la teoría antropológica, como el propio desarrollo histórico de las sociedades indígenas amazónicas han puesto en cuestión la existencia de fronteras étnicas claramente definidas y de pueblos concebidos como entidades encapsuladas. Sin embargo, el énfasis puesto en el análisis de la historia de estos pueblos en cada una de las monografías -la cual no sólo revela los intrincados lazos de interacción pre-coloniales, sino que también muestra los diversos derroteros que éstos han seguido como resultado de los procesos post-coloniales de ocupación de la región- y el interés comparativo por parte de los propios autores, subsanan ampliamente las limitaciones derivadas de este tipo de entrada analítica. Por lo demás, los volúmenes que contienen ensayos comparativos referidos a los conjuntos lingüísticos de mayor peso en la región, así como aquellos que contienen trabajos arqueológicos, contribuirán a ofrecer un panorama más integrado de la realidad pasada y presente de las sociedades indígenas de la región andino-amazónica.

La mayor parte de estas monografías han sido redactadas por investigadores que tienen una larga trayectoria profesional y una nutrida lista de publicaciones. Sin embargo, estas últimas se encuentran frecuentemente en inglés, francés o alemán y son de difícil acceso para los no-especialistas. Más aún, la mayor parte de estos trabajos previos abordan temáticas específicas de los pueblos estudiados, a diferencia de las monografías que componen esta *Guía*, las cuales se proponen presentar una visión más totalizadora. En otros casos, se trata de monografías redactadas por la homeada más reciente de investigadores amazónicos, las cuales presentan información y enfoques novedosos sobre pueblos indígenas poco o mal conocidos. En resumen, se trata de trabajos originales, que reúnen información dispersa o que presentan información totalmente inédita, y que sobre la base de un esquema común, proporcionan un 'retrato' sólido y conciso de los pueblos indígenas de la sub-región.

Para la agrupación de monografías en volúmenes se han seguido dos criterios: pertenencia a una misma área histórico-geográfico-cultural, o pertenencia a una misma familia lingüística. En algunos volúmenes estos dos criterios resultan coincidentes. Otros volúmenes no han podido ser organizados de acuerdo a estos criterios debido a imperativos de orden práctico.

En cada volumen se ha incluido un Glosario, elaborado por los editores, de los términos de uso regional que aparecen en las monografías que lo componen. En las monografías los términos indígenas aparecen en cursivas; en todos estos casos se ha respetado la grafía utilizada por los autores. Las palabras o frases entre comillas dobles indican que las mismas constituyen traducciones literales o literarias de términos o expresiones indígenas. Las comillas simples son utilizadas por los autores para poner énfasis en ciertos términos o expresiones. Se ha unificado las abreviaturas en castellano de los términos de parentesco, cuyas equivalencias son presentadas en el Apéndice. Los mapas que acompañan a las monografías han sido elaborados o proporcionados por sus respectivos autores y por ello se ha respetado el trazado de fronteras que en ellos aparece. Por lo general, las monografías van acompañadas de anexos que incluyen un texto o fragmento de texto indígena. En algunos casos dichos textos están en el idioma original y van acompañados de una traducción interlineal; en otros, sólo se presenta la versión en castellano. Estos textos tienen por fin incorporar -aunque a distancia- la voz indígena al texto académico, permitiéndole así al lector tener una primera aproximación a las formas discursivas indígenas -sean éstas míticas, rituales o cotidianas.

El principal propósito de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* ha sido reunir y difundir una serie de trabajos antropológicos de alta calidad, bajo un formato ágil y conciso, que sea de utilidad no sólo para los especialistas en el tema, sino también para profesores y estudiantes de nivel secundario y universitario, y para profesionales del ámbito estatal o privado cuyo trabajo se desarrolla en o para la región. Un segundo propósito es el de introducir a un público más amplio al rico y complejo universo de las sociedades y culturas indígenas de la amazonía, presentándolas no como reliquias de un pasado milenario, sino como participantes activas y de primer orden en el escenario amazónico actual. Con esto la *Guía* se propone

valorizar la experiencia histórica de los pueblos indígenas de la amazonía, con el fin no sólo de rescatar parte del rico acervo cultural y humano de los países de la cuenca, sino también de contribuir a los procesos de formación de culturas nacionales verdaderamente multiétnicas que acojan y respeten la diferencia. Finalmente, la *Guía* también busca poner a disposición de los propios indígenas amazónicos estudios sobre la realidad social -pasada y presente- de una diversidad de pueblos de la región, los cuales esperamos puedan contribuir a un estrechamiento de lazos entre los mismos a partir del mutuo reconocimiento de sus semejanzas y diferencias, así como servir de base para la reflexión que sus organizaciones vienen impulsando en torno a los avatares de su historia y a los interrogantes que plantea la construcción de su futuro.

Este proyecto no hubiera sido posible sin la entusiasta respuesta de los investigadores convocados, cuya desinteresada colaboración ha hecho posible la concreción de esta aventura editorial. No es menor la deuda que los editores tienen con el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), sin cuyo invaluable apoyo en las etapas iniciales no hubiera podido ser puesto en marcha, y con la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), la cual ha posibilitado que este proyecto se hiciese por fin realidad.

Fernando Santos

Frederica Barclay

Quito, noviembre 1994

INTRODUCCION

*Fernando Santos
Frederica Barclay*

El criterio adoptado para organizar el primer volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* fue el de reunir tres monografías correspondientes a pueblos indígenas que si bien pertenecen a diferentes familias lingüísticas comparten lo que en la Introducción a dicho volumen dimos en llamar una misma "área histórico-geográfico-cultural". En ese marco definimos como tal a "un espacio habitado por un número variable de pueblos indígenas que pueden o no compartir una misma filiación lingüística, que han mantenido relaciones más o menos permanentes de intercambio amistoso u hostil, que se han visto afectados por procesos históricos semejantes, y que por ello han desarrollado una serie de rasgos socio-culturales más o menos comunes" (1994: xix). A partir de este 'constructo' y sobre la base de la información presentada en la monografías sobre los Mai huna, Yagua y Ticuna, discutimos algunos de los rasgos y prácticas culturales que demuestran que estos diversos pueblos mantienen una comunidad de espacio, historia y cultura y por ello constituyen un "conjunto histórico-geográfico-cultural".

En contraste, el presente volumen ha sido organizado a partir de otro criterio: el reunir monografías sobre 'pueblos' indígenas pertenecientes a una misma familia lingüística (la familia pano), que comparten entre otros rasgos el de ocupar áreas interfluviales. Sin embargo, las monografías agrupadas en el presente volumen exhiben un segundo contraste, en la medida que más que abordar el estudio de una 'etnia' o 'pueblo' indígena,

tienen como unidad de análisis a 'conjuntos' étnicos. En efecto, lo que estas monografías demuestran es que al interior del macro-conjunto pano -para utilizar la terminología empleada por Erikson (1993a)- resulta poco apropiado el aplicar la noción de 'etnia' tal como ésta ha sido utilizada en otros contextos amazónicos.

Es esta particular realidad la que conduce a Erikson a afirmar que: "La presente monografía parece imposible", en la medida que "contrariamente a la mayoría de los otros textos de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* [la misma] no se consagra a ninguna 'etnia' claramente definida, sino más bien a un conjunto de grupos locales distribuidos a ambos lados de la frontera peruano-brasileña y tradicionalmente amalgamados bajo el nombre genérico de 'Mayoruna'. Entre estos grupos locales se encuentran los Matsés, Matís, Korubo, Mayu, etc.

Una posición similar es adoptada por Townsley, quien a pesar de dedicar su monografía a "los Yaminahua", aclara que: "Es importante tener presente que los Yaminahua o cualquiera de los grupos *nahua* de la zona, deben ser considerados fragmentos de un complejo social y cultural mucho más amplio, conformado por una serie de grupos locales". A este complejo Townsley lo denomina "los pano del sudeste" y afirma que el mismo está compuesto por "tres categorías étnicas... cada una de las cuales [se encuentra] representada por un gran número de pequeños grupos locales, cuyos límites están en un constante flujo". Siguiendo a D'Ans (1973), Townsley afirma que las tres categorías étnicas o conjuntos que conforman el "complejo regional" de los pano del sudeste son los Amahuaca, los Cashinahua y los pano del Purús, entre quienes se ubican los Yaminahua.

Por su parte, aunque Frank dedica su monografía al estudio de "los Uni" -conocidos más frecuentemente en la literatura como 'Cashibo'- es muy claro al afirmar que aún cuando utiliza este término como si fuera una autodenominación 'tribal', el mismo no lo es. En efecto, Frank encuentra que el término Uni es utilizado como autodenominación por los miembros de diversos asentamientos locales agrupados en tres grupos dialectales de carácter local: los habitantes del medio Aguaytía, los del alto Zúngaruyacu y los de los dos ríos San Alejandro (Cacataibo). Sin embargo, Frank afirma que "todavía es muy raro el empleo de este término por parte de un portavoz uni para identificar a todos aquellos a quienes sus vecinos identifican en conjunto como los 'Cashibo'; y señala que: "Esto quiere decir que los 'Cashibo' en su totalidad, no han desarrollado hasta ahora una auto-conciencia

cia étnica que abarque a todos los miembros de su grupo, sino que siguen auto-identificándose a un nivel mucho más reducido, local o sub-regional"

El eje de la presente Introducción será precisamente problematizar la pertinencia de la noción de 'etnia' en el contexto pano, así como discutir la naturaleza y dinámicas socio-políticas de estas otras 'entidades' sociales a la luz de los materiales presentados por Erikson, Frank y Townsley. En este sentido, y sin ánimo de pretender ofrecer un panorama global y a profundidad de los segmentos del macro-conjunto pano-labor que tendrá a su cargo Kenneth Kensinger en su ensayo comparativo para la *Guía etnográfica de la alta amazonía* sobre los pueblos de esta familia lingüística- nos proponemos poner en perspectiva los ricos aportes de estas tres monografías, a la par que realizar un intento de sistematización de las nociones utilizadas por sus autores. Ello nos permitirá articular esta discusión a la noción de áreas histórico-geográfico-culturales a fin de comprobar su utilidad en contextos como éste.

Niveles de organización al interior del macro-conjunto pano

Para los fines de la presente discusión concordamos con Erikson en lo referente a la existencia de un "macro-conjunto" pano, el cual tal como afirma este autor en un artículo reciente, constituiría una suerte de "nebulosa compacta" en la medida que a pesar de su extrema atomización interna los grupos humanos que lo conforman presentan una notable unidad lingüística, territorial y cultural (1993a: 45). En efecto, a diferencia de otras familias lingüísticas cuyos miembros se encuentran dispersos a lo largo de la cuenca amazónica y presentan rasgos culturales divergentes a pesar de compartir una misma filiación lingüística, los pueblos pano se concentran en un territorio vasto, pero más o menos contiguo, ubicado a ambos lados de la frontera peruano-brasileña y que abarca la cuenca del Ucayali y sus márgenes orientales y occidentales, la cuenca del Yavarí, y los cursos altos de los ríos Purús, Yurúa y Madre de Dios. Fuera de este amplio territorio se encuentran unos pocos representantes de esta familia lingüística aislados del núcleo central; particularmente los Chacobo y Pacaguara sobre el bajo Beni, los Caripuna y Caxarari en las cabeceras del Madeira, y los Mangeroma del Tefé (Erikson 1993a: 46). Por lo demás, estos grupos no sólo comparten un territorio más o menos contiguo, sino que también presentan una marcada

unidad cultural, excepción hecha de las diferencias atribuibles a adaptaciones específicas a los ecosistemas ribereño y de tierra firme y a sus particulares procesos de desarrollo histórico.

Si bien Erikson no lo explicita, es esta unidad territorial y cultural lo que hace posible caracterizar como "macro-conjunto" a los miembros de lo que de otra manera no sería más que una "familia lingüística", pasando así de una categorización de tipo lingüístico a una de tipo sociológico. A otro nivel, pero de manera similar, Townsley eleva la clasificación lingüística tripartita establecida por D'Ans para la zona del Purús-Yurúa, a una clasificación sociológica, basándose en la existencia de vínculos históricos y culturales entre los grupos locales pertenecientes a cada una de ellas. Es así que Townsley concluye que las categorías lingüísticas propuestas por D'Ans constituyen en realidad "conjuntos" sociales, los cuales a su vez formarían parte del "complejo regional" de los pano del sudeste. En su monografía Erikson plantea un panorama similar al distinguir al "conjunto Mayoruna" de otros segmentos o conjuntos que conforman lo que él denomina el conjunto de los "pano septentrionales".

A su vez, tal como se ha visto, los tres autores de este volumen plantean que los "conjuntos" por ellos estudiados están compuestos por "grupos locales" subdivididos a su vez en "asentamientos locales", muchos de ellos convertidos hoy en día en "comunidades nativas". En el contexto del macro-conjunto pano serían estos grupos locales los portadores de una identidad diferenciada y los que habrían sido erróneamente identificados por los no-indígenas como "tribus" o "etnias".

A fin de homogenizar la terminología utilizada por los autores para distinguir estas diferentes 'entidades' sociales, así como de poner en perspectiva sus aportes -respetando a la vez sus planteamientos analíticos-se podría establecer la existencia de cinco niveles de inclusión social decreciente al interior del macro-conjunto: conglomerados regionales, conjuntos locales, grupos locales y asentamientos locales. Cabe destacar que la definición de estos niveles se basa en una mirada 'ética', la cual muchas veces coincide con la visión de los propios actores sociales, o mirada 'émica'. En efecto, lo que aquí denominamos "conglomerados regionales" estaría constituido en el caso de Erikson por el "conjunto de los pano septentrionales" y en el de Townsley por el "complejo regional de los pano del sudeste". Ciertamente ninguno de los grupos constitutivos de estos conglomerados regionales se

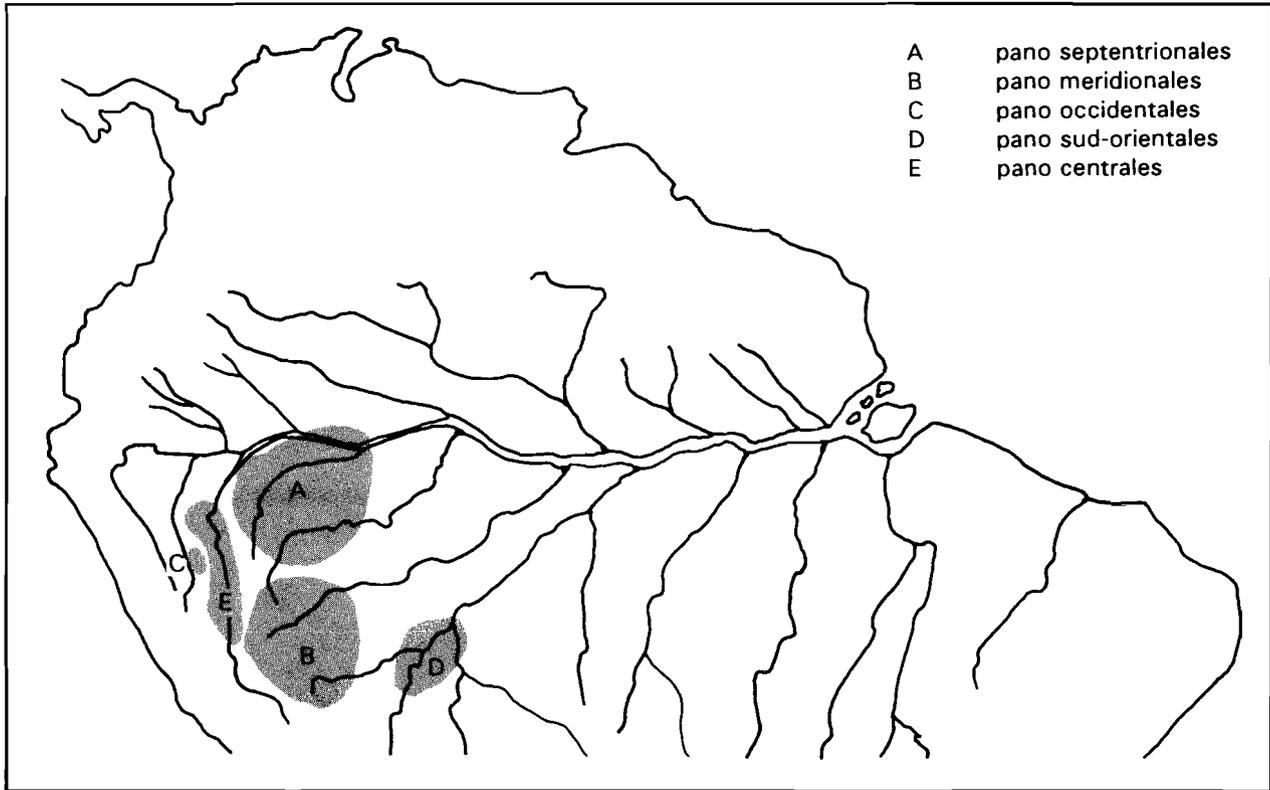
autoidentificaría como "pano septentrional" o "pano del sudeste" y en esta medida se podría afirmar que dicha noción constituye una categoría ética. Sin embargo, como veremos, los autores sí encuentran dinámicas socio-políticas y culturales que justifican agrupar a esta variedad de segmentos en una categoría que los distingue de otras entidades similares.

Estos conglomerados regionales estarían a su vez compuestos por "conjuntos locales". En el caso de los pano septentrionales Erikson distingue al conjunto de los Mayoruna septentrionales del de los Mayoruna meridionales -también llamados por él "pano medianos"- y de otros segmentos menores. Por su parte, Townsley distingue tres grandes conjuntos locales -o "grupos étnicos" en su terminología- que conformarían el conglomerado regional de los pano del sudeste: los Amahuaca, los Cashinahua y los pano del Purús.

En el caso estudiado por Frank estaríamos ante una situación un tanto particular. Los Uni por él analizados constituirían, sin duda alguna, un conjunto local en la terminología aquí utilizada. Sin embargo, del panorama histórico anterior a fines del siglo XVIII presentado por Frank se desprende que la Pampa del Sacramento (margen izquierda del Ucayali), estaba habitada por una diversidad de grupos locales agrupados a su vez en conjuntos locales hostiles entre sí. Tal es el caso de los Shipibo-Setebo, enemigos tradicionales de todos los pueblos conocidos en la literatura como Cashibo. Si bien este panorama experimentó una radical transformación a fines del siglo XVIII con la 'ribereñización' de los Shipibo y Setebo, los grupos que permanecieron en dicha área interior siguieron distinguiéndose de los pano del Ucayali y de sus vecinos no-pano del Huallaga. En este sentido, se podría afirmar que como resultado de contingencias históricas los Uni constituyen un conglomerado regional cuya composición se ha reducido a un sólo conjunto local a diferencia de los conglomerados regionales mencionados por Erikson y Townsley, los cuales estarían compuestos por más de un conjunto local.

Para justificar el tomar como unidad de análisis al "conjunto" de los Mayoruna septentrionales, Erikson afirma que "los diversos grupos aquí estudiados se encuentran lingüísticamente muy próximos entre sí, y sus culturas no presentan sino mínimas variaciones sobre la base de temas comunes". Sin embargo, aún cuando el autor afirma que la noción de "conjunto" -en nuestra terminología "conjunto local"- constituye "una enti-

Ubicación de los conglomerados regionales pano



dad abstracta definida por el observador", éste enfatiza el hecho de que "el sentimiento de pertenencia a un conglomerado indígena no es forzosamente ajeno a los pueblos pano septentrionales". De esta manera, se podría afirmar que a diferencia de la noción de "conglomerado regional", la de "conjunto local" combina una apreciación ética con una perspectiva émica.

Los conjuntos locales estarían compuestos a su vez por "grupos locales", noción utilizada por igual por los tres autores. En el caso de Erikson éste distingue dos conjuntos locales: el de los Mayoruna septentrionales -compuesto principalmente por los grupos locales Matsés, Matis y Korubo- y el de los Mayoruna meridionales -compuesto entre otros por los grupos locales Capanahua, Marubo y Remo/Nucuini. Por su parte, Townsley menciona entre los grupos locales que conformarían el conjunto local de los pano del Purús a los Yaminahua (del Purús y del Yurúa), Sharanahua, Mastanahua, Marinahua y Parquenahua. A su vez, el conjunto local Amahuaca estaría conformado, según D'Ans (1973: 268), por los grupos locales Cotinahua, Shanwo, Shimanahua, Indowo y Rondowo. Finalmente, tal como ya se ha dicho, el conjunto local de los Uni estaría compuesto por tres grupos locales: los del medio Aguaytía, los del alto Zúngaruyacu y los Cacataibo, habitantes de los dos ríos San Alejandro.

Acerca de estos grupos locales, Townsley afirma que están conformados "por entre una y tres comunidades y [que constituyen] la categoría social de mayor tamaño que posee algún tipo de unidad política o social efectiva". Estos grupos locales estarían "definidos esencialmente por una tradición de coresidencia al interior de un territorio contiguo y por el hecho de que, tanto en la actualidad como en el pasado reciente, los miembros adultos centrales del grupo han vivido en la misma comunidad y están relacionados entre sí por lazos de parentesco cercano". Townsley concluye que el grupo local constituiría la categoría social "más amplia que proporciona un sentido claro e inequívoco a la distinción entre 'nosotros' y 'ellos'", a la par que la categoría más reducida a la que se le podría atribuir el carácter de "unidad étnica". Erikson, por su parte, coincide en gran medida con Townsley a este respecto, al afirmar "que para los Mayoruna el universo de los grupos sociales se reparte en tres categorías: la de quien habla, la de 'los otros similares' (cuyo conjunto corresponde en términos generales a nuestro concepto de 'Mayoruna') y, finalmente, la de aquellas gentes totalmente diferentes, tal cual es el caso de los blancos...". En este marco, la categoría "de quien habla" correspondería a la del grupo local. Así, a diferencia de las anteriores

nociones, la de "grupo local" tendría un fuerte componente émico, en la medida que se corresponde con las percepciones que los actores tienen de sus relaciones sociales cotidianas.

Similar contenido émico tiene la noción de "asentamiento local". Sin embargo, la composición misma de los asentamientos locales experimenta una gran variación al interior de los propios grupos locales. Así, mientras que algunos de ellos mantienen una morfología tradicional -basada, por ejemplo, en la existencia de dos malocas pertenecientes a ambas mitades exogámicas- otros están conformados por casas monofamiliares al estilo de los neo-amazónicos. Por lo demás, dado que el único instrumento jurídico de que disponen los indígenas de la amazonía peruana para asegurar un acceso legal a sus tierras es la "Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Región de Selva y Ceja de Selva" (D.L. 22175), varios de los asentamientos e incluso de los grupos locales pano se han acogido a esta ley, adoptando el estatus y la estructura organizativa de "comunidad nativa". De esta manera, en muchos casos el término de "comunidad" es aplicado por los mismos indígenas a los asentamientos locales pre-D.L. 22175.

La información proporcionada por estos autores da pie para que se ensaye una nueva propuesta de categorización interna del macro-conjunto pano. Sin ser especialistas en los pueblos de esta familia lingüística, podríamos adelantar la propuesta de que dicho macro-conjunto estaría conformado por cinco "conglomerados regionales", a saber:

1. los pano septentrionales, subdivididos a su vez en por lo menos dos conjuntos locales: los Mayoruna septentrionales y los Mayoruna meridionales;
2. los pano meridionales, subdivididos en tres grupos locales: los Amahuaca, los Cashinahua y los pano del Purús;
3. los pano occidentales, conformados por un único conjunto local: los Uni;
4. los pano sud-orientales, subdivididos tal vez en dos conjuntos locales: los del Beni y los del alto Madeira;
5. los pano centrales, subdivididos tal vez en dos conjuntos locales: los Shipibo/Setebo/Conibo del bajo Ucayali y los Shipibo/Conibo del alto Ucayali. ⁽¹⁾

En su artículo sobre el macro-conjunto pano, Erikson (1993a: 47) propone que éste estaría dividido en siete "sub-conjuntos": Amahuaca, Cashibo/Cacataibo, Cashinahua, Mayoruna, pano medianos, pano ucayalinos, y Yaminahua/Sharanahua; adicionalmente, en una nota final explica que excluye a los "pano sud-orientales" (Chacobo, Pacahuara, Caripuna y Caxarari) del macro-conjunto por estar alejados de su actual núcleo y separados del mismo por un corredor de pueblos de habla arahuac y tacana (ibidem: 55). La categorización propuesta por Erikson se basa únicamente en el nivel de los "conjuntos locales" y excluye el nivel más inclusivo de los "conglomerados regionales", al cual, sin embargo, el autor nos remite implícitamente cuando habla, por ejemplo, de los "pano septentrionales" o de los "pano sud-orientales".

Esta aparente incongruencia podría deberse, tal vez, a que el autor ha preferido dejar de lado la noción de "conglomerado regional", en virtud de su carácter más 'ético' que 'émico', lo cual haría que la misma no respondiese a un sentir identitario de los propios actores indígenas. Sea como fuere, los estudios que conforman el presente volumen dejan en claro que a pesar de su carácter ético esta noción tiene cierto sustento en la realidad empírica (aunque sea vista desde afuera) y resulta de suma utilidad para entender redes de relaciones específicas al interior del macro-conjunto.

Naturalmente, esta propuesta podría estar sujeta a revisión de acuerdo a las conclusiones a las que arribe Kensinger en su ensayo comparativo sobre este macro-conjunto. Sin embargo, esta propuesta tiene valor heurístico en la medida que nos permitirá explorar la pertinencia de la noción de "conjuntos histórico-geográfico-culturales" a la luz de los materiales pano, así como abordar algunos aspectos históricos y teóricos vinculados a las dinámicas de relacionamiento interno y externo de los pueblos de este macro-conjunto.

Conglomerados regionales y conjuntos histórico-geográfico-culturales

Tal como se ha dicho, al caracterizar a los pueblos pano como "macro-conjunto" y no como "familia lingüística", Erikson le reconoce a esta entidad una realidad sociológica que trasciende la mera unidad lingüística. Dicho carácter sociológico se basaría en la unidad territorial y cultural que estos pueblos manifiestan. Según Erikson, la unidad del macro-conjunto se vería

reforzada debido a la existencia de mecanismos "agregativos", entre los cuales menciona: las concepciones metalingüísticas, el sistema onomástico, la escatología, las guerras intestinas, y los tatuajes (1993a: 45). Y afirma que la unidad lingüístico-cultural de los miembros del "bloque" o macro-conjunto se mantiene a pesar de que no se corresponde con una unidad ecológica de los espacios por ellos habitados (ibidem: 47). En este sentido, la noción de macro-conjunto parecería aproximarse a la de "conjunto histórico-geográfico-cultural", tal como la hemos definido. En efecto, decíamos que los miembros de conjuntos de este tipo podían o no pertenecer a una misma familia lingüística, podían o no compartir un mismo ecosistema, pero se caracterizaban por tener una comunidad de espacio y de cultura. Sin embargo, también afirmábamos que "la 'comunidad de historia' es el factor definitorio en última instancia, mientras que la 'comunidad de cultura' resulta de la anterior y la 'comunidad de espacio' propicia a ambas" (1994: xx).

Es este último elemento, la 'comunidad de historia', el que se encuentra desdibujado a nivel del macro-conjunto y lo que nos conduce a desechar la equiparación de esta noción con la de conjunto histórico-geográfico-cultural. Ciertamente los pueblos de este macro-conjunto han estado vinculados por lazos históricos; sin embargo, éstos se remontan a la prehistoria y ya desde la época de la Conquista se puede afirmar que muchos de ellos habían perdido contacto entre sí debido a su amplia distribución al interior de un vasto territorio. En la época colonial la única conexión entre muchos de estos pueblos era la de ser víctimas comunes de las incursiones esclavistas y la piratería comercial ejercida por los Conibo habitantes de las riberas del Ucayali, y la de convivir en las aldeas conibo en calidad de 'esclavos' capturados. En este sentido, se podría afirmar que los antiguo Conibo -a los que más tarde se sumaron los Shipibo en un complejo proceso muy bien descrito por Frank en el presente volumen- constituían una especie de entidad-bisagra que cumplía el papel de mantener y alimentar -aunque más no fuere sino a través de la violencia- la unidad interna del macro-conjunto.

En contraste con la fragmentación y aislamiento de los miembros del macro-conjunto -sólo relacionados entre sí indirectamente a través de los Conibo- los conglomerados regionales sí parecen haber tenido no sólo una comunidad de espacio y cultura, sino también una comunidad de historia más directa e intensa. Así, al referirse a los pano septentrionales de la época colonial, Erikson afirma que éstos se encontraban involucrados en un

contexto histórico global que hacía que "lo que le sucedía a uno de los antiguos grupos podía repercutir sobre los otros debido a la intensa comunicación que existía entre éstos, o por lo menos a través de la intermediación de los cautivos pertenecientes a segmentos hostiles entre sí". Townsley, por su parte, también enfatiza los vínculos históricos mantenidos entre los conjuntos de lo que él denomina el "complejo regional" de los pano del sudeste -pano meridionales en nuestra propuesta. Según Townsley, pero también D'Ans (1973: 269), los miembros de los conjuntos locales que componen este conglomerado mantenían entre sí relaciones permanentes, aunque fluctuantes, de alianza y hostilidad. Finalmente, Frank describe el largo proceso de transformación de los grupos habitantes de la Pampa del Sacramento como resultado de dinámicas históricas violentas y cómo éstos terminaron constituyéndose en una entidad aislada de sus vecinos pano más cercanos.

De esto se desprende que los conglomerados regionales pano pueden ser considerados como conjuntos histórico-geográfico-culturales. Su particularidad residiría en el hecho de que la mayor parte de sus miembros -si no todos- comparte una misma filiación lingüística. Una segunda particularidad reside en lo difuso de las fronteras étnicas de las entidades que los componen y, por ende, en la dificultad de identificar 'etnias' a su interior. Sin embargo, al igual que otros conjuntos histórico-geográfico-culturales, los conglomerados regionales pano mantienen relaciones tanto con otros conglomerados de la misma familia lingüística como con otros conjuntos histórico-geográfico-culturales vecinos. Este es el caso, por ejemplo, de los pano septentrionales, y en particular del conjunto de los Mayoruna septentrionales, algunos de cuyos grupos locales, tal como lo señalan tanto Erikson como Chaumeil (1994: 210) y Goulard (1994: 327), establecieron alianzas temporales con los Ticuna a fin de contrarrestar los intentos de expansión hacia el sur del río Amazonas por parte de los Yagua. Por su parte, los Uni parecen haber mantenido relaciones de hostilidad con los Amuesha de habla arahuac del codo del Pozuzo y del bajo Palcazu, quienes aún recuerdan en sus mitos a sus enemigos 'caníbales', desconocedores de la sal, que habitaban "río abajo" (Santos Granero 1994).

Los miembros del conglomerado de los pano meridionales también parecen haber estado en contacto con miembros de otras áreas histórico-geográfico-culturales. Así, Townsley afirma que los Yaminahua se encontraban "en la periferia de una red de relaciones intergrupales preexistente,

cuyo eje eran los grupos asentados a orillas del río Ucayali", e indica que en épocas coloniales los Piro de habla arahuac actuaban como intermediarios entre los españoles y los miembros del conjunto Amahuaca, al punto que este último término, bajo la forma de *Amëwakë* -o *Amue-waka* (D'Ans 1973), "río de la capibara" - parecería ser una traducción al pano del término piro *lpitineri*, "niños de la capibara". Más aún, según D'Ans (1973: 268) el término Yaminahua, "gentes del hacha de hierro", sería un exónimo que los otros grupos locales pano del conglomerado le habrían atribuido a éstos por considerar que fueron ellos quienes primero tuvieron acceso a los instrumentos de metal del mundo de los blancos a través de sus contactos con los grupos del eje Ucayali/Urubamba, es decir, con los Conibo y los Piro.

Ahora bien, si se intentara definir de manera tajante las fronteras de estos conglomerados regionales o conjuntos histórico-geográfico-culturales, se correría el riesgo de caer en el mismo tipo de "reificación reductora impuesta por una visión externa" a la que alude Erikson en relación a la noción de 'etnia'. En efecto, si lo que define en última instancia a este tipo de entidades sociales es el hecho de que mantienen una 'comunidad de historia', por ello mismo -siendo la historia un conjunto de procesos fluidos y eventos muchas veces contingentes- sus fronteras deberían estar sujetas a permanentes transformaciones, fluctuaciones y rearticulaciones. En este sentido se podría afirmar que las fronteras de estas entidades varían a lo largo del tiempo de modo tal que si se hicieran distintos cortes en el tiempo veríamos que su composición -el número de conjuntos y grupos locales que abarca- así como sus alcances espaciales -los confines de sus redes de intercambio, alianzas y hostilidades- se encuentran en constante redefinición.

No obstante, si bien resulta importante destacar el carácter fluido de la composición y fronteras de estas entidades, un enfoque que sólo haga hincapié en este aspecto podría resultar distorsionante, ya que en el fondo ello implicaría que a pesar de estos cambios dichas entidades permanecen en esencia idénticas a sí mismas, presentando así una continuidad imposible. En efecto, aún cuando esto podría ser cierto en períodos de corta o mediana duración, ciertamente no lo es en la larga duración.

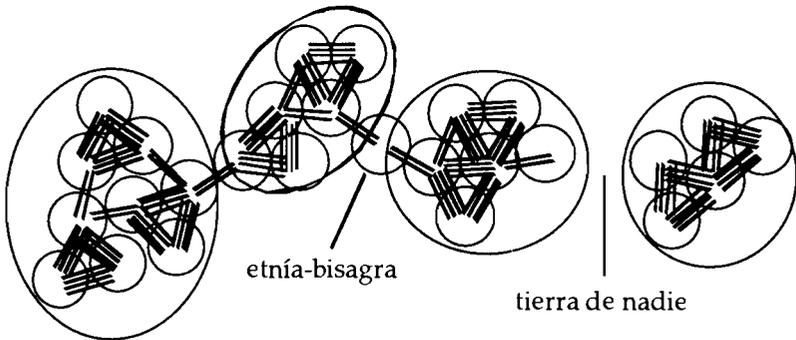
En la medida que estas entidades sociales tienen, como hemos visto, una realidad más ética que émica, su definición no puede sino depender del punto de vista desde donde se las mire. Así, pues, si uno intentase definir el conglomerado regional o conjunto histórico-geográfico-cultural al que pertenecen los grupos locales mayoruna septentrionales, situándose para

ello desde la perspectiva de quien se ocupa de los Yagua o los Ticuna, probablemente podría concluir que los primeros son integrantes del mismo conjunto al que pertenecen estos últimos, en la medida que todos están o han estado relacionados entre sí por vínculos de hostilidad o alianza. Sin embargo, si intentáramos el mismo ejercicio, situándonos desde la perspectiva de quien trabaja con los Mayoruna meridionales, tal inclusión podría parecer poco apropiada.

Es la dimensión focal de la definición de estas entidades lo que les confiere un carácter doblemente fluído, es decir, tanto desde la perspectiva de la fluída realidad histórica como desde la perspectiva de la 'realidad' analítica. Dado este carácter se podría pensar que la definición de estas entidades es un hecho absolutamente arbitrario. Y en cierto sentido lo es. En efecto, si bien toda etnia o grupo local reconoce estar más o menos relacionado con un universo de etnias o grupos locales vecinos, confiriéndole de esta manera un sustento empírico a la noción de "conglomerado", la definición y corte de sus fronteras está en manos del investigador y es necesariamente analítica.

¿Cuáles son, entonces, los criterios a ser tomados en cuenta para efectuar esta definición analítica? Sin duda alguna, la materia prima a partir de la cual se construye esta definición son los entretrejididos sociales, económicos y políticos entre etnias o grupos locales que ocupan un área más o menos continua. Sin embargo, esto en sí mismo no es suficiente, ya que todo grupo siempre tiene algún tipo de relación con sus vecinos y por ello las redes de relaciones podrían en teoría extenderse de manera prácticamente indefinida. Por esta razón más que un asunto de redes de interrelaciones, lo que permite identificar a los componentes y las fronteras de un determinado conjunto histórico-geográfico-cultural es una cierta densidad e intensidad de relaciones que vincula a un determinado número de etnias o grupos locales entre sí. De alguna manera, la densidad e intensidad de estas interrelaciones genera nódulos de relacionamiento social y cultural y campos de fuerzas centrípetas que eventualmente pueden desarrollar una identidad propia -sea ésta étnica o émica- que los distingue de otros nódulos semejantes. Así, por ejemplo, Townsley afirma que los pano del Purús consideran que "los Amahuaca y los Cashinahua (pueblos pano) son 'parecidos a la gente verdadera' (*odi koin keskera*), aunque no del todo iguales; en contraste, los Asháninca y los Culina (pueblos arahuac), así como los mestizos no son 'gente verdadera' en lo más mínimo".

Si hubiéramos de graficar esta realidad desde una perspectiva puramente sincrónica obtendríamos una figura como la que se presenta en el siguiente diagrama.



Estos nódulos y campos de fuerzas pueden estar vinculados a otros similares o pueden estar separados entre sí por lo que en la literatura amazónica se conoce como tramos de *no man's land*. Este último sería el caso, por ejemplo, de los Uni, separados según Frank por una 'tierra-de-nadie' -ubicada en el centro de la Pampa del Sacramento- de los Shipibo/Conibo habitantes de las orillas del Ucayali. De esta manera, se puede afirmar que las fronteras de tales conjuntos histórico-geográfico-culturales pueden ser identificadas en las periferias de estos nódulos y campos de fuerzas centrípetas, allí donde la densidad e intensidad de las relaciones se debilita o éstas desaparecen por completo. Como señaláramos en la Introducción al primer volumen de la *Guía*, es en estas fronteras difusas que en muchos casos se encuentran ubicadas etnias-bisagra que desempeñan el papel de articular entre sí a diferentes conjuntos histórico-geográfico-culturales. Y es en estas fronteras que la alteridad cobra su máxima expresión, en la medida que mientras que a lo interno de estos conjuntos los 'otros' son "otros-similares" -para adoptar el término utilizado por Erikson- en la periferia los de adentro se ven confrontados con los 'otros-otros', es decir, con los "otros-diferentes" -para adoptar el término utilizado por Frank.

Inestabilidad socio-política y mecanismos de integración social

Los autores de este volumen coinciden en destacar la inestabilidad inherente a las unidades locales pano: asentamientos y grupos locales. Dicha inestabilidad se expresa hacia afuera en un estado de guerra endémica entre estas diversas unidades y, hacia adentro, en un constante proceso de fisión y dispersión social. En el caso de los Uni, el primer fenómeno está asociado a su teoría del conocimiento, la cual afirma que los "conocimientos-fuerza" esenciales fueron otorgados a la humanidad por Bari, la divinidad solar, pero que con el transcurso del tiempo algunos grupos supieron transmitirlos y mantenerlos, mientras que otros los fueron perdiendo en diferente grado. Según Frank, los Uni conciben que sólo aquellos que han preservado intactos los conocimientos otorgados por Bari son los "verdaderos hombres" -aquellos que llevan una "vida correcta"- mientras que los otros constituyen una suerte de humanidad "degenerada" -seres "salvajes, brutos y maliciosos".

Sería este proceso de "involución" lo que explicaría la necesidad de los "verdaderos hombres" de defenderse de la maldad de los otros. Sin embargo, dado que esta teoría es local-centrada -aunque en última instancia es siempre ego-centrada- cada grupo se considera a sí mismo como portador de los verdaderos conocimientos en un continuum que va desde "los que saben" hasta los "ignorantes incurables". Esta percepción de la maldad de los "otros" imponía, según Frank, la necesidad de implementar una política disuasiva basada en mostrarse más fuertes que los vecinos. Sin embargo, tal como lo señala el autor, en la medida que todos los grupos utilizaban similar estrategia los diversos grupos locales vivían en un permanente estado de hostilidad mutua.

Si bien Townsley y Erikson no abundan en las bases ideológicas que explicarían las hostilidades entre los grupos locales pertenecientes a los conjuntos Mayoruna y pano del Purús, no sería improbable que los mismos manejaran teorías equivalentes acerca de los grados de civilidad de sus vecinos. En todo caso, la percepción acerca de la maldad intrínseca de los grupos locales vecinos se expresaba en todos estos casos a través de acusaciones de brujería, incursiones de venganza y raptos de mujeres y niños.

Mientras que a nivel de la relación entre asentamientos o grupos locales los conflictos se entablan con los "otros exteriores", a lo interno los procesos de fisión están asociados a la existencia de "otros interiores" -para retomar

los términos utilizados por Keifenheim (1990). En efecto, tal como se ha dicho, en el caso de los Uni su teoría del conocimiento es básicamente ego-centrada, de modo tal que aún al interior de un mismo grupo local existe la percepción de que hay quienes saben más y llevan una vida más correcta, y quienes saben menos y son, por ende, propensos a la maldad. En este caso, muchos de los conflictos se originaban cuando un suegro explotaba en demasía a un yerno que se encontraba residiendo con él mientras cumplía con la institución del servicio por la novia, o cuando un yerno que estando cumpliendo dicho servicio amenazaba con abandonar el asentamiento local llevándose consigo a su esposa. Por su parte, en el caso de los pano del Purús muchos de los conflictos se originaban como resultado de conflictos entre los miembros del núcleo de un determinado asentamiento local y aquellos descendientes de mujeres capturadas de otros grupos. En todos estos casos, una de las partes en conflicto es percibida como un 'otro interior', es decir, alguien que conforma el grupo pero que no pertenece del todo a él.

Tanto Townsley como Erikson señalan que si bien esta relación conflictiva entre asentamientos o grupos locales, así como la tendencia a la fisión interna, constituyen rasgos intrínsecos de las sociedades pano, los mismos se vieron exacerbados por la situación de contacto y particularmente por los eventos desencadenados por el boom cauchero: correrías esclavistas, desplazamientos forzados, confinamiento en áreas de refugio, epidemias interpretadas como actos de brujería provocados por vecinos y, en general, disminución demográfica e inviabilidad social de muchos de los antiguos grupos locales.

Ahora bien, en la medida que las distinciones entre 'nosotros' y los 'otros similares' y 'nosotros' y los 'otros interiores' no son exclusivas de los grupos locales pano, sino que se encuentran presentes en prácticamente todas las sociedades indígenas amazónicas, queda pendiente la pregunta del por qué de este permanente estado de guerra entre los pueblos de habla pano. El tipo de argumento ideológico que desentraña Frank para el caso de los Uni, ciertamente nos brinda un punto de partida para responder esta pregunta. Si bien este argumento no agota la explicación del fenómeno, sí ilustra con gran lujo de detalle el tipo de "dispositivos productores de violencia" a los que alude Descola en un reciente artículo (1993: 177). Es el análisis de la presencia o ausencia de este tipo de 'dispositivos' -y sus características- así como de las bases sociológicas que los sustentan y que a la vez resultan de ellos, lo que habrá de permitir entender el tipo de contraste que señala, por

ejemplo, Renard-Casevitz (1993: 33) entre los grupos locales del macro-conjunto pano y los del macro-conjunto arahuac preandino en lo que respecta a sus dinámicas de relacionamiento interno.

La inestabilidad intrínseca de las unidades locales pano no solamente tiene por resultado la fragmentación y extrema atomización de las mismas, sino que también ha conducido a su permanente redefinición a través de procesos de fusión, combinación y recomposición. Townsley denomina a éstos procesos de "reforma o recombinación caleidoscópica", aludiendo al hecho de que todas las actuales unidades locales están compuestas por fragmentos originalmente pertenecientes a diversos grupos locales. Según Townsley, esta situación se explicaría como resultado de una suerte de "ciclo de desarrollo" por el cual todos los asentamientos locales tienden a atravesar.

Aunque el autor no lo pone estrictamente en estos términos, este ciclo contempla una recurrente secuencia de fisión-fusión-fisión por la cual un grupo de hermanos con sus esposas e hijos se separan de un determinado asentamiento local, se alían posteriormente a un grupo similar o incorporan mujeres capturadas de otras unidades locales, y alcanzado un determinado punto de su expansión demográfica, se escinde nuevamente sobre la base de las fisuras identitarias existentes entre 'los de adentro' y 'los de afuera'. De esta manera Townsley concluye que: "La formación de los grupos locales a partir de los fragmentos de otros grupos, y el hecho de que tales grupos inevitablemente se fragmenten después de cierto período de tiempo, parece ser una de las características básicas del sistema de los pano del Purús" Como resultado de estas recombinaciones caleidoscópicas los grupos locales estarían constantemente asumiendo nuevas identidades, las cuales se reflejarían en los nuevos nombres a través de los cuales éstos son identificados por sus vecinos. Y ello, según el autor, explicaría la proliferación de nombres de grupos locales pertenecientes al conjunto de los pano del Purús que aparecen en las fuentes desde mediados del siglo XIX.

Situación similar se encuentra entre los Mayoruna, entre quienes la captura de mujeres de otros grupos parece haber constituido un fenómeno recurrente e institucionalizado. En este sentido, Erikson afirma que entre los Matsés existía un orden pre-establecido de preferencias en cuanto a los grupos objeto de sus incursiones de captura: "se atacaba en primer lugar a otros Matsés, luego a otros grupos pano (Marubo, Capanahua, Remo), y en última instancia, y a falta de otra alternativa, a los foráneos hispano-

hablantes o de origen luso-brasileño". De esta manera, los asentamientos matsés -y en menor medida los de los Matís- se caracterizan por estar compuestos por gentes provenientes de diversas unidades locales de dentro y fuera del conjunto local mayoruna.

Aunque Frank no menciona el fenómeno de captura de mujeres como algo institucionalizado entre los Uni, sí presenta evidencia de que las unidades locales de este conjunto también tenían una composición heterogénea como resultado del estado permanente de guerra interna y de las inestables alianzas a las que éste daba lugar. De esta manera, Frank afirma que en la comunidad de Santa Marta se encontraban presentes diversas "micro-tradiciones" culturales y señala que: "La razón para la coexistencia de tales micro-tradiciones... es netamente histórica. Los principales defensores actuales de una u otra versión (siempre 'líderes' de importantes facciones familiares al interior de la comunidad) simplemente resultaron ser descendientes de miembros de diversos grupos locales del alto Zúngaruyacu, antes independientes y hostiles entre sí".

Ya hemos discutido las razones que presentan estos autores para explicar la inestabilidad socio-política inherente a las unidades locales del macroconjunto pano y cómo la misma ha tenido como consecuencia la existencia de unidades locales de composición heterogénea y "caleidoscópica". Cabe ahora discutir de manera muy general algunos de los mecanismos de integración social que permiten contrarrestar esta tendencia hacia la atomización extrema.

Aunque Erikson no discute cómo operan de manera específica lo que él denomina "mecanismos agregativos", sí señala que la existencia de una tradición lingüístico-cultural común a todos los pano septentrionales -reflejada por ejemplo en un sistema de tatuajes y decoraciones faciales basado en variantes de un modelo general- facilita la incorporación de los 'foráneos' capturados a las unidades locales de sus captores. De esta manera Erikson concluye que: "La cultura matsés parece... acomodarse perfectamente a la intrusión de una ola de cautivos 'foráneos', cuya asimilación se efectúa sin perturbar demasiado el medio de 'acogida'". De hecho, como veremos más adelante, la incorporación de foráneos aparece como un elemento indispensable en la concepción mayoruna del orden social.

Por su parte, Townsley dedica una porción importante de su monografía a analizar los mecanismos de integración que permiten contrarrestar las tendencias de fragmentación social. Básicamente Townsley propone que:

"La representación esquemática del orden dual en la sociedad y el cosmos - compartida por todos los pano del Purús- no sólo facilita el constante movimiento de fragmentos sociales entre los grupos locales al establecer relaciones categoriales muy amplias que pueden ser utilizadas para situar socialmente a todos y cada uno de los pano del Purús en relación a los otros, sino que también proporciona un marco sencillo para el establecimiento de una cohesión comunal por encima y en contra de la fragmentación endémica del entorno social".

Este orden dual estaría basado en el sistema de mitades y el sistema onomástico asociado a éste -basado en la existencia de un corpus de nombres perteneciente a cada mitad- los cuales son compartidos por todos los miembros del conjunto local de los pano del Purús. Estos órdenes categoriales proporcionarían, según el autor, un medio de clasificación social que permite trascender las disrupciones y conflictos característicos de las dinámicas impuestas por la consanguinidad y el cálculo político de las relaciones cotidianas de parentesco.

Aunque, según Erikson, en la actualidad el sistema de mitades entre los Matsés sólo tiene funciones ceremoniales y ya no regula los intercambios matrimoniales, mientras que entre los Matis sus huellas son aún más tenues, es muy probable que en el pasado el mismo haya tenido similar función como mecanismo de integración en un contexto social caracterizado por la permanente inclusión de foráneos en el seno de los asentamientos locales. Igualmente, los pano septentrionales parecen haber compartido un sistema onomástico similar al que reporta Townsley para los pano meridionales, y que también habría proporcionado un eficiente mecanismo categorial para facilitar la incorporación de foráneos a las unidades locales (Erikson 1993b).

Entre los Uni -los más occidentales de los pano interfluviales- Frank no reporta la existencia de ninguno de estos dos mecanismos de integración social. En ausencia de estos mecanismos categoriales, los Uni habrían desarrollado un otro mecanismo igualmente adaptado a contextos de inestabilidad socio-política y extrema fragmentación social. Dicho mecanismo, denominado *raëati*, "civilizar o pacificar al otro", permitía establecer alianzas políticas vía el intercambio matrimonial entre asentamientos locales anteriormente enemigos entre sí. Según Frank, mediante este proceso -prolongado y altamente ritualizado- se establecían alianzas con otros asentamientos locales considerados si no como "verdaderos hombres", por lo menos como hombres capaces todavía de aprender los "verdaderos conocimientos".

En todos estos casos, estos mecanismos de integración cumplen con la función esencial de convertir en 'iguales' a aquellos que son 'diferentes'. Sin embargo, para que esto sea posible estos 'otros' requieren ser 'otros similares', es decir, deben compartir un sustrato cultural común. Pero aún en los casos más extremos de 'diferenciación', como el de los 'blanco-mestizos', su incorporación también se hace posible sobre la base ya de una manipulación de la historia a través de la mitología, ya de la extensión de la lógica del sistema dual. La primera situación es ejemplificada por los Uni, quienes consideran a los blancos descendientes de un grupo uni que en tiempos míticos acompañó al Inca en su primer viaje. La segunda es el caso de los pano del Purús, quienes asimilan a los blanco-mestizos que en épocas recientes se han incorporado a su universo social mediante alianzas matrimoniales, a la mitad *Dawa*, es decir, a la mitad de los "Hijos de los Foráneos".

* * *

Lo que estas tres monografías demuestran de manera admirable es que a diferencia de otros pueblos indígenas amazónicos que se esfuerzan por eliminar las diferencias internas en aras de un ideal de unidad y homogeneidad social, los pueblos de habla pano se nutren mediante la permanente incorporación de la 'diferencia'. En efecto, si bien los mecanismos de integración arriba mencionados permiten transformar a los 'otros similares' en 'nosotros', dicha transformación es sólo parcial y no se propone tanto eliminar la diferencia, cuanto incorporarla de manera socialmente creativa. De hecho, la forma en que se incorpora la diferencia varía de grupo en grupo. Así, tal como lo señala Erikson, mientras que en el caso de los Matís -entre quienes no se ha practicado la captura sistemática de mujeres desde hace muchos años- éstos conservan y subrayan el estatus de *amano*, "adoptado", de los descendientes de gente capturada varias generaciones atrás, "temiendo sin duda una cierta esclerosis sociológica ligada al exceso de autoctonía", los Matsés -entre quienes existe una super-abundancia de cautivos- no transfieren dicho estatus a los hijos de éstos "temiendo sin duda por su identidad de origen". Sin embargo, tal como lo afirma este autor, paradójicamente "estas dos actitudes aparentemente opuestas resultan de una misma lógica: la búsqueda de una buena dosificación que permita el equilibrio indispensable entre 'lo de adentro' y 'lo de afuera'".

De manera similar, Townsley señala que la ideología dualista de los pano meridionales tiene como "objetivo central el intento de unir a los de adentro con los foráneos". Según Townsley, esto responde a las condiciones de inestabilidad y recombinación caleidoscópica existentes entre estos grupos -compuestos de descendientes del *kaiwo*, "grupo local", y descendientes de cautivos- las cuales traducirían "el antagonismo entre los miembros del grupo y los foráneos de un problema ubicado en las fronteras de cada grupo a un problema social y político muy real ubicado en el centro mismo de la vida social del grupo".

Es este manejo de la 'diferencia', considerada por los pano factor indispensable de toda existencia social -la que a veces se encubre y otras se subraya- lo que le otorga a estos grupos un carácter tan especial en el ámbito del oriente peruano; carácter, sin embargo, que desde otro punto de vista resulta muy 'amazónico': baste pensar en la "exogamia lingüística" de los pueblos tucano del Vaupés. Por lo demás, es en última instancia esta realidad "caleidoscópica" la que tanto dificulta la identificación de 'etnias' entre los miembros del macro-conjunto pano. Si bien en un corte en el tiempo uno podría identificar conjuntos locales los cuales, tal como afirma Townsley, constituirían lo más próximo a una "unidad étnica", en términos diacrónicos todo sucede como si se estuviese ante la presencia de un continuo proceso de creación y recreación de nuevas entidades e identidades étnicas.

En la actualidad asistimos a un nuevo proceso por el cual los antiguos grupos locales de fronteras difusas y fluídas comienzan a adquirir, tanto en términos étnicos como étnicos, el carácter de 'etnias'. Este proceso, asociado a la dispersión y aislamiento de los grupos locales que conforman los tres conjuntos analizados en este volumen, así como a las necesidades impuestas por la situación de contacto -legalización de tierras, acceso a servicios básicos de salud y educación, etc.- amenaza con rigidizar las fronteras de estos grupos y eliminar la 'alteridad' como factor constitutivo de su identidad. Tal como concluye Erikson, si bien este proceso -en parte impuesto desde fuera, pero en parte impulsado por los propios interesados- "podría contribuir a que se reconozcan sus derechos de manera más efectiva, es forzoso constatar que al aceptar esto al mismo tiempo estarían haciendo una gran concesión a la visión del mundo introducida por los blancos".

NOTAS

1. A efecto de homogenizar la terminología utilizada por los autores del presente volumen, hemos elaborado el siguiente cuadro de equivalencias:

Entidad social	Erikson	Frank	Townsley
macro-conjunto	macro-conjunto	—	—
conglomerado regional	conjunto (1)	—	complejo regional
conjunto local	conjunto (2)/ sub-conjunto	—	conjunto/ categoría étnica (3)
grupo local	grupo local	grupo local/ microregión (4)	grupo local
asentamiento	asentamiento	asentamiento/ grupo local (5)	asentamiento/ comunidad (6)

- (1) como en "conjunto de los pano septentrionales"
- (2) como en "conjunto Mayoruna"; en su artículo de 1993a utiliza el término "sub-conjunto"
- (3) utiliza indistintamente ambos términos y a veces el de "categoría lingüístico-cultural"
- (4) utiliza tanto el término "grupo local" como el de "microregión autónoma" en el sentido de "conjunto de asentamientos autónomos"
- (5) con frecuencia utiliza el término "grupo local" como equivalente de "asentamiento local"
- (6) utiliza indistintamente ambos términos y a veces el de "aldea"

BIBLIOGRAFIA

Chaumeil, J-P.

- 1994 "Los Yagua"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Volumen I; Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA.

D'Ans, M.

- 1973 *L'Amazonie péruvienne indigène. Anthropologie, ecologie, ethno-histoire*; París: Payot.

Descola, Ph.

- 1993 "Les affinités sélectives. Alliances, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro"; en *La remontée de l'Amazone. Anthropologie ethistoire des sociétés amazoniennes*; Número especial de *L'Homme*, XXXIII (126-128).

Erikson, Ph.

- 1993a "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano"; en *La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*; Número especial de *L'Homme*, XXXIII (126-128).
- 1993b "A onomástica matis é amazônica?"; en E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (org.), *Amazônia. Etnologia e história indígena*; São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP :FAPESP.

Goulard, J-P.

- 1994 "Los Ticuna"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Volumen I; Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA.

Keifenheim, B.

- 1990 "Identité et alterité chez les indiens pano"; en *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXVIII (2); París.

Renard-Casevitz, F-M.

- 1993 "Guerriers du sel, sauniers de la paix"; en *La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*; Número especial de *L'Homme*, XXXIII (126-128).

Santos Granero, F.

- 1994 "The consecration and desecration of Amuesha territory: the writing and reading of history in landscape"; ponencia presentada al 48 Congreso Internacional de Americanistas; Uppsala.

Santos, F. y F. Barclay

- 1994 "Introducción"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Volumen I; Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA.

LOS MAYORUNA

Philippe Erikson

CONTENIDO

	Pág.
Introducción	5
Datos generales	11
La historia de los pueblos mayoruna	31
Apropiación del medio ambiente y sus recursos	47
Mecanismos y estructuras de reproducción social	61
Mito, ritual y estructuración del cosmos	75
Realidad actual	92
Notas	100
Anexo: Una historia sobre la iniciación de los jóvenes	108
Bibliografía	110

Mapas

Distribución de los pueblos del conjunto Mayoruna en Perú y Brasil	7
Area de ocupación de los pueblos del conjunto Mayoruna en el Brasil	21

Cuadros

Vocabulario comparativo matsés/matis	28
Inventario de especies cultivadas por los Matsés	51
Terminología de parentesco: <i>Ego</i> masculino	63
Terminología de parentesco: <i>Ego</i> femenino	64
Clases del sistema social mayoruna	67

Figuras

Tatuajes típicos de los pano septentrionales	14
Maloca matsés tradicional	59
Maloca matís	60

Fotos y grabados

Indígenas mayoruna	35
Maloca matís	57
Pareja matís descansando en una hamaca	73
Personificación de un espíritu <i>mariwin</i> en ocasión del ritual de crecimiento	84

INTRODUCCION

La presente monografía parece imposible. En efecto, contrariamente a la mayoría de los otros textos de la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, éste no se consagra a ninguna 'etnia' claramente definida, sino más bien a un conjunto de grupos locales distribuidos a ambos lados de la frontera peruano-brasileña y tradicionalmente amalgamados bajo el nombre genérico de "Mayoruna". Se trata, en suma, de una etnografía no circunscrita, que busca englobar en un mismo esfuerzo sintético la totalidad de estos segmentos denominados Mayoruna, los cuales constituyen la rama más septentrional de la familia etno-lingüística pano. En la medida que los datos lo permitan, procuraremos dar cuenta de cada uno de los componentes de este conjunto: Matsés, Matís, Korubo, Mayu, Kulina-Pano, etc. (ver Mapa 1).

Algunos podrían reprocharnos el querer rehabilitar de esta manera el término "Mayoruna" hoy en día vigorosamente recusado por los defensores de los indígenas, quienes afirman no sin razón que estos pueblos no se reconocen de ninguna manera a través de este término. Ciertamente es que este último tiene una triste reputación tanto en el Brasil como en el Perú, la cual lamentablemente empaña a las gentes designadas a través del mismo. Cabe señalar, entonces, que en el sentido más general que aquí le damos, el término Mayoruna no hace referencia a un grupo en particular -que pudiera recusar tal apelación- sino a una entidad abstracta definida por el observador foráneo, y por consiguiente, legítimamente designada mediante un término ratificado por la tradición etnográfica. Por otra parte, la designación que no tiene de por sí un contenido peyorativo, no hace sino aliviar el problema de las connotaciones negativas presentes en otros términos.

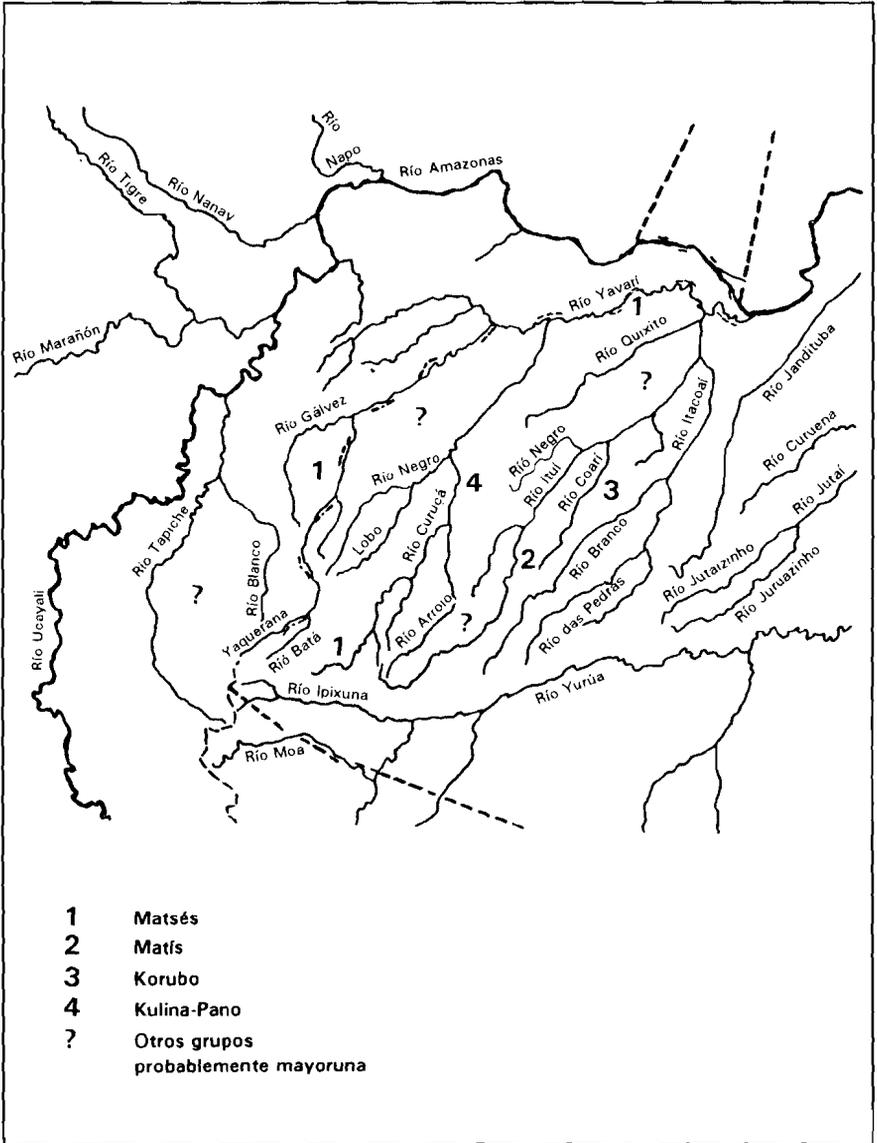
Puede que se nos reproche, igualmente, el carácter artificial de un sujeto de estudio desprendido de toda realidad geopolítica fácilmente circunscrita. El hecho es que el conjunto aquí descrito no se presenta de ningún modo como una 'comunidad indígena', y comprende tanto a aquellos grupos que rehusan todo contacto con los 'blancos' como a aquellos que habitan en la periferia de los centros urbanos. La opción de tratarlos conjuntamente se justifica, sin embargo, por consideraciones tanto teóricas cuanto prácticas.

En efecto, los diversos grupos aquí estudiados se encuentran lingüísticamente muy próximos entre sí, y sus culturas no presentan sino mínimas variaciones sobre la base de temas comunes. En tal contexto, la comparación sistemática se presenta más como fuente de enriquecimiento que de confusión. De otro lado, para todos los Mayoruna conocidos, la heterogeneidad parece percibida como una pre-condición indispensable a toda existencia social, de suerte que la idea de que un grupo pudiera perpetuarse aislado de sus vecinos resulta impensable. Si bien cada uno de los grupos aquí tratados (Matsés, Matís, etc.) goza de una cierta autonomía empírica en relación a otros pueblos -sobre todo después de la llegada masiva de los blancos- no sucede lo mismo a nivel de las representaciones.

A pesar de las diferencias, la distribución de los Mayoruna en diversas 'etnias', no corresponde sino a una reificación reductora impuesta por una visión externa, de la cual esta monografía pretende diferenciarse. Así, por ejemplo, analizar el carácter 'étnico' de un grupo como los Matsés, fuera del contexto regional en el que él éste se inserta, puede suscitar graves contradicciones, ya que más de la mitad de sus mujeres adultas actuales han sido raptada, preferentemente de otros pueblos pano. ¿Cómo entonces considerar a los Matsés como una entidad replegada sobre sí misma, con fronteras netamente definidas?

Resulta, entonces, imposible hablar de los Matsés como de una etnia en el sentido usual del término. Sin embargo, también sería errado considerar a esta población como el simple resultado sincrético de la suma de sobrevivientes de etnias diversas, antaño menos separadas entre sí y ahora dislocadas, pero artificialmente reunidas por un accidente de la historia. A despecho de su exogamia exacerbada, los Matsés presentan de hecho una estabilidad y una homogeneidad cultural notable, tal como precisamente lo hace notar Romanoff:

Mapa 1
Distribución de los pueblos del conjunto Mayoruna en Perú y Brasil



"dados los orígenes dispares de la población matsés, resulta notable el hecho de que el contenido material de cualquier cocamera sea casi idéntico al contenido de todas las otras cocameras" (1984: 268; en inglés en el original).

El comentario es válido también para otros aspectos menos materiales de la vida matsés: ritos, mitos, valores y creencias. Todo ello sorprende por su coherencia interna y no desentona para nada en el paisaje etnográfico mayoruna en general.

La cultura matsés parece, entonces, acomodarse perfectamente a la intrusión de una ola de cautivos 'foráneos', cuya asimilación se efectúa sin perturbar demasiado el medio de 'acogida'. Esto, sin embargo, no resulta demasiado asombroso, puesto que la inmensa mayoría de cautivos proviene de pueblos cuya visión del mundo se asemeja a la de los Matsés, de suerte que cada uno no sufre sino la influencia poco perturbadora de sus iguales. En efecto, en materia de incursiones las preferencias se manifiestan claramente, yendo de más a menos semejante. Las incorporaciones se han efectuado según un orden completamente predeterminado; en términos de preferencia se atacaba en primer lugar a otros Matsés, luego a otros grupos pano (Marubo, Capanahua, Remo), y en última instancia, y a falta de otra alternativa, a los foráneos hispano-hablantes o de origen luso-brasileño. De hecho, la colusión entre adversarios potenciales fue tal que ciertos grupos se habrían incorporado voluntariamente y de manera completamente pacífica a los antepasados de los Matsés contemporáneos (Romanoff 1984: 69-70).

En definitiva, lejos de plantear un problema, la necesidad de un aporte 'exterior' forma parte integral de la ontología mayoruna -tal como trataremos de demostrar en el curso de las siguientes secciones. Cada uno de los pueblos de los que nos ocuparemos considera a parte de los suyos como si fueran "otros", mientras que simbólicamente promueve a parte de los "otros" (objetivamente foráneos) al estatus de semejantes. Aquí la diversidad no es considerada tanto como una amenaza que pende sobre el orden social, sino más bien como la condición *sine qua non* de su equilibrio. Bajo la presión de la sociedad nacional, los Matsés no han hecho más que estrechar sus principios a su extremo, pasando masivamente al acto. Simultáneamente, otros grupos mayoruna, tales como los Matis, más aislados y menos belicosos, se contentan con cultivar la ficción paradójica de una alteridad endógena.

Si el problema de los Matsés fuese la super-abundancia de cautivos, el de los Matis provendría, por el contrario, de su excesiva rareza. Los prime-

ros, temiendo sin duda por su identidad de origen, no transfieren el estatus de *amano* ("adoptados") a los hijos de los cautivos (Calixto 1987: 19). Los segundos, temiendo sin duda una cierta esclerosis sociológica ligada al exceso de autoctonía, insisten por el contrario en el carácter exógeno (*amano*) de los descendientes de sus cautivos korubo, ¡aún cuando las últimas incursiones se remontan a inicios de este siglo! Así, unos minimizan aquello que los otros exageran. Paradójicamente, sin embargo, estas dos actitudes aparentemente opuestas resultan de una misma lógica: la búsqueda de una buena dosificación que permita el equilibrio indispensable entre 'lo de adentro' y 'lo de afuera'.

Los diversos componentes del universo mayoruna presentan, de esta manera, un carácter menos aleatoriamente dispar que necesariamente compuesto. La naturaleza sintética de nuestra monografía no hace más que reflejar dicha característica. A propósito de esto cabe señalar que inicialmente su elaboración debía ser llevada a cabo conjuntamente por Luis Calixto Méndez y el autor, quienes han trabajado respectivamente entre los Matsés del lado peruano y los Matís del lado brasileño de la frontera. La intención se ha mantenido, aún cuando lamentablemente, por razones personales, Luis ha debido desistir del proyecto, dejando al otro co-autor a cargo de la tarea de redactar la presente monografía, para lo cual se ha aprovechado el trabajo oral previo de preparación realizado conjuntamente en Iquitos en 1988.

Los Mayoruna son bastante conocidos en el ambiente no académico, tanto en el Perú como en el extranjero. Sin embargo, es de deplorar que este 'conocimiento' se reduzca esencialmente a una serie de prejuicios de tinte más o menos racista. Un artículo consagrado al trabajo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y aparecido en febrero de 1970 en el diario "*El Comercio*", refleja bien la reputación de salvajes que se les ha creado:

"Por primera vez se logró tener contacto con miembros de la tribu Mayoruna... Por lo menos en los últimos cien años, no ha habido ningún contacto entre la tribu y el resto del género humano. Ningún contacto normal. Porque los Mayorunas han sido el grupo más cerril, peligroso e inalcanzable de la selva... Feroces y crueles, los Mayorunas sembraron durante décadas y tal vez centurias el más absoluto terror en la gran zona que cubrían con su errática vida nómada".

Se cree pues conocer a los Mayoruna. Pero haciendo abstracción de este tipo de expresiones la pregunta de "¿quiénes son los Mayoruna?" permanece sin contestar. El texto que a continuación se presenta se dedicará a tratar de responderla, aunque la tarea pueda parecer desmesuradamente ambiciosa y, a la vez, ridículamente ingenua.

A efectos de dar una primera respuesta a esta pregunta -a grandes rasgos y antes de entrar en detalles- se puede definir a los Mayoruna como un conjunto de pueblos generalmente presentados como muy marginales, pero cuyas prácticas culturales se asemejan a las de otros pueblos pano mucho más de lo que generalmente se afirma.

Existen ciertas especificidades mayoruna, que a menudo constituyen huellas de influencias septentrionales. Así, entre los temas que serán desarrollados en el cuerpo del texto cabe anotar: la gran importancia ritual de las palmeras *Bactris* y de los espíritus ancestrales asociados a éstas; la notable valorización de la barba; la extrema labilidad del shamanismo; el uso de alucinógenos más valuados que el ayahuasca; y finalmente una patrilocalidad muy marcada.

En contraste, entre los rasgos que son comunes a los Mayoruna y a los demás miembros de la familia lingüística pano se pueden citar: una onomástica netamente kariera; un dualismo organizado alrededor de dos polaridades femineidad-dulzor *versus* masculinidad-amargor, e interior *versus* exterior; la residencia tradicional en malocas o cocameras; el endocanibalismo funerario; una dieta vegetal que descansa sobre los bananos-plátanos y la yuca dulce, pero un ciclo ritual centrado en la cultura del maíz; la iniciación conjunta de muchachos y niñas, acompañada de la muerte de animales familiares, de cacerías rituales y justas sexuales. Frente a estas características pan-pano, las divergencias que presentan los pueblos mayoruna tienen un peso muy menor.

DATOS GENERALES

Nomina Gentilia

Mayoruna

Los representantes extremo-septentrionales de la familia etnolingüística pano fueron conocidos primero con el nombre de Barbudos (a veces Barbados) y menos frecuentemente con el nombre de Dallus (utilizado por los Jebero). Sin embargo, en las fuentes antiguas aparecen designados más a menudo como Mayoruna, término del que se encuentran innumerables variantes, tales como Maxuruna, Majuruna, Mayuzuna, Mayirona, Maxirona, Mashoruna, Mashobuna o incluso Mangeroma (*Handbook of South American Indians*, J. Steward (ed.) -en adelante HSAI, 1948: III, 551-55; IV, 269).

Aunque introducido por los Cocama, el término Mayoruna es al parecer de origen quechua -lengua franca de las antiguas misiones de Mainas- y carece de connotaciones peyorativas puesto que significaría literalmente 'gente de río' (*mayo* = río; *runa* = gente; según Girbal, autor del siglo XVIII, en Izaguirre 1922-29: XII, 428). Este apelativo, cuya etimología es por lo demás incierta (ver Uriarte 1982: 267), puede resultar irónico en la medida en que se aplica a poblaciones hoy en día esencialmente interfluviales. No debe olvidarse, sin embargo, que los antepasados de estos últimos habrían sido encontrados originalmente por los cronistas y los antiguos Cocama a orillas del Amazonas, del Ucayali y sobre todo del Huallaga, cerca de la desembocadura del río Mayo. Colini (1884: 531; en italiano en el original) deduce de allí que "los Mayoruna llevan en su nombre el sello de su proveniencia... Habrían huído hacia el este de la persecución española", y numerosos autores, tales como Villarejo (1979: 181), comparten dicho punto de vista. El razonamiento parece no obstante discutible, como veremos al abordar la etnohistoria de este conjunto de pueblos.

F. Barclay (com. personal) sugiere que el nombre 'Mayoruna' podría igualmente tener una etimología mixta -mitad endógena y mitad quechuaya que *mayu* les sirve comúnmente para designar a los grupos vecinos. La hipótesis no carece de atractivo, sobre todo si se considera de un lado que a menudo los pueblos se ven designados por el nombre que ellos mismos emplean para sus propios vecinos (por ej.: *waika* para los Yanomami), y de otro, considerando que a comienzos de siglo el grupo actualmente conocido como Matsés (ver más adelante) era frecuentemente designado como 'Mayo' en el Perú (ver Izaguirre: XII, 430) y sobre todo en el Brasil (ver Melatti 1981: 69).

Marubo

Aparte de 'Mayoruna' y de 'Mayo', un otro término frecuentemente empleado por dicha época en el Brasil para designar a los distintos grupos pano septentrionales era el de 'Marubo', con las variantes de Maropa, Marua, Marobo, e incluso Marahua a juzgar por Tessmann (1930). Tras poco más de diez años este término pasó a designar más precisamente a otro grupo pano vecino del conjunto del que es objeto esta monografía, pero al que definitivamente no pertenece (Melatti 1981: 37). Este apelativo puede igualmente aplicarse a los indígenas aislados que pertenecen a otras familias lingüísticas, como por ejemplo ciertos grupos Kanamari (Elder 1979). Sin embargo, en la mayor parte de las fuentes antiguas -tal como, por ejemplo, Herndon (1853: 233)- Marubo se refiere explícitamente a una subdivisión de los Mayoruna ubicada bastante más abajo sobre el río Yavarí.

Al igual que el término Mayo, el de Marubo es muy probablemente un término utilizado por un grupo pano septentrional ('Mayoruna') para referirse a sus vecinos. Puede ser traducido ya sea descriptivamente como "los calvos" o, con una connotación negativa, como "los espíritus *maru*", caracterizados precisamente por su carencia de cabello y de adornos, así como por su carácter antisocial. El hecho de que algunos de los antiguos Mayoruna hayan sido descritos como llevando una tonsura por lo menos parcial da algún peso a la primera hipótesis ⁽¹⁾, pero la segunda puede parecer más convincente si se considera que antes de cualquier ataque los Matsés se quitaban los adornos para hacerse 'invisibles' al igual que los espíritus *maru* y que luego, a su regreso, se rapaban el cráneo en señal de duelo en caso de que alguno de los suyos hubiera muerto. De allí a postular

entonces una estrecha asociación entre las nociones de enemigo, de *maru*, de invisibilidad y de ausencia de adornos no hay sino un paso, el mismo que puede ser franqueado si se toma en cuenta que una temática similar se encuentra entre otros pueblos pano (Melatti 1985: 211; Bardales Rodríguez 1979: 31). De cualquier modo, ningún grupo pano se autodesignaba como Marubo hasta que Melatti y Montagner-Melatti establecieron dicha denominación para el grupo por ellos estudiado.

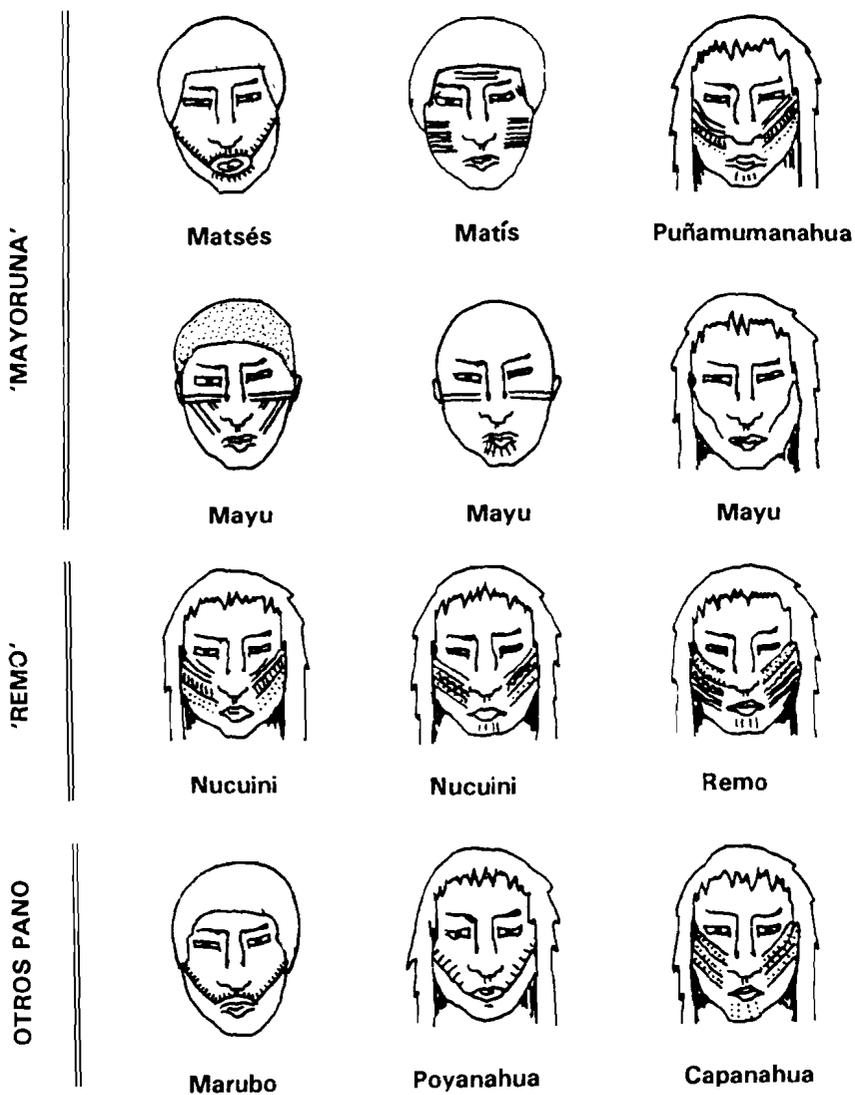
Remo y Capanahua

Las fuentes anteriores a la segunda mitad de este siglo permiten, por lo general, distinguir bastante claramente entre, por un lado, los pano septentrionales y, por otro, los pano ribereños (Shetebo, Shipibo, Conibo), y aquellos del Yurúa-Purús (Cashinahua, Amahuaca, Yaminahua). En cambio, estas mismas fuentes asocian frecuentemente la fracción meridional de aquellos designados aquí como 'Mayoruna' a otros pueblos geográficamente contiguos y de apariencia similar, tales como los Marubo, los Capanahua, los Remo (Nucuini), los Catukina-Pano e incluso los Poyanahua.

Tal imprecisión se explica en primer lugar por el hecho de que estos grupos se disputan un territorio prácticamente desconocido, centrado en el alto Yaquerana y delimitado aproximadamente por el Tapiche, el Ipixuna y el Curuça (ver Mapa 1). Sin embargo, esto parece deberse esencialmente a su parecido físico, pues tanto los Mayoruna como los 'Rhemu' y los Capanahua sorprenden por la notable claridad de su piel, y sobre todo porque llevan adornos -en particular tatuajes- sumamente parecidos (ver Figura 1). El motivo de la 'rienda' -que Tastevin (1919: 154; en francés en el original) define como "una línea azul que va de la comisura de la boca hasta debajo de las orejas, como las bridas de un caballo"- se encuentra por ejemplo tanto entre los Marubo y los Matsés, hacia el norte, (Melatti 1981), como entre los Katukina (Tastevin 1919) y los Poyanahua (Oppenheim 1936a) hacia el sur. Este 'rasgo' engendró una confusión tanto más grande cuanto que dio origen a la identificación de sus portadores como 'Remo', en razón de la asociación que la forma misma de este tatuaje evocaba: el complemento indispensable de una canoa (ver Carvalho 1931: 231; Raimondi 1862)⁽²⁾

A pesar de sus similitudes físicas, culturales y lingüísticas, estos grupos parecen no obstante haber mantenido relaciones esencialmente belicosas entre sí. Así, por ejemplo, según Montagner-Melatti:

Figura 1
Tatuajes típicos de los pano septentrionales



"Los Nukini eran enemigos de los Capanahua, no se casaban entre sí. También eran enemigos de los Shipibo, se mataban mutuamente. Robaban mujeres y cortaban la cabeza de sus enemigos ... Las relaciones con los Poyanawa no eran amistosas. Los muertos en las luchas eran decapitados y sus cabezas colocadas en las ramas de los árboles. Los Nukini peleaban con los Mayo, del río Yavarí y con los Kapatxo (?) de la divisoria de la Serra do Moa. Hablaban lenguas diferentes; morían muchos de ellos" (1977: 39; en portugués en el original).

Las relaciones entre los Matsés y los Remo no eran mucho mejores. En la actualidad resulta difícil saber si aún subsiste algún grupo remo además de los Isconahua -quienes viven actualmente a orillas del Ucayali (ver Whitton, Green y Momsen 1964; Braun 1975)- y de los Nucuini, refugiados en la zona de Acre, Brasil. Es significativo de todas maneras que cuando los niños Matsés juegan a la guerra, sus enemigos imaginarios son los *Demushbo* (nombre que éstos dan a los Remo) antes que los Mayu, quienes son menos diferentes de ellos (Fields 1963: 11) ⁽³⁾. Por su parte, los Isconahua-Remo trataban a los Mayoruna de *Pimisnahua* ("gente canibal") o de *Michinahua* ("gente mala") según Whitton et al. (1964: 98), lo cual dice bastante acerca del estado de sus relaciones con estos enemigos privilegiados.

En términos políticos, entonces, los Mayoruna, Remo, Capanahua y Poyanahua se oponen francamente; pero, paradójicamente, es sin duda en razón de su mismo antagonismo que éstos se parecen y llevan marcas faciales similares. En efecto, se sabe que una de las funciones de los tatuajes consiste en ratificar de manera visible la incorporación de los cautivos (Tastevin 1926: 51; Romanoff 1984: 48), pero que dicha asimilación simbólica del 'otro' no inhibe de ninguna manera la de servir como modelo constitutivo de la identidad propia (ver Erikson 1986). Ya que si por un lado se trata ciertamente de autodemarcarse (tatuando para ello a los jóvenes) y de asimilar al 'otro' (los prisioneros), por otro se trata de exhibir su pertenencia a un conjunto en cuyo seno los motivos apenas varían ligeramente, de acuerdo a una dialéctica que oscila sutilmente entre dos polos identificatorios que los psicólogos denominarían respectivamente idio- y hetero-patológicos.

Si los diversos motivos permiten establecer distinciones entre etnias, entre parentelas (secciones), así como entre individuos (ver Erikson 1986), el tatuaje -cualquiera que sea el motivo específico- tiene además la propiedad, por su simple existencia, de insertar al individuo en un conjunto 'indígena' que se opone al de los *nawa*, es decir, el conjunto de los 'blancos' no-tatuados (ver Erikson 1991a). A pesar de la existencia de variantes, cabe señalar que

el tatuaje 'básico' -un simple trazo que va desde la comisura de los labios hasta debajo de las orejas- se encuentra en idéntica forma entre todos los pano interfluviales (ver p.ej. Siskind 1974: 76, para los Sharanahua), y sirve de alguna forma como 'pintura de fondo' a partir de la cual se aplican los diseños, los cuales por su parte se constituyen en vehículos de distinciones 'semánticas' más precisas.

Los tatuajes de los pano septentrionales también aparecen como un medio para canalizar, dominar, e incluso preparar la muerte. En matis, el hecho de tatuar (*musha akin*, literalmente "matar con las espinas") permite evitar los truenos (es decir, el descontento de los difuntos). Para los Marubo, permite al alma en un primer momento el evitar tomar el camino del *maowan bai* ("arco iris" o "camino de los muertos no-pano"), y en un segundo momento el reunirse en el más allá con su sección, es decir, con sus consanguíneos de las generaciones pares (Montagner-Melatti 1985: Cap. 1). De esta manera, el tatuaje inserta a los portadores en conjuntos indígenas más o menos vastos que la 'etnia'. Los grupos mayoruna, tales como los Marahua -de quienes hablaremos más adelante y que geográficamente se encuentran demasiado alejados como para pertenecer al complejo guerrero cuya existencia aquí postulamos- se caracterizan precisamente por la ausencia de tatuajes (Spix 1981: 194), sin que esto pueda atribuirse a un proceso de aculturación, dado el gran número de adornos labiales que llevan.

Por estas razones, postularía que los Mayoruna meridionales pertenecen a un conglomerado de tribus hostiles entre sí, las cuales posiblemente practicaban la caza de cabezas⁽⁴⁾, pero que también presentan características comunes que son percibidas como tales (lo cual evoca la situación jívaro tal como ha sido analizada por Taylor 1985). El raptó de mujeres tiene lugar de preferencia al interior de este bloque, elemento que refuerza aún más su homogeneidad; según Romanoff (1984: 41-2), los Matsés comenzaron a realizar incursiones contra los blancos y a llevarse sus mujeres sólo como recurso extremo. Este conjunto se caracterizaba, como hemos visto, por una serie de marcas faciales específicas, pero también se demarcaba a sí mismo a través del uso de un instrumento que se encuentra ausente entre los otros grupos pano interfluviales: el *dunduri* o manguaré, tronco excavado que es utilizado como tambor para invitar, si no desafiar, a los 'otros' a sus rituales. Estas dos prácticas pueden ser consideradas como formas de expresión y de comunicación claramente asociadas a la guerra y a la muerte.

Ya nos hemos referido a los tatuajes. En cuanto al *dunduri*, según los Matis éste habría desaparecido por falta de contactos con "otros Matis", más o

menos hacia la época en que también desapareció el endocanibalismo funerario, cuando este grupo optó por una política de aislamiento, resueltamente pacifista. Esto nos remite a la situación de los Isconahua, entre quienes "los tambores de señales que anteriormente tenían ya no eran usados porque atraían la atención hacia la ubicación de sus aldeas" (Momsen 1964: 63; en inglés en el original), y sugiere claramente que la belicosidad, la antropofagia y los tambores estaban íntimamente asociados en la práctica y la simbología de los pano septentrionales. La lectura de Melatti (1985), Izaguirre (1922-29: XII, 246-7) y Loos (1969), a propósito de los Marubo, Remo y Capanahua respectivamente, reforzaría esta interpretación.

A pesar de su pertenencia a una misma red de intercambios y de comunicación guerrera, por lo general es posible distinguir a los Mayoruna de los otros pano septentrionales debido a sus características físicas y lingüísticas. En efecto, los hombre mayoruna solían tener barba, de allí el nombre de Barbudos que se les dio a sus antepasados de los siglos XVI al XVIII (ver Kästner 1990); esta característica infaltable, señalada por los diversos observadores, constituye un criterio de identificación aún más seguro por cuanto se sabe que entre los Remo -como entre todos los otros pano excepto los Caripuna de Rondonia en el Brasil- "los que tienen alguna barba se la arrancan, lo mismo que las cejas" (Izaguirre 1922-29: XII, 432). Por otra parte, si ha de creerse al intérprete de Oppenheim (1936a: 150-153), mientras que los Poyanahua, los Remo-Nucuini y los Capanahua hablaban lenguas prácticamente idénticas (y muy próximas al Cashinahua), las lenguas puñamumanahua (sin duda un dialecto mayoruna) y mayu serían por contraste extremadamente diferentes.

Si bien es exagerado afirmar, tal como lo hacen los autores del HSAI (1948: III, 657), que "su cultura es de alguna manera aberrante", es indudable que también se hace necesario considerar, al igual que el padre Leceta en 1837, que el bloque mayoruna: "Es nación muy numerosa y merece con propiedad el nombre de nación, porque habla un dialecto enteramente distinto de los demás" (en Izaguirre 1922-29: IX, 40).

Matsés, Matís y Mayoruna

En la actualidad los descendientes de los Mayoruna son generalmente asimilados al grupo designado desde hace poco como Matsés en la literatura especializada. Denominados como 'Capanahua salvaje' ⁽⁵⁾ en una primera

época, esta etnia fue prontamente reconocida como Mayoruna y lógicamente llamada así hasta ser rebautizada como Matsés. Sin embargo, si bien es cierto que los antepasados de los Matsés eran Mayoruna, lo recíproco en cambio no es necesariamente cierto, puesto que un gran número de otras agrupaciones indígenas -distintas de los Matsés- comparten esta ascendencia (ver más adelante). El cuadro se complica aún más si se considera que la mayor parte de estos otros grupos ex-mayoruna también se autodenominan como 'Matsés', término que aunque indígena resultaría tan ambiguo como el de Mayoruna de no ser porque los pueblos que lo utilizan prácticamente han desaparecido.

Así, Matis es a todas luces una variante de Matsés. La autodenominación de los Korubo también sería 'Matsés', en tanto que la etiqueta 'Korubo' parece haberles sido puesta por los Matis (Cavuscens y Neves 1986: 57). El término 'Matsés' también se encuentra como etnónimo de los mencionados 'Culina' del Curuca -los cuales no deben ser confundidos con los Culina arahuac- quienes afirman haber exterminado a otro grupo -aparentemente también mayoruna- localizado sobre la quebrada Esperança, al que curiosamente denominaban Korubo, aunque no se trata del grupo comúnmente así denominado (Cavuscens y Neves 1986: 40).

Hablar de los pano septentrionales presenta pues de entrada un problema terminológico. Debido a su mayor población relativa y al hecho de haber sido los primeros en ser contactados, a los indígenas que poblaban el Yaquerana entre los ríos Gálvez y Lobo se les adjudicó una suerte de monopolio sobre el término Mayoruna antes de detentar, de manera exclusiva, el nombre de Matsés. Pero en realidad ni uno ni otro son etnónimos en un sentido estricto y ambos pueden ser aplicados a otros grupos pano.

Para mayor claridad, entonces, conservaremos el término 'Mayoruna' -a pesar de su origen exógeno- para designar al **conjunto** compuesto por diversas agrupaciones autónomas pano septentrionales, reservando al mismo tiempo el término 'Matsés' para aquel grupo particular que la literatura reciente designa específicamente de esta manera. De este modo retomamos la tradición, al tiempo que aceptamos la innovación. En lo que sigue, entonces, los Matsés son considerados ciertamente como Mayoruna, pero otros grupos pano septentrionales -en particular los Matis y los Korubo- también lo son. Así, utilizaremos el término 'Mayoruna' en su acepción más general, restringiendo en cambio el término 'Matsés' a uno solo de los grupos a los que podría hacerse extensivo. Por arbitrarias que resulten, estas

decisiones tienen al menos el mérito de brindar claridad, y de evitar desorientar a los investigadores, sin por otra parte utilizar términos que pudieran resultar ofensivos para los pueblos en cuestión.

Población y ubicación contemporánea

En total, por lo menos una docena de grupos independientes, principalmente concentrados en el Brasil, se reconocen como Matsés y hablan lenguas mutuamente inteligibles (ver Mapas 1 y 2). Un buen número de estos segmentos del conjunto mayoruna cuentan hoy en día con apenas un puñado de miembros. Sin embargo, teniendo en cuenta la catástrofe demográfica sufrida desde hace siglos por los indígenas americanos en general, y sin hacer extrapolaciones exageradas, se puede imaginar que en el pasado la importancia numérica de este bloque debió ser infinitamente superior a la observada actualmente.

En la medida que una buena parte de la población mayoruna vive en grupos aislados resulta imposible señalar con precisión su número. Sin embargo, éste puede ser razonablemente estimado entre 2,000 y 3,000 personas, distribuidas de la siguiente manera:

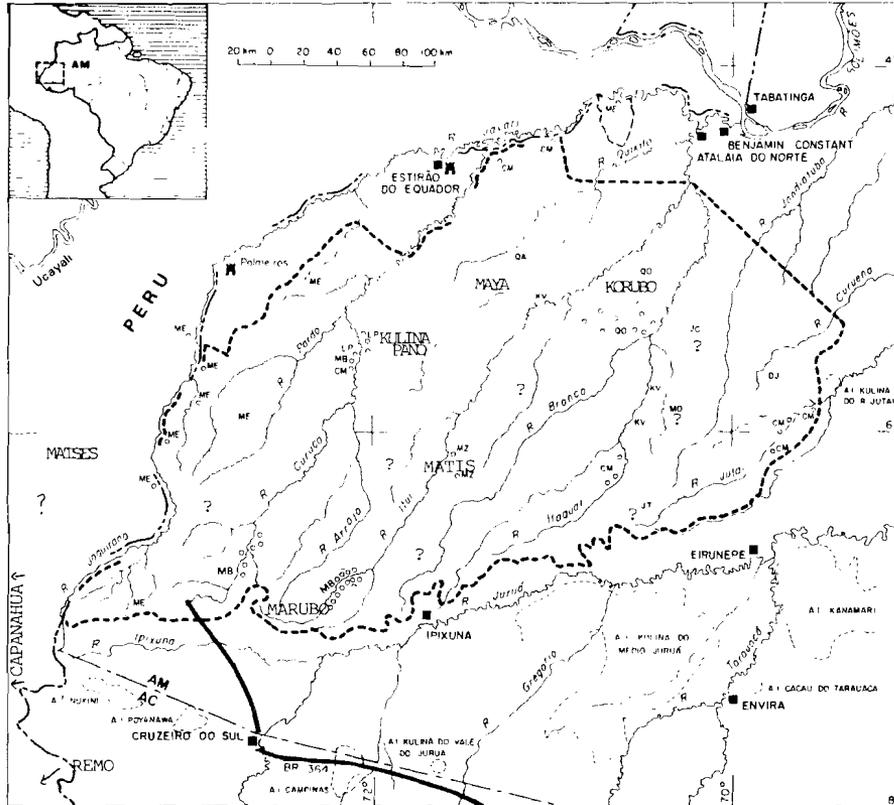
- Los Matsés contactados ascienden aproximadamente a un millar de personas en el Perú (Chirif y Mora 1977) y a unos 500 más en el Brasil, donde se estima, por lo demás, que existen cerca de 200 Matsés más que rehusan establecer cualquier tipo de contacto (Cavuscens y Neves 1986: 17). Son entonces alrededor de 1,700 personas. La mayoría de los Matsés reside actualmente en la cercanía de la comunidad de Buenas Lomas, sede de un proyecto de apoyo y desarrollo auspiciado por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En el Perú existen también núcleos en el alto y bajo Yavarí, alto Tapiche, río Blanco y los poblados ucayalinos de Requena y Jenaro Herrea (Calixto 1985; *Shupihui* 1984: 135-136). En el Brasil existen cinco comunidades en contacto regular con la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), situadas todas ellas a orillas del Yavarí y sus afluentes de la margen derecha. Cabe señalar, además, que existen grupos aislados en las cabeceras de las quebradas Hospital y Bata (afluentes de la margen izquierda del Yaquerana), sobre el alto Pardo y el alto río Negro (margen izquierda del Curuçã) y Santana (afluente de la margen derecha del Yavarí).

- Los Matis, establecidos en el Brasil, quienes ascienden a poco menos de 150 y habitan en dos poblados situados sobre la quebrada Boeiro (medio Ituí). Su nombre indica hasta qué punto se parecen a los Matsés, con los cuales la inter-comprensión lingüística es prácticamente total. Su presencia al este del Ituí se remonta por lo menos a principios de siglo; los Matis de mayor edad nacieron en el alto Coarí, antes de alejarse en dirección sur para evitar los conflictos con los Korubo. Actualmente los Matis han sido más o menos sedentarizados por la FUNAI cerca de las orillas del Ituí, habiéndose desplazado su territorio hacia el oeste. Algunos Matis están comenzando a establecerse sobre la margen izquierda de dicho río.
- Los vuelos realizados sobre el territorio de los indígenas llamados Korubo (Cavuscens y Neves 1985: 201-204) han permitido ubicar cinco malocas entre el Ituí y el Itacoaí, lo que permite estimar en aproximadamente 300 personas la población de este grupo tradicionalmente enemigo de los Matis. Estos reconocen, sin embargo, que hablan exactamente la misma lengua que los Matis.

Considerando únicamente las tres etnias principales, llegamos así a un primer estimado que supera ligeramente los 2,000 individuos, cifra probablemente muy poco inferior al total real, puesto que los otros grupos mayorana están en vías de extinción.

- Una media docena de grupos "mayu" probablemente ya desaparecidos, conocidos gracias al testimonio de algunos sobrevivientes encontrados entre los Matsés. Nos referimos en particular al grupo Nakwa y al de Pacha en el Brasil y a los Chekachama y a los Kapishto en el Perú ⁽⁶⁾; sin contar a aquellos grupos que, exterminados por las epidemias o la guerra, han desaparecido sin dejar huellas, tales como los Cumala, los Shajas, los Pinches y los Pisahua mencionados por Villarejo, quien visitó la región en 1936 (1953: 186); los Puñamumanahua exterminados por los "feroces Mayu del río Blanco, afluente del Tapiche" (Oppenheim 1936a: 152-153; en francés en el original) e incluso los Mangironas, cuyo único sobreviviente fue encontrado por Alviano (1957-8) en el Brasil ⁽⁷⁾.
- Dos grupos que se fusionaron a principios de siglo, conocidos como Kulina-Pano, cuyo etnónimo sería Matsés y de quienes los Matis aseguran hablan prácticamente la misma lengua que ellos (ver nota 2). Muy aculturados, la mayoría de ellos vive actualmente entre los Marubo aunque son originarios de las quebradas Pedro López y San Salvador,

Mapa 2 Area de ocupación de los pueblos del conjunto Mayoruna en el Brasil



- Pueblos mayoruna con certeza**
- ME Matsés
 - MZ Matis
 - OO Korubo
 - LP Kulina Pano

- Pano medianos**
- MB Marubo
 - Ø Capanahua
 - Ø Nucuini, Remo
 - Ø Poynahua

- Pueblos probablemente mayoruna**
- ?JC área del Jandiutaba
 - ?QA Maya (área del Quixito)
 - ?MO área del Saõ José
 - ?JT área del alto Jutai

- Pueblos no-pano**
- CM Canamari
 - DJ Tsohom Djapa
 - KV Kuiuina

Fuente: Cavuscens & Neves 1986: 178

afluentes de la margen derecha del Curaça. Habiendo sufrido numerosas agresiones por parte de los Matsés, su población no alcanza hoy en día a las cincuenta personas. Es posible que los "Kulina *arredios*" de los alrededores sean igualmente Mayoruna, pero esto aún debe ser confirmado.

- Al menos dos grupos, completamente aislados y sin contacto conocido, de quienes se halla regularmente artefactos típicamente mayoruna en los alrededores del territorio matís. Uno de estos grupos situado en la quebrada Pentiaco es erróneamente considerado como matís por sus vecinos marubo; el otro, que ocupa las inmediaciones del río Novo da Cima, suele dejar ceramios muy parecidos (en forma, peso y decoración) a los de los Matís.
- Los alrededor de 100 o 200 indígenas *arredios* de Quixito, a veces llamados Maya, de donde proviene la absurda hipótesis reportada por algunos medios según la cual éstos provendrían de México (CIMI 1985). Sin contacto permanente con la FUNAI, estos indígenas trabajan ocasionalmente para los neo-brasileños. Sus cerbatanas se parecen asombrosamente a las de los Matís, y sólo los intérpretes matsés de la FUNAI aseguraron comprender su lengua (aunque con dificultad), tras un breve encuentro en 1978 (Anónimo 1978).
- Finalmente, cabe señalar a modo de recordatorio que un grupo de 200 'Mangerona/Mayoruna', del que sólo un miembro habla todavía su lengua de origen, se encuentra actualmente en la proximidad de la ciudad de Tefé, en la comunidad de Marajá. Originario de São Paulo de Olivença desde donde fue trasladado por un religioso, este grupo vive en la actualidad totalmente apartado del resto de su familia lingüística, en el medio Solimões (Faulhaber 1987).

Se debería sin duda sumar a esta enumeración algunas etnias aisladas localizadas en la región, algunas de las cuales serían posiblemente mayoruna. El mapa del área indígena del valle del Yavari, anexo en 1984 al informe de Montagner-Melatti (1980), hace referencia a por lo menos 17 grupos aislados. Citemos entre los que podrían ser mayoruna a un núcleo llamado "flechero" de la quebrada São José, o incluso al centenar de personas que habitan en el alto Jandiatuba, identificadas localmente como Katukina o Barbados (Melatti 1981: 135). Aún si la filiación mayoruna de este último grupo no fuese confirmada, la retención del término Barbados -al margen de la tradición académica- debe ser tenida en cuenta como testimonio de la

notable permanencia de las tipologías regionales, las cuales a veces son precisas y duraderas. Si bien se trata sólo de una hipótesis, pensamos que éste podría tratarse del grupo pacífico contactado brevemente por la FUNAI en 1975 y descrito como "hablando un dialecto mezclado con términos mayoruna... con cabello largo que les cae hasta los hombros... nariz y orejas perforadas..." (CIMI 1985, en portugués en el original), cuyas aldeas estarían compuestas por pequeñas y numerosas casas en lugar de cocameras (Melatti 1981: 99).

Por tedioso que pueda resultar este listado, éste aún no es exhaustivo; pero al menos muestra el impresionante grado de dispersión geopolítica de los Mayoruna contemporáneos.

La situación demográfica contemporánea

Una vez superado el choque epidemiológico producido por el contacto, y repuestos de los traumatismos subsecuentes, no es raro constatar una importante recuperación de la natalidad amerindia. En efecto, si bien es claro que los Mayoruna no representan hoy en día sino una ínfima fracción de lo que fueron en los siglos precedentes, se puede constatar un prometedor crecimiento de su población. Tras haber sufrido una dramática caída demográfica poco antes y después de los primeros contactos pacíficos con las sociedades nacionales (en los años '60 y '70) la tasa de natalidad mayoruna se encuentra en ascenso hoy en día aunque con algunas variaciones.

Sin disponer del beneficio de asistencia médica alguna y en el contexto de la persistente agresión microbiana y física, el grupo korubo no comparte desgraciadamente dicha recuperación demográfica. Aquella de los Matís y de los Matsés es, empero, notable: en el lado brasileño respectivamente el 75% y 61% de su población tenía en 1985 menos de 20 años (Cavuscens y Neves 1986: 17 y 33), y una docena de niños han nacido desde entonces entre los Matís (censo de 1987). Las observaciones efectuadas en el lado peruano van en la misma dirección: 56% de los Matsés incluidos en el censo efectuado por Romanoff tenían en 1976 menos de 15 años, con lo que la tasa de crecimiento matsés figura entre las más altas de la amazonía (Romanoff 1984: 66). El conjunto Mayoruna actual parece, entonces, tener un futuro demográfico promisorio, si bien este crecimiento está lejos de compensar las pérdidas sufridas de manera continua desde el siglo XVI.

Cohesión del bloque Mayoruna

Habiéndonos ocupado de su diversidad, debemos ahora sustentar la cohesión de conjunto del bloque mayoruna. Al fin y al cabo, el simple hecho de que sus antepasados hayan sido tradicionalmente identificados entre sí por los invasores europeos podría bien reflejar la ignorancia por parte de estos últimos antes que una realidad indígena. Por lo demás, estudios como los de Zarzar (1983) nos incitan a desconfiar del postulado según el cual los diferentes componentes de una misma familia etnolingüística compartirían por definición una cultura común. Identificar, como lo hacemos, un conjunto compuesto por unidades políticamente independientes entre sí, puede por lo tanto parecer arbitrario, y lo es en efecto en lo relativo a la historia contemporánea. Confrontados con los problemas de demarcación de tierras, de invasión de sus territorios, de asistencia sanitaria o de educación, cada agrupación debe encarar una situación particular y debe, evidentemente, ser considerada independientemente.

Una vez aclarado esto se impone un acercamiento comparativo y sintético en razón de las notables similitudes que se perfilan tras la apariencia de diversidad, para así poder presentar una visión de conjunto del sistema de valores, creencias y principios organizativos de la sociedad mayoruna, y para comprender su historia y raíces comunes. Culturalmente cada uno de los componentes del conjunto 'mayoruna' parece representar una variante de un modelo general, y en términos lingüísticos, la homogeneidad resulta aún más flagrante, tal como ya hemos tenido ocasión de ver.

Es posible que el cuadro etnográfico puntillista que uno encuentra en la actualidad no refleje tanto la situación original, sino más bien la dispersión y el repliegue engendrados por el cataclismo etnocida que debió acarrear el boom del caucho. En el siglo XIX -y sin lugar a dudas anteriormente- los antecesores de los Mayoruna contemporáneos conformaban probablemente vastas redes de alianza matrimonial e intercambio material y político como lo deja entender claramente Marcozy:

"Algunas familias de Umaüas [Omagua] habitaban antiguamente en la boca del río Jutahy, cerca de la quebrada Sapo, su primer afluente. Después de la dispersión de estos indígenas, los Marahuas y los Huaraycus se han enseñoreado de toda esta región. Ligados por lazos de amistad con los Culinos del

Jandiatuba y los Mayoruna del Yavarí, estos indígenas se benefician de las vías de comunicación que la naturaleza ha trazado para pasar de un territorio a otro" (1867: 116, en francés en el original).

La situación no sería muy distinta en el siglo XVII, si se considera que según el mapa levantado por Fritz en 1691, el lado sur del Amazonas -a excepción de la várzea y las islas ocupadas por los Omagua, tal como Porro (1979) lo demuestra admirablemente- estaba dominado por los "Pelados o Mayorunas" entre el Ucayali y el Yavarí, luego por los "Curinas" y los "Guareicus" hasta el Yutái. Estos dos últimos grupos, si bien fueron presentados por el HSAI como arahuac, habrían sido más probablemente pano.

Marcosy (1866: 135; 1867: 119, 123, 134) nos informa que los Marawas (y los Arahuas), que él ubicó entre las desembocaduras del Yavarí y el Yurúa y cerca de los Culinos, eran un sub-grupo mayoruna, pero hablaban bien el tupí. Esto contradice a Métraux (HSAI 1948: III, 660, 663, 706) en lo relativo a su identificación lingüística como arahuac, pero confirma su opinión, según la cual los Curina de Fritz: "deben ser identificados con los Culinos pano-hablantes que vivían en el río Jutái -al norte de los Marawa arahuac- en el bajo Jandiatuba y bajo Comatia, y en la margen derecha del río Yavarí. No deberían ser confundidos con los Culino arahuac" (ibidem: 660, en inglés en el original).

Tal vez los Marawa y los Curina pertenecían a la "nación mayoruna", lo mismo que los Huaraycus (Waraicus), los Catuquina-Pano, y los Kulino-Pano, que ocupaban la frontera este y sur -margen izquierda de la cuenca del Yurúa- del territorio mayoruna al menos desde el siglo XVII, pero cuya presencia es a menudo anotada en plena zona mayoruna -ver la mayor parte de los mapas antiguos- en tanto que los últimos son a veces ubicados sobre el alto Yurúa (Noronha 1768; Herndon 1853: 247).

La noción genérica de Mayoruna -analíticamente útil e históricamente fundada (volveremos a ello más adelante)- reposa ciertamente entonces sobre una base empírica sólida. Aferrarse a la visión de fraccionamiento social y a los particularismos locales sería por lo demás no solamente dar demasiada importancia a las contingencias, sino traicionar la propia visión indígena de las cosas, puesto que, como veremos, el sentimiento de pertenencia a un conglomerado indígena no es forzosamente ajeno a los pueblos pano septentrionales.

La visión indígena de los grupos sociales

Ya hemos mencionado que una de las características de los Mayoruna es la de reconocerse como Matsés o Matís. Estos dos términos, si bien pueden ser traducidos como "gente" o "parientes", no constituyen etnónimos en un sentido estricto. En efecto, el autodesignarse Matsés no excluye el hacer lo propio con relación a las poblaciones vecinas: "también algunas veces [el término matsés] se refiere a la gente que se parece a los Matsés, incluyendo a otras tribus" (Romanoff 1976: 125). Por su parte, Calixto (1987: 8) afirma que "en matsés no se hace la distinción entre nativos que ocupan una continuidad geográfica, sino lo que existe son denominaciones para designar una determinada distribución espacial de la población como *umanuc matsés*, "gente de afuera", y *mananuc matsés*, "gente del centro", lo cual no supone categorías de identificación étnica". La definición indígena de "matsés" a veces incluye a los Mayoruna en general, y a veces sólo a la "gente de aquí", abarcando ora más, ora menos, pero jamás tanto como en el caso de la definición occidental.

Cierto es que, como en el caso de los Matís, siempre se puede oponer el grupo propio a los otros grupos a través de los calificativos *kimo* ("verdadero") y *utsi* ("otro"), siendo los propios, por ejemplo, *matís kimo*, y los otros *matís utsi*; en el caso de los Matsés para designar a "los otros" éstos utilizan una forma abreviada, *mayu*. Sin embargo, resultaría del todo arriesgado deducir de esto que los Mayoruna se consideran los únicos humanos verdaderos, oponiéndose a una hipotética sub-humanidad constituida de 'otros' imperfectos. En realidad, el criterio que define a un grupo como *kimo* es más la situación respecto de *Ego*, que un narcisismo subyacente. Por ello es mejor traducir *matís kimo* como "humanos de referencia" antes que como "humanos verdaderos" ⁽⁸⁾.

Así, los supuestos etnónimos 'Matsés' y 'Matís' harían referencia a grupos relativos más que a grupos absolutos. Adoptando un punto de vista riguroso los Matís podrían, por ejemplo, afirmar que algunos de los miembros de su propia 'tribu' son en realidad *matís utsi* ("otra gente"), mientras que en otros contextos podrían reconocer que miembros de otras 'tribus' son en realidad *matís kimo* ("la misma gente"), lo cual no tiene nada de sorprendente cuando se sabe que la idea de alteridad constitutiva de uno forma parte fundamental de la ontología pano (ver Erikson 1986; 1991c).

De manera esquemática se puede afirmar que para los Mayoruna el universo de los grupos sociales se reparte en tres categorías: la de quien habla, la de 'los otros similares' (cuyo conjunto corresponde en términos

generales a nuestro concepto de 'Mayoruna') y, finalmente, la de aquellas gentes totalmente diferentes, tal cual es el caso de los blancos, quienes son denominados *chotac* o *nawa* por los Matsés (Fields y Merrifield 1980: 2). Vemos así que las nociones de etnia, tribu, etc. no tienen cabida en este modelo, en la medida que en su origen no son más que epifenómenos del contacto con las sociedades dominantes. Antes de convivir con los blancos los Matís (y lo mismo podría ser dicho de los Matsés) no se pensaban como tales, sino como una serie de grupos nombrados (*Wanibo*, "gente de las pupuñas"; *Tsawësbo*, "gente del armadillo"; etc.) tan distintos entre sí como, por ejemplo, en relación a los Korubo.

Es probable que por razones políticas los diferentes grupos mayoruna pasen a reconocerse en un futuro próximo como 'etnia matsés', 'etnia matís', 'etnia korubo', etc. Si bien esto podría contribuir a que se reconozcan sus derechos de manera más efectiva, es forzoso constatar que al aceptar esto al mismo tiempo estarían haciendo una gran concesión a la visión del mundo introducida por los blancos.

Vocabulario comparativo matsés-matís

Las diferencias de léxico entre los Matsés y los Matís son sin duda menores, al punto que éstas no destacan de manera sustancial (ver Cuadro 1). Incluso en vocablos que no figuran en este cuadro encontramos que términos que aparentemente sólo existen en uno de los dialectos, en realidad también existen en el otro, ya sea con un sentido ligeramente diferente, como sinónimo menos corriente, o en fin, como arcaísmo. Ciertamente, la intercomprensión se encuentra grandemente facilitada.

Así, el término matís para "negro", *wisu*, sería perfectamente comprendido por los Matsés, quienes lo emplean para significar "sombra". Inversamente el término matsés para "negro", *chëschië*, se encuentra en los vocablos matís que designan al "fin de la noche" y al "mono Ateles", que es también negro. Más interesante, sin duda, que constatar la diferencia, es la indicación de la existencia en ambos dialectos de derivados comparables para designar al huito (*Genipa brasiliensis*): *wisute*, en matís, y *chështe*, en matsés. Así, en ambos casos se utiliza un término descriptivo ("aquello que torna negro"), cuando prácticamente todas las otras lenguas pano estudiadas disponen para huito de un término específico, *nani* (Shell 1985: 154).

Cuadro 1
Vocabulario comparativo matsés/matís

Castellano	Matsés	Matís
yo	<i>ēbi</i>	<i>eobi</i>
tu	<i>mibi</i>	<i>mibi</i>
el/ella	<i>abi</i>	<i>a-</i>
nosotros	<i>noqui</i>	<i>nuki</i>
cabeza	<i>mapi</i>	<i>masho</i> (<i>mapi</i> = cerebro)
ojo	<i>ēshē</i>	<i>buru (ēshē)</i>
boca	<i>ana shēcuē</i>	<i>ana</i>
nariz	<i>dēbiate</i>	<i>deshan</i>
manos	<i>mēdante</i>	<i>makēn</i>
pie	<i>taē</i>	<i>taē</i>
diente	<i>shiēta</i>	<i>shita</i>
vello humano/ pelo animal	<i>bu</i>	<i>shakete</i>
pelo (cabello)	<i>manēdait</i>	<i>mashakete</i>
uno	<i>abēntsēc</i>	<i>epapa</i>
dos	<i>daēd</i>	<i>dawutpa</i>
tres	<i>abentsēc choec</i>	<i>makēn antan tet</i>
cinco	<i>medante aoc abentsēc</i>	<i>makēn atiush</i>
diez	<i>mēdantetedi</i>	<i>makēn dawutpa</i>
agua	<i>acte</i>	<i>waka</i>
fuego	<i>cuēte</i>	<i>mushte</i>
sol	<i>badi; ūshē</i>	<i>bari; tano</i>
tierra	<i>nidait/manied</i> (terreno/suelo)	<i>mai/chot</i>

yuca	<i>pachid</i>	<i>atsa</i>
pescado	<i>noëcquit</i>	<i>chiapa</i>
mujer	<i>chido</i>	<i>awin</i>
hombre	<i>dada</i> (cuerpo humano)	<i>dara</i>
madre	<i>tita</i>	<i>tita</i>
gente	<i>matses</i>	<i>matis</i>
casa	<i>shubu</i>	<i>shobo</i>
canoa	<i>cano</i>	<i>nunte</i>
flecha	<i>pia</i>	<i>tawa</i>
rojo	<i>piu</i>	<i>put</i>
verde	<i>shu</i> (no maduro, crudo)	<i>shu</i>
negro	<i>chëshë</i>	<i>wisu</i>
ir	<i>nid</i>	<i>kwan-</i>
venir	<i>cho</i>	<i>cho-</i>
comer	<i>pe</i>	<i>pe-</i>
comer	<i>che</i> (fruta, miel, pescado o rana)	<i>chup-</i>
ver	<i>is</i>	<i>is</i>
sembrar	<i>nidtsin</i> (palos de yuca)	<i>menan-</i> (enterrar)
sembrar	<i>chococa</i> (hijuelos de plátano)	<i>menan-</i>
sembrar	<i>seca</i> (esparciendo)	<i>sekay</i>
matar	<i>ac</i>	<i>ak</i>
matar	<i>se</i> (flechar, balear)	<i>sek</i> (flechar)
dormir	<i>ush</i>	<i>ush-</i>
sentars	<i>tsad</i>	<i>tsar-</i>
pensar	<i>tantia; tanteua</i>	<i>tanôw-</i>

En muchos casos, los términos matís y matsés no presentan sino una diferencia superficial. Tal es el caso, en particular, cuando se encuentra un morfema común al inicio (por ejemplo, en los términos para mano, cabeza, nariz o pensar). Pero aún cuando la diferencia parece más flagrante, es posible reducir la distancia. Así, por ejemplo, si bien los Matís utilizan para "agua" el término *pano* común, *waka*, comprenden perfectamente el matsés *acte*, ya que éste significa literalmente "aquello que se bebe". Igualmente, el término matís *nunte* ("aquello que flota"), no planteará ningún problema para los Matsés, aún si éstos prefieren emplear el término *cano* para designar a la canoa. Pareciera por lo demás que *nunte* existe en matsés, pero únicamente para designar a la "balsa". Por lo demás, el término *cano* no sería un préstamo del castellano "canoa", sino el nombre de un árbol con el que habitualmente se la fabrica. Por su parte, el término matsés (y pan-pano) para "flecha", *pia*, designa entre los Matís el "arco", mientras que éstos últimos emplean para "flecha" el vocablo con el que en matsés se designa a la "lanza" (*tawa*)⁽⁹⁾.

Tomemos un último ejemplo: la noción de ir, la cual en matís se expresa a través del morfema *kwan-*, y en matsés del término *nid*. A primera vista estos dos vocablos no presentan una relación evidente. Un análisis más detenido nos permite percibir, sin embargo, que el morfema *nir-*, que existe en matsés, significa más precisamente "tenerse en pie", de donde los términos *nid/nir* resultan muy próximos, ya que se oponen a *tsad/tsar-*, "sentarse" o "quedarse" (ver Erikson 1989). Se comprende, así, que en mayoruna el contraste entre las posiciones "de pie" y "sentado" sirve generalmente para expresar en términos lingüísticos la oposición entre permanencia (el hecho de permanecer) y la movilidad (el desplazamiento)⁽¹⁰⁾. Visto en este contexto semántico más general, se comprueba que a pesar de sus divergencias aparentes, las nociones matís y matsés convergen plenamente, aún cuando no salte a la vista en un rápido examen léxico.

En definitiva, no hay duda de que los dialectos mayoruna presentan entre sí más similitudes que diferencias. Los indígenas son, por lo demás, los primeros en insistir sobre este punto, minimizando en la medida de lo posible las divergencias lingüísticas con sus vecinos.

LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS MAYORUNA

La mayor parte de las referencias antiguas a los Mayoruna (o Barbudos) no concierne, sino de manera poco verosímil a los antepasados de los grupos socio-políticos que aún existen hoy en día. Sin embargo, nos ocuparemos de ellas, en primer lugar, en la medida que el contexto histórico global de una región involucra a la totalidad de sus habitantes, y en segundo lugar, porque lo que le sucedía a uno de los antiguos grupos podía repercutir sobre los otros debido a la intensa comunicación que existía entre éstos, o por lo menos a través de la intermediación de los cautivos pertenecientes a segmentos hostiles entre sí.

Si bien la antigua denominación de Mayoruna hacía referencia a una diversidad de unidades de apariencia similar más que a un solo pueblo unificado, la fragmentación étnica extrema que se constata hoy en día no es de carácter tradicional, habiéndose desarrollado a medida que se acentuaba la presión occidental sobre los pueblos amazónicos. De hecho, los propios misioneros tempranos reconocieron que el fraccionamiento étnico fue consecuencia de la invasión europea (Cueva, en Jiménez de la Espada, 1890: 237). Esta opinión es compartida por los especialistas contemporáneos, en particular A. Golob (1982: 222) y A. C. Taylor (1986: 258), para quien "es difícil escapar a la impresión ... de que la alta Amazonía presentaba en el siglo XVI una unidad cultural más marcada que hoy en día, como si la historia colonial al acentuar ... diferencias antiguamente menores, hubiese introducido en esta área cultural las fuertes discontinuidades que hoy se observan".

En todo caso, las primeras descripciones de ataques sugieren que lejos de estar atomizados, los antiguos Mayoruna disponían por el contrario de un poder de movilización impresionante:

"eran tan temidos que los indios de las demás reducciones... ni aún en armada se atrevían á entrar en sus tierras, teniendo en memoria lo mal que les había ido á los que en tiempos passados avían entrado, haciendo liga cocamillas, mainas, xeberos y otros, y avían buelto con las manos en la cabeza, huyendo y dejando en ellos gran parte de los suyos muertos á manos de los Barbudos" (Figueroa 1986 [1661]: 212).

Inspirándonos en los cuadros sinópticos propuestos por San Román (1975) para el Perú y Melatti (1981) para el Brasil, se pueden distinguir ocho

períodos principales de la historia amazónica que afectaron de manera diversa a los Mayoruna:

Hasta 1542 :	período indígena
1542 - 1653 :	período de contactos indirectos
1653 - 1769 :	período de misiones jesuítas
1769 - 1880 :	período de nacimiento del capitalismo
1880 - 1914 :	período del caucho y la shiringa
1914 - 1943 :	período de la depresión económica
1943 - 1970 :	período de la madera (aún en curso)
1970 - al presente :	petróleo y sedentarización.

Se ve así cómo en grados diversos según las épocas y regiones, los antiguos Mayoruna se vieron confrontados sucesivamente con misioneros en búsqueda de almas para convertir, con soldados en busca de esclavos (siendo que ambos roles no son incompatibles), con exploradores en busca de El Dorado, y posteriormente con todo tipo de foráneos llegados en busca de productos cuya naturaleza fue variando según las épocas en razón de las demandas del mercado. Su secuencia es bien conocida: cacao, aceite de copaiba, castañas y zarzaparrilla en un primer tiempo; curare y sobre todo caucho a fines del siglo pasado hasta su domesticación en Malasia y la caída consecutiva de su precio; a continuación pieles finas; y finalmente extracción de madera desde los años '40 hasta nuestros días en que las prospecciones petroleras se han sumado a los otros motivos de invasión.

Aún cuando la naturaleza de los recursos buscados variaba notablemente de un período a otro, en cambio, la naturaleza de los contactos interétnicos casi no experimentó modificación alguna. Estos fueron siempre violentos, lo cual contribuyó a mantener a los Mayoruna en una situación de aislamiento relativo y a forjarles una tenaz reputación de belicosidad, junto con acusaciones de antropofagia, cuyo carácter metafórico parece hoy en día evidente. A pesar de su encarnizamiento por defenderse y preservar su autonomía, los Mayoruna -con mayor o menor intensidad según las épocas- establecieron esporádicamente contactos pacíficos con los recién llegados de origen europeo, cuya influencia probablemente comenzó a hacerse sentir desde el siglo XVI.

Si bien la cultura y el curso de la historia de los indígenas amazónicos se han vistos modificadas -incluso indirectamente- por la aparición de invasores, epidemias e instrumentos europeos, el pasado de las sociedades indígenas no se reduce evidentemente a las relaciones con los emisarios hispanos o portugueses de nuestro propio mundo. Por ello, nos ocuparemos, en la medida de lo posible, de describir la historia de los conflictos y las alianzas interétnicas del pasado, aún cuando las más de las veces estos conflictos y alianzas también resultaran del contacto con occidente.

No importa que las relaciones fueran establecidas en el seno de las misiones o en otro contexto, con o sin armas en la mano. Lo esencial es recordar que ciertamente existió comunicación entre los Mayoruna y representantes de numerosas otras etnias pertenecientes a las familias lingüísticas tupí, arahuac, ticuna, peba-yagua, katukina, cahuapana e incluso tucano occidental. Esto, a su vez, debe ser tenido en cuenta para comprender las diferencias constatadas al comparar a los pueblos pano septentrionales con otros miembros de su familia lingüística.

Fuentes

El material etnohistórico sobre los Mayoruna es relativamente abundante y a menudo se lo encuentra contenido en obras de visible calidad literaria que tuvieron resonancia entre la élite intelectual de su época. Sin embargo, el valor propiamente etnográfico de las fuentes antiguas es frágil, y los contactos posteriores con los Mayoruna fueron escasos.

Las primeras informaciones de las que disponemos se encuentran en las obras de misioneros, en particular en el documento redactado en 1661 por el jesuita Figueroa (1986), y en la mayor parte de los otros textos que se ocupan de la historia de las misiones en el siglo XVII.

Los datos sobre el siglo XVIII son menos abundantes y se encuentran entre otros en la compilación de Chantre y Herrera (1901) para el período jesuítico, así como en la voluminosa historia de las misiones franciscanas de Izaguirre (1922-29, ver en particular el tomo XII), para el período siguiente. Muchas de las informaciones sobre esta época fueron proporcionadas por los misioneros expulsados de América en 1767, quienes ocuparon su tiempo

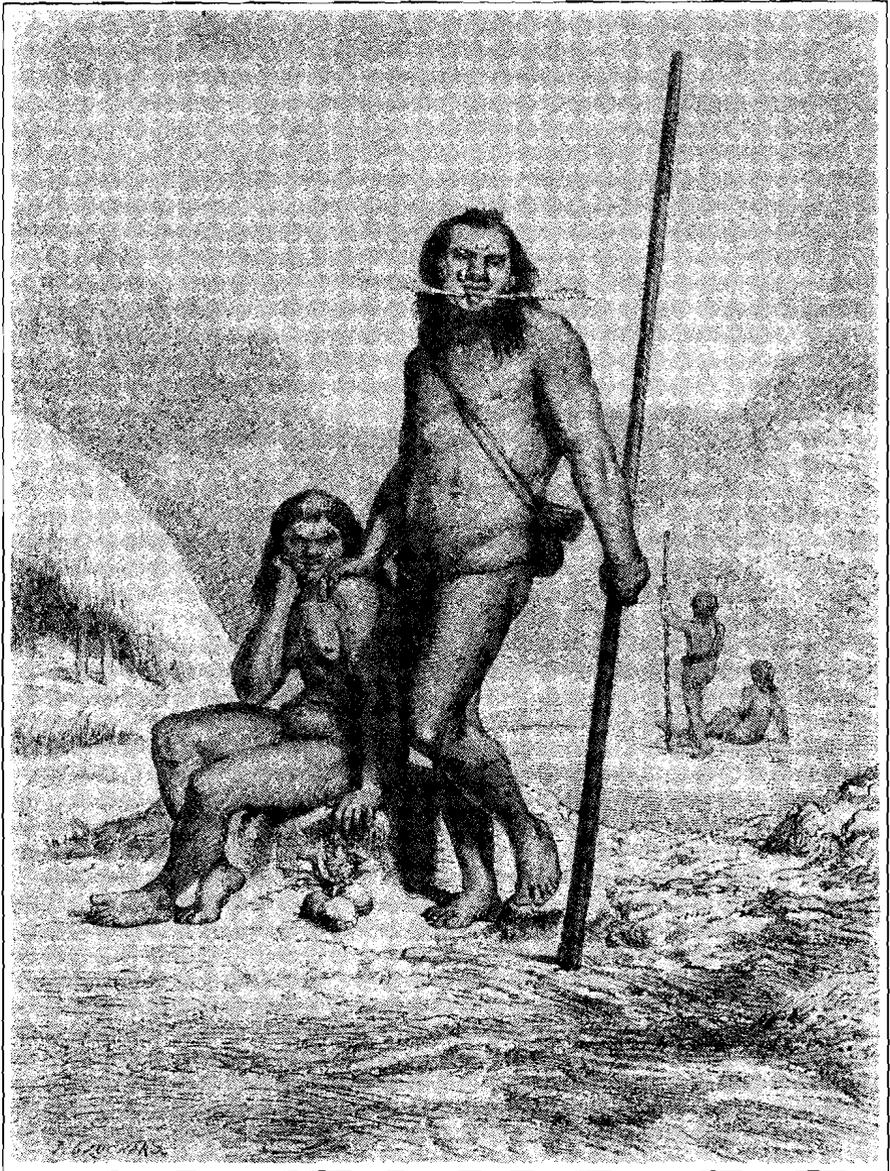
durante su exilio en Italia en escribir sus experiencias, tal como es el caso del P. Uriarte (1986 [1771]). El principal autor laico que se ocupa de los Mayoruna hacia esa época es el académico francés Charles de la Condamine (1745), quien visitó la región entre 1735 y 1744 y fue el primer extranjero autorizado por la Corona de España para viajar por el Amazonas. Un poco más tarde en ese mismo siglo se encuentran los textos de Aristio (1791) y Dueñas (1792).

Debido a su reputación de ferocidad y a su ubicación geográfica a lo largo de ejes estratégicos, los Mayoruna aparecen mencionados también en los informes de la mayoría de las expediciones científicas que recorrieron el Amazonas a lo largo del siglo XIX. Citaremos sólo las principales: Spix y Martius (1824; quienes viajaron entre 1817 y 1820); Smith y Lowe (1836); Castelnau (1851); Marcoy (1875); Osculati (1854); Raimondi (1862); Colini (1884); Ordinaire (1887); y Bates (1892, quien viajó en 1857). La información contenida en estos documentos es frecuentemente redundante y obtenida de segunda mano, aún cuando ciertos viajeros hayan podido tener algún contacto directo con los Mayoruna; este parece haber sido el caso de Martius, de M. Deville -uno de los compañeros de viaje de Castelnau y Marcoy- así como del propio Marcoy.

Durante la segunda mitad del siglo XIX los viajeros oficiales, miembros de diversas expediciones que actuaban por cuenta de la Convención Fluvial (1858) o de la Comisión Mixta de Límites entre el Perú y el Brasil (1866, 1874 y 1897), dejaron también testimonios sobre los enfrentamientos con los Mayoruna; tal es el caso del geógrafo Paz Soldán (1877), herido en uno de estos viajes, o incluso del Barón de Teffé (1888). Para este período conviene asimismo consultar a Georlette (1901), fuente secundaria tan interesante como poco conocida.

Para la primera mitad del siglo XX figuran principalmente Tessmann (1930), a pesar del carácter condescendiente de su obra. Por su parte, Lange (1912) -citado abundantemente por varios autores del HSAI- al parecer inventó el encuentro con los Mayoruna que describe en su obra. Coincidimos con Romanoff (1984: 302), sin embargo, en encontrar que este autor brinda información de cierto valor sobre la extracción de látex en la cuenca del Yavarí, aunque añadiera a ésta un episodio de aventuras.

Las referencias precisas de estas obras figuran en la bibliografía de este trabajo. Puede encontrarse una lista más exhaustiva que menciona más de cuarenta fuentes etnohistóricas sobre los Mayoruna en la bibliografía clásica de O'Leary (1963: 130). Los lectores más específicamente interesados en la



Indígenas mayoruna
Grabado tomado de Marcoy (1866-87)

sociología de los viajeros que recorrieron la región del alto Amazonas pueden consultar un artículo reciente de Olivera Filho (1985). La colección de Larrabure i Correa (1905-9) es indispensable para el historiador de la amazonía peruana. Por su parte, autores como Branco (1950), Wehrlich (1968), Golob (1982) y Melatti (1981) ofrecen importantes síntesis regionales. Finalmente, Romanoff (1984) consagra varios capítulos de su tesis a la etnohistoria mayoruna.

Prehistoria

Si bien gracias a Lathrap y su escuela, el área pano es una de las mejor conocidas de las tierras bajas de América del Sur, no se conoce prácticamente nada acerca de la prehistoria mayoruna en particular. Hasta donde sabemos, el único científico que ha realizado excavaciones en la región de Tapiche es el geólogo norteamericano Oppenheim (1936b), quien halló hachas de piedra y señaló su procedencia de zonas distantes hacia el oeste. La falta de fechas y otros datos no permite inferir gran cosa aparte de la existencia antigua de intercambios intertribales, fueran éstos pacíficos u hostiles.

Por mucho tiempo se creyó (Marcoy 1864: 160; Waisbard y Waisbard 1959; Girard 1958) que los pano eran originarios del norte de la amazonía. Actualmente, gracias al desarrollo de las investigaciones arqueológicas y lingüísticas, se admite generalmente que, por el contrario, fue a través de oleadas sucesivas de migración provenientes del sur -o más precisamente de la región noroeste de la actual Bolivia- que los pano llegaron a los territorios que ocupan hoy en día (Lathrap et al. 1985). La principal duda que subsiste se refiere a la modalidad del traslado, que pudo efectuarse a pie (Braun 1975 ms.) o siguiendo los grandes ejes fluviales (Lathrap 1970). Según una hipótesis verosímil, los Mayoruna podrían ser descendientes de los primeros pueblos pano desplazados, lo cual explicaría por qué los diversos dialectos de su lengua son considerados como de máxima divergencia respecto del resto de lenguas de su familia lingüística (D'Ans 1982: 92).

Esta situación de marginalidad, reforzada por su agresiva política autonomista, ha suscitado muchas fantasías e incitado a numerosos autores a presentar a los Mayoruna como ejemplo de un cierto primitivismo pano: "su cultura podría tal vez ser considerada proto-pano o incluso proto-montaña" (Steward y Métraux 1948: 51). Haciendo abstracción de una

historia relativamente conocida y en todo caso bastante bien documentada, incluso los arqueólogos mejor calificados han conservado esta leyenda, haciendo de los Mayoruna meros residuos documentales de la protohistoria amazónica (Lathrap, Myers et al. 1986: 252). Lo que resulta más paradójico es que el grupo considerado por estos autores como el más representativo del conjunto "Mayoruna" es justamente el de los Matsés, es decir aquél que, como veremos más adelante, se encuentra más alejado del modelo original, al haber incorporado masivamente a cautivos de tribus vecinas.

Un segundo problema en la prehistoria mayoruna reside en la cuestión de las eventuales relaciones con emisarios de las tierras altas. Nos ocuparemos de ello al abordar la mitología mayoruna, pero anotemos desde ahora que, a diferencia de otros pueblos pano, tales como los Conibo o los Cashinahua, los Mayoruna no presentan indicios que permitan inferir algún tipo de relación con los "Incas". Por cierto, desde antes del contacto, fue registrada la presencia del término "viracocha" para designar a los blancos (Fields 1963). Se trataría, al parecer, de una huella de contactos establecidos en este siglo con extractores caucheros, la mayoría de los cuales eran quechua-hablantes (Georlette 1901: 138).

Contactos mediatizados: 1542-1654

La aparición de epidemias y la introducción, poco más tarde, de herramientas se hicieron sentir bastante antes de que tuvieran lugar los primeros contactos físicos con los españoles. Sin embargo, debido, por un lado, a los trastornos demográficos y al empobrecimiento cultural ligado al desdoblamiento, y por otro, a los cambios políticos y reacomodos territoriales producto de la apertura de nuevos 'mercados', esta época constituyó, sin duda alguna, un importante punto de inflexión histórico. Por ello, entre la época 'indígena' y la de las 'misiones' parece crucial introducir un 'período de los virus y artefactos' que pudo haber conmocionado a las sociedades precolombinas antes de que éstas fueran directamente contactadas.

No es imposible que los contactos entre los españoles y los Mayoruna se hayan establecido a partir de 1560, cuando la famosa expedición de Pedro de Ursúa acampó -a efectos de construir sus bergantines- precisamente en la zona del Huallaga donde un siglo después se efectuaron los primeros contactos reportados entre los Mayoruna y los misioneros. Un persistente

rumor existente desde el siglo XVII sostiene que la relativa blancura de la piel y la notable pilosidad que dio su nombre a los Barbudos es imputable a la presencia de "sangre española" dejada por los miembros de la expedición de Ursúa (Figueroa 1986: 215).

Debido al crítico estado de salud de muchos de los miembros de la expedición es muy probable que de haber tenido lugar este hipotético primer encuentro haya más bien transmitido a los Barbudos su primera 'peste' y no sus primeros vellos (ver Myers 1988). Sea como fuere, aunque la hipótesis del mestizaje resulte hoy en día poco verosímil, el solo hecho de que esta teoría convenciera a los contemporáneos de los primeros contactos incita a creer que la influencia española pudo alcanzar a los Mayoruna antes del período de misionalización, fuera por intermedio de las tropas de Ursúa o por el de alguna otra expedición. Fue en 1621 en todo caso, treinta años antes del establecimiento de la primera misión entre los Barbudos, que los Mayoruna fueron contactados, pues una expedición de D. Diego Vaca de Vega "predicó la ley evangélica y tomó posesión en nombre de S.M" de numerosas provincias, entre ellas las de los Aguano, Zerbeteno y Gente Barbuda ... (en Jiménez de la Espada 1965: IV, 254).

Otra forma de contacto indirecto con los españoles tuvo lugar a través de los instrumentos de metal que sabemos se intercambiaban a orillas del Huallaga desde la primera mitad del siglo XVII: "dando los barbudos papagayos, hamacas toscas y gruesas de algodón silvestre, llautos y plumas de varios colores y otras chucherías, por cuchillos y otras herramientas" (Figueroa 1986: 213).

Se ignora evidentemente la amplitud exacta de las repercusiones de tales intercambios sobre el sistema económico y político de los antiguos Mayoruna, pero su atractivo fue en todo caso lo suficientemente poderoso como para alentar las transacciones que imponían límites a la guerra: "recibían los géneros de los trueques con las puntas de las flechas, chinganas y lanzas ... La despedida dicen que era algunas veces tirándose de parte á parte flechazos y chinganazos" (ibidem: 213).

Así, incluso antes de que los españoles sospecharan de su existencia, los Mayoruna parecen haber sufrido verosímilmente una primera oleada de epidemias y, en todo caso, experimentaron la atracción del metal. Veremos más adelante que esto será directamente responsable de los primeros éxitos de los jesuitas entre los Barbudos. Habiéndose creado la necesidad -los

Mayoruna "necesitados ya de herramientas" (ibidem: 213)- sólo les quedaba a los misioneros administrar su suministro para comenzar la 'reducción' de este pueblo.

Primera reducción jesuítica: 1654

La primera misión barbudo fue establecida en 1654 por el P. Raymundo de Santa Cruz, quien encontrándose en Santa María de Huallaga envió una flotilla al mando de un jefe Cocama (D. Raymundo Aconoma) para "amistar" a aquella nación salvaje "que tan temida ha sido y tan cerradas tenía las puertas ... para poderles comunicar y meterles el Santo Evangelio" (Figueroa 1986: 213). La operación resultó en la fundación de una reducción sobre la margen derecha del río Huallaga, situada frente a Santa María y llamada San Ignacio de Barbudos. Otra parcialidad de los Barbudos, los Maconaguas⁽¹¹⁾ sería trasladada por la fuerza al año siguiente, y reducida junto con sus antiguos enemigos.

La misión existía todavía en 1686, pero fue abandonada poco después (Chantre y Herrera 1901: 281), diezmada sin duda por la fuerte epidemia de rubéola la cual, de acuerdo a las estimaciones de Jouanen (1941: I), produjo unas 80,000 víctimas en 1654, entre las cuales figuran esencialmente Barbudos, Aguanos, Cocamillas y Jeberos del Huallaga.

Aún cuando por supuesto resulta imposible estimar con precisión la población mayoruna de la época, sabemos que: "después de las pestes tienen los Barbudos cumplidamente ducientos indios de lança, que con sus mugeres y chusma harán vnas mil personas. De lo que se ha alcançado á saver, quizá abrá más" (Figueroa 1986: 218). Si consideramos que dicho estimado fue realizado después de la primera oleada de epidemias mortales -a la que sucedieron otras como resultado inevitable del contacto⁽¹²⁾-, y si se tiene en cuenta que solamente las 'avanzadas' de los Barbudos se encontraban bajo la influencia de las misiones al este del Huallaga (excluyendo a los demás grupos), se puede afirmar que los Mayoruna del siglo XVII ascendían a miles de personas.

San Ignacio se encontraba por cierto lejos del corazón del territorio de los Mayoruna, para quienes el Huallaga representaba probablemente un polo de atracción más que una zona tradicional de residencia⁽¹³⁾. Prueba de ello

es el hecho de que todos los mapas de la segunda mitad del siglo XVII los sitúa entre el Ucayali y el Yavari -por ejemplo, aquel elaborado por Fritz en 1707 y publicado por Jiménez de la Espada en 1892- y el que el propio Figueroa -recensando las poblaciones de Mainas- hiciese referencia tanto a los Mayoruna del Huallaga como a los del Ucayali (ibidem: 240). El que estos últimos fueran mayoritarios se deduce del hecho de que después de San Ignacio todas las demás misiones que incluyeron población mayoruna fueron establecidas en la desembocadura del Ucayali. Por lo demás, esto podría ser confirmado por la utilización como intérpretes -desde los primeros contactos- de dos indígenas "de una nación que vive en Ucayali con los Cocamas" cuya lengua hablaban los Barbudos (ibidem: 213).

Así pues, la parcialidad del Huallaga no representaba sino una ínfima fracción del bloque original de los pano septentrionales, cuya estabilidad territorial fue ciertamente superior a lo que se suele creer. No es pues sino confundiendo historia del contacto con historia del pueblo contactado que se puede llegar a afirmar, tal como lo hace Mercier (1973), que los Mayoruna migraron masivamente hacia el este; y no es sino tomando la parte catequizada por el todo que se los puede presentar como los verdaderos "Gitanos de la Selva" (Costales y Costales 1983: 107).

Retrato de los primeros Barbudos

"Por ser mediterráneos ... los aguano y barbudos ... no sabían nadar" (Figueroa 1986: 296). Siendo interfluviales, los Mayoruna del siglo XVII ya dependían por entonces de la caza para satisfacer sus necesidades proteínicas, pero, a diferencia de sus vecinos los Aguano, aparentemente todavía no utilizaban cerbatanas (ibidem: 215). A juzgar por los testimonios del P. Raymundo de Santa Cruz, quien describió las comidas que le fueron servidas, las plantas cultivadas hacia esa época eran esencialmente idénticas a las que se encuentran hoy en día en una chacra matis o matsés (ibidem: 215, 224).

En términos lingüísticos los Barbudos fueron inmediatamente reconocidos como pueblo pano: "La lengua es la misma que la del Chipeo (Shipibo), y Capanagua" (ibidem: 214). Por su parte, los escasos datos sobre su organización social y política dejan suponer que los Mayoruna vivían en malocas probablemente similares a las que hoy en día construyen los Matis (ibidem: 215).

Poco se sabe acerca de los primeros Barbudos; esto no resulta sorprendente si se toman en cuenta las limitaciones teóricas inherentes al proyecto etnográfico jesuíta (ver Menget 1985). Dicho esto, cabe señalar que las primeras descripciones jesuítas son ciertamente mejores que las que aparecen en los textos posteriores sistemáticamente oscurecidos por los prejuicios. Invoquemos, a título de ejemplo y porque ha sido abundantemente retomado por Chantre y Herrera (1901: 521) y los autores del HSAI (1948: 551-2), el retrato increíblemente peyorativo que esboza el P. Uriarte:

"Esta es la nación con barbas y bastante blanca; mas muy brutal y perezosa, que en sus montes matan y comen carne humana, y aun a sus hijos tuestan y comen; no hacen chagras, y por lo común se sustentan con ciertas pepitas que quiebran con unas mazas ..." (1986 [1771]: 174).

"... solo comen pepitas de árboles o gente; mezclan con tierra el agua que beben, y andan a caza de indios que matan, caribes, y a veces comen a sus parientes y hermanos, aunque mueran de enfermedad pestilente, tostándolos al fuego" (ibidem: 466).

La leyenda de los Mayoruna "semi-horticultores... seminómadas, que se alimentan principalmente de frutos de palmera recogidos en zonas de aguajal"⁽¹⁴⁾ (Steward y Métraux 1948: 521) nació sin duda más como reflejo del desencanto de los misioneros -cuyo éxito con este pueblo fue muy relativo- que de la realidad.

Balance de las misiones

Resulta claro que sólo una pequeña parte de la población del conjunto mayoruna pudo ser reducida en misiones. En 1723 algunos Mayoruna se sumaron a los Yameo, Cocama, Cocamilla y Yurimagua en San Joaquín de los Omaguas y terminaron por crear en 1754 su propio "barrio", San Fernando de los Mayorunas, ligeramente apartado. Sin embargo, para mantener constante su inestable población, los misioneros debieron multiplicar las entradas destinadas a capturar gente. Así, registrando las entradas jesuítas para la década 1750-1761, el P. Widman (citado por Golob 1982: 275-279) señala que de un total de 2,713 prisioneros, 73 eran Mayoruna, capturados en la región del Tapiche y del Camoschiru por los Omagua y los Mayarunas (sic) conversos.

En 1762 el P. Uriarte fundó un nuevo pueblo de misión bautizado Nuestra Señora del Carmen, cuya población era esencialmente mayoruna; pero en 1769, inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas por orden de la Corona de España, no quedaba en este pueblo sino un centenar de almas y San Fernando no albergaba sino el doble, incluyendo a población de otras etnias.

A pesar de estas limitaciones no debe desestimarse la incidencia de las misiones sobre el desarrollo de los valores y creencias mayoruna, puesto que los grupos atraídos por las misiones no rompían sus vínculos con sus parientes que habitaban tierra adentro: "van saliendo poco á poco, unos aora, otros después, y **también se van y se vienen**, porque no ay modo de apretarlos más para retenerlos en su población" (Figueroa 1986: 218-9; énfasis añadido). Pudieron así jugar un papel de transmisores de herramientas y de enfermedades e innovaciones diversas.

Es probable que después de la expulsión de los jesuitas la mitad de los Mayoruna regresara a su gente, abandonando las misiones que fueron asumidas por los carmelitas en el Brasil y por los franciscanos en el Perú. Sin embargo, debe notarse que algunos optaron por quedarse, ya que en 1859 se señala que todavía vivían unos 256 Mayoruna en Nuestra Señora del Carmen, y que otra misión ubicada en la desembocadura del Napo -mencionada por Marcoy entre otros- presentaba la particularidad de estar compuesta por una mitad Orejón y otra Mayoruna. Se mencionan, asimismo, algunos otros establecimientos a orillas del Amazonas y del Ucayali; por ejemplo, Sarayacu, donde también se encontraban numerosos otros pano: Shetebo, Shipibo, Conibo, Amahuaca, Remo, y Capanhua. Parece, por lo tanto, que aún después del período jesuita existían "Mayoruna domesticados" separados del núcleo principal de los "Mayoruna salvajes", para retomar la sorprendente distinción utilizada en la época. Sin embargo, a partir de fines del siglo XVIII y hasta el reciente arribo de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) la religión dejó de ejercer una influencia importante sobre los Mayoruna.

La paz armada: 1770-1870

Principal obstáculo para la navegación del Ucayali y sobre todo del Yavarí, los Mayoruna se mantuvieron en un aislamiento relativo durante todo el siglo XIX, sin que ello mejorara en nada su reputación. Las siguientes líneas, escritas por Spix y Martius bastarán para presentar el tono de las descripciones de la época:

"Los maxuruna (majurunas, majorunas, maxironas), constituyen una de las tribus más poderosas, más extendidas y más temibles del alto Solimões. No reconocen la supremacía española ni la portuguesa, y son peligrosos para los viajeros brasileños del Yavarí, así como para los españoles del Ucayali ... A su aspecto aterrador corresponde la crueldad de sus costumbres, pues no satisfechos con comer la carne del enemigo abatido, matan y comen a los propios viejos y enfermos de su tribu, sin excluir al padre o a los hijos gravemente enfermos antes que el enfermo adelgace ... En el Yavarí, son de hecho abundantes el cacao, la zarzaparrilla y las tortugas; pero a causa de las malignas enfermedades allí reinantes, y de la crueldad de sus habitantes, dicha región es evitada por los portugueses" (1981: 198; en portugués en el original)

La extensión del territorio controlado -si no efectivamente ocupado- por los Mayoruna en el siglo XIX resulta, entonces, impresionante, extendiéndose probablemente hacia el este, y por el sur prácticamente hasta el Yurúa, donde se encontraban sus aliados Culina, Huaraycus y Marahua (Marcoy 1867: 116). No debemos, sin embargo, imaginarlos acantonados en un aislamiento absoluto como resultado de la defensa vigorosa de su territorio.

Ya se ha mencionado la presencia tardía de los Mayoruna en la misiones. Otros vivían cerca de agentes foráneos laicos en el bosque o en aldeas. Melatti (1981: 17) cita cierto número de testimonios en apoyo de esto y Sagols (1902 [1874]: 364), quien reportó haberse encontrado con indígenas mayoruna, les concede el honor de caracterizarlos en su tipología evolucionista como "bárbaros" en vez de "salvajes", lo que da a entender que Marcoy (1866) fue más pintoresco que riguroso al considerarlos como conchas completamente cerradas en sí mismas.

Raimondi (en Paz Soldán 1877: 216) menciona a algunos Mayoruna que acudían a los pequeños poblados locales para procurar bienes occidentales, así como a otros que vivían en dichos poblados, especialmente en Cochiquinas,

Mehucayte y Perhuate, desde donde llevaban utensilios a las tierras del interior. Según Herndon (1853: 233) los indígenas del Yavarí (Marubo barbudos y desnudos, considerados un sub-grupo mayoruna) reinaban en la zona, siendo dueños no sólo del bosque sino hasta de ciertos poblados, tales como la antigua Cochiquinas, donde los habitantes no-indígenas tuvieron que reestablecerse río arriba en un lugar menos favorable por temor a los "salvajes", cediéndoles el antiguo emplazamiento del poblado.

A pesar de su indudable poderío militar, los Mayoruna del siglo pasado sufrieron también algunos reveses debido, entre otras cosas, a la agresividad de los pobladores indígenas del Ucayali. Comparados con otros grupos pano los Mayoruna no sufrieron sino muy esporádicamente los ataques de los Conibo: sobre 32 ataques registrados por DeBoer (1986) sólo dos los afectaron, uno en 1796 (Izaguirre 1922-29: VIII, 130-1, 250), el otro en 1865 (Larrabure i Correa 1905-9: II, 252). Sin embargo el número de incursiones que no han quedado registradas debió ser considerable. Aunque los Mayoruna estuvieron relativamente a salvo de los Conibo, éstos bien pudieron haber sido reemplazados en su papel de "Piratas del Ucayali" por los Setebo, cuyo punto de partida estaba geográficamente menos distante y quienes, según Izaguirre (1922-29: XII, 441; citando a Beltrán), "hacían continuas expediciones contra los Mayorunas, Remos, Capanahua, Amahuacas, Campas y Cashibos". Estos evidentemente replicaban dichos ataques, obteniendo ventaja más a menudo de lo que se cree, a pesar de las armas de fuego de los "piratas" (ibidem: 439) ⁽¹⁵⁾.

Entre 1850 y 1880 el frente se desplazó hacia el norte (Fejos 1943; Chau-meil 1981, 1985) cuando los Yagua meridionales intentaron expandirse territorialmente a expensas de los Mayoruna establecidos entre el río Amazonas y el Yavarí Mirim. Aliados temporalmente a los Ticuna, los Mayoruna pudieron finalmente rechazarlos, pero la era de su supremacía militar llegaba a su fin: a partir del boom cauchero los Mayoruna dejaron de controlar el Yavarí y no fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial que se sintieron de nuevo suficientemente fuertes como para atacar a los blancos.

El boom del caucho

Durante el último cuarto del siglo XIX los blancos invadieron masivamente la región, motivados por las fabulosas posibilidades de ganancia brindadas por el caucho, y con ello terminaron con la frustrante resistencia mayoruna. Uno de los métodos empleados fue el de armar a los Capanahua: "con el conflicto sangriento de una tribu contra otra quiso comprar la paz el patrón" (Izaguirre 1922-29: XII, 429).

Si bien los Mayoruna fueron menos cruelmente afectados por el boom cauchero que otros pueblos, éstos fueron igualmente víctimas del proceso, puesto que vivían -como lo señalan Vidal de la Blache & Gallois- en pleno corazón de la zona más intensivamente explotada:

"Nacida sobre la orilla izquierda del Maraón (Tigre, Morona, Pastaza) hacia 1881, la industria del caucho tuvo posteriormente como centro al Ucayali y al Yavarí. Hacia 1896, habiendo agotado la cuenca del Yavarí el tropel de caucheros pasó al Yurúa y al Purús. En 1904, durante la convención que estableció una administración mixta peruano-brasileña sobre una pequeña parte de la cuenca superior del Purús y del Yurúa, el jebe (*Castilloa elastica*) se hizo escaso y la migración de los caucheros hacia Madre de Dios, su última etapa, ya había comenzado" (1927: 127; en francés en el original).

Se ha podido estimar la población de caucheros en unas 5,000 personas, de las cuales sólo en el Itecuái se encontraban 1,500 (Georgette 1901: 132). Así, a fines de siglo los contactos entre los peruanos y los Mayoruna debieron haber sido intensos, aún después del abandono relativo del Yavarí, ya que para evitar el pago de aranceles (más elevados en el Brasil que en el Perú) muchos caucheros pasaron de la cuenca del Yavarí a la del Ucayali atravesando el corazón del territorio Mayoruna, de Seis-Soles (Nueva Estación) a la quebrada Lobo, el río Blanco y el Tapiche "uno de los afluentes del río Ucayali más frecuentados" (ibidem: 137).

Es fácil imaginar el punto al que llegaron el pillaje, las desgracias, la esclavización y las enfermedades como resultado de estos contactos, a menudo llevados a cabo por contingentes especializados que incluían hasta quinientos y seiscientos hombres. Courboin (1901: 99 y sgtes.) describe algunas de estas incursiones y relata en particular la historia de una mujer capturada en el Itacoái, quien varios años después logró regresar a su tribu. Vale la pena anotar que este episodio se parece sorprendentemente a una

anécdota similar (acaso idéntica) que cuentan todavía los Matís y que retendremos como símbolo de esta época, más exhaustivamente tratada por Romanoff (1984).

Período de las incursiones

A principios del siglo XX los indígenas de la cuenca del Yavarí se beneficiaron nuevamente de un período de aislamiento relativo. Aunque ciertamente se produjeron algunos conflictos, en particular con cazadores de pieles en el Perú y con shiringeros en el Brasil, dado que la presión occidental se había debilitado, se hizo nuevamente posible para los Mayoruna rechazar el contacto. Hacia 1920, por ejemplo, un grupo de Matsés, originario del río Gálvez pudo aislarse en el área del río Lobo -ubicada a unos 250 kilómetros de distancia- tras tres meses de viaje. Sus miembros se mantuvieron por cerca de cuarenta años sin tropezar con los blancos (Melatti 1981: 70-71).

Si los Matsés intentaron evitar los conflictos con los blancos, no por ello pudieron evitar sucumbir a las agresiones microbianas y físicas que 'fagocitaron' a las poblaciones vecinas. Más aún, el hecho de haber intentado evitar los conflictos con los blancos no significa que hayan sido pacifistas, como bien lo demuestra Romanoff (1984: 44), argumentando que al momento de su estudio casi la mitad de la población tenía por lo menos un pariente 'cautivo'. Las víctimas de las incursiones matsés fueron principalmente, como ya se ha visto, otros grupos mayoruna, pero los Marubo del Curuça también figuraban entre sus rivales (Melatti y Montagner-Melatti 1975: 16-17), así como los Remo y otros grupos ubicados entre el Ucayali y el Ituí.

La belicosidad característica de este período tuvo en última instancia tres efectos principales. Primero, permitió la supervivencia física de los Matsés, aunque ésta fuera a expensas de la supervivencia de varios de sus vecinos. En segundo lugar, acrecentó su reputación de ferocidad, llegando a repercutir incluso en la literatura popular francesa (Vernes 1963) y norteamericana (Matthiessen 1965). Finalmente, contribuyó a modificar notablemente la cultura matsés, tal como lo señala Romanoff (1984: 19 y 26), quien enumera ciertos rasgos antiguos desaparecidos, (cerbatanas, adornos, tipo de habitación), los cuales -debe señalarse- han sido conservados por los Matís.

A partir de la mitad de la década de 1960, al haberse creado -por así decirlo- un vacío étnico alrededor de ellos, los Matsés comenzaron a raptar con cada vez mayor frecuencia a mujeres mestizas. La necesidad de establecer contacto regular comenzó a hacerse sentir y los proyectos de construcción de carreteras y de prospección petrolera hicieron de la dominación de su territorio, si no de la mano de obra matsés, una apuesta económica determinante.

En el Brasil también fueron los proyectos de construcción de carreteras (en el caso de los Matís) y de prospección geodésica (en el caso de los Korubo) los que desataron este proceso de 'atracción'. Con ello se dio inicio a la era de la 'pacificación'. En el Perú esta tarea fue llevada a cabo por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes en 1969 emprendieron la 'pacificación' de los Matsés. Del otro lado de la frontera, diez años más tarde la Fundación Nacional del Indio contactó a los Matís y todavía intenta lograrlo con los Korubo. Los resultados, como se verá en la última sección, son plenamente equiparables ⁽¹⁶⁾.

APROPIACION DEL MEDIO AMBIENTE Y SUS RECURSOS

Las etnias que, como los antiguos Mayoruna, defendieron sus tierras indómitamente y por largo tiempo de las invasiones externas han obtenido a cambio, las más de las veces, una reputación de ser cazadores-recolectores sanguinarios, primitivos e inestables, y de dedicar la mayor parte de su tiempo a obtener del bosque una magra alimentación. Por ello es útil recordar la siguiente evidencia: los Mayoruna se muestran extremadamente apegados a sus sitios de ocupación presentes y antiguos, y desde hace siglos logran una alimentación sana y equilibrada gracias a una práctica combinada de caza y agricultura.

La evidencia de la antigüedad de la combinación de estos dos componentes del modo de administrar su medioambiente resulta claramente del hecho de que esta complementariedad no es sólo nutricional -lo cual es trivial- sino también ritual. Si bien las actividades de caza son una de las preocupaciones concretas y sobrenaturales esenciales para los Mayoruna, la dimensión agrícola de su praxis también constituye un reservorio metafórico del cual se toma lo esencial de los temas que estructuran sus ritos. Una buena

parte de éstos no son, por lo demás, sino glosas de la complementariedad (entre mitades, los sexos y sus actividades respectivas). Para los Mayoruna, la asociación altamente codificada que existe entre los diferentes tipos de carne de monte y de vegetales parece ser indispensable para el desarrollo de las comidas tanto cotidianas como ceremoniales.

Naturalmente, la apropiación del medio ambiente no se limita a las actividades productivas propiamente dichas. Los Matis, por ejemplo, van a buscar lianas de *tachik*⁽¹⁷⁾ o veneno para cazar (*pësho*, "curare") a varios días de distancia de sus lugares de residencia, así como los Matsés, según Kneeland (1979:99), van ocasionalmente muy lejos para obtener las cañas para sus flechas (*tawa*). Sin duda alguna, antiguamente también debieron desplazarse largas distancias hacia el oeste para obtener hachas de piedra; y hasta muy recientemente, los utensilios de metal sólo podían ser conseguidos acercándose a los lugares ocupados por los blancos. Por puntual que sea esta ocupación, estos sitios no dejan de integrar el espacio ocupado y utilizado por estos pueblos. Este es un aspecto sobre el que conviene insistir para definir (si no demarcar) los territorios indígenas.

Por estar cargada de emociones, más importante aún nos parece la apropiación simbólica del medio y particularmente el apego a los lugares de los muertos característico del *ethos* Mayoruna. Contrariamente a lo que se constata frecuentemente entre los pueblos amazónicos, la 'amnesia genealógica' no aparece acompañada aquí de un abandono definitivo de los lugares antiguos de ocupación. Por cierto, tras un deceso la casa comunal es quemada y abandonada, pero sólo por un tiempo. Más adelante se regresa a ésta cada invierno (estación de las lluvias) para consumir los frutos de las palmeras de pijuayo (*Bactris sp.*) que se encuentran en las purmas y reanudar los lazos con los 'ancestros' que las sembraron en el pasado. Volveremos a los correlatos rituales de esta práctica más adelante; por el momento nos concentraremos en la descripción de las modalidades prácticas de la explotación del medioambiente.

Agricultura

Las chacras principales se encuentran en la periferia de las viviendas, en terrenos de altura. Unas cuantas chacras secundarias, de menor tamaño, se encuentran diseminadas por varios puntos estratégicos para facilitar los

desplazamientos ocasionales por el bosque. Esta red de chacras, distribuidas por el conjunto del territorio, facilita los desplazamientos (de expediciones de caza, por ejemplo) y eventualmente puede servir de refugio en caso de ser objeto de ataques.

Las chacras principales producen los cultivos de uso cotidiano durante el período en que un grupo local vive en un determinado sitio. La explotación de una parcela continúa después del abandono de la casa a la que estaba asociada. Ciertas plantas -sobre todo el ñame y el pijuayo- parecen estar específicamente destinadas a una cosecha posterior al abandono del sitio como residencia principal.

En el Cuadro 2 se proporciona la lista de los principales cultivos producidos por los Mayoruna. Del mismo se desprende que la mayoría de los carbohidratos proviene de los plátanos y de la yuca dulce. El pijuayo completa la dieta en la época de lluvias, y el maíz -siendo su consumo menor que entre los Amahuaca por ejemplo (ver Carneiro 1979)- es esencial por lo menos en términos de su rol ritual.

Se ha optado por presentar el ejemplo de los Matsés en lugar del de los Matis debido a que el sistema agrícola de estos últimos se ha empobrecido considerablemente; este grupo ha perdido regularmente sus cultígenos a medida que ha ido perdiendo a sus miembros, y en particular a sus especialistas rituales.

La importancia del pijuayo (inexistente más al sur) compensa de alguna manera la ausencia de castañas y acerca más a los Mayoruna a sus vecinos septentrionales (Yagua, Huitoto) que al resto de su familia lingüística. Cabe destacar, asimismo, la ausencia de melones y maní, cultivos que ocupan un importante lugar en la alimentación de los pano del Yurúa y del Purús. Esto se explica en gran medida por el intenso apego que tienen los Mayoruna por la tierra firme -los terrenos de altura- mientras que el melón y el maní son normalmente cultivados en las playas arenosas de los ríos. Cabe señalar, sin embargo, que los Barbudos descritos por Figueroa (1986: 215) "daban [al Padre que los visitaba] algún maní".

Al igual que los Matis, los Matsés distinguen tres tipos básicos de suelos cultivables, designados por su color, pero asociados a indicadores de cobertura vegetal, particularmente palmas. Se trata de los suelos *ushu* ("blanco"), *piu* ("rojo") y *chëshhë* ("negro"), presentados en orden de fertilidad ascendente. Esta tipología deriva evidentemente de constataciones empíri-

cas: los suelos arenosos (blancos) son en efecto menos ricos que los arcillosos (rojos), los cuales a su vez son más pobres en materia orgánica que los negros. Esta secuencia de colores, por lo demás, tiene importancia conceptual y simbólica en la medida que entre los Mayoruna el blanco connota inmadurez, el rojo los estados transitorios y el negro la sabiduría inveterada.

Como en toda agricultura de rozo y quema, el trabajo se distribuye en cuatro etapas principales: la limpieza, realizada colectivamente con machete por parte de los hombres; la tumba propiamente dicha, en el curso de la cual los grandes árboles son abatidos al final para que arrastren en su caída a los más pequeños; la quema, realizada después de dejar secar el rozo por un lapso más o menos largo; y la siembra, fase en la cual las mujeres hacen su aparición.

Cada parcela familiar es sembrada por sus miembros, y aunque la distribución sexual de las tareas no sea absolutamente estricta, son más bien los hombres quienes siembran los cultivos *bata* ('dulces'), tales como el plátano, y la papaya. Esta complementariedad se traduce para los Matis en la afirmación deliciosamente estructuralista de que idealmente el plátano debe ser sembrado bajo la lluvia por una mujer, mientras que la yuca debe de ser sembrada por un hombre a pleno sol (empíricamente se sabe que los plátanos se adaptan bien a los suelos húmedos). La mayoría de las plantas mágico-medicinales, rituales, o de uso técnico, son sembradas por sus futuros usuarios. El algodón, hilado por las mujeres y que se destina al amarre de las flechas, es cultivado principalmente por las mujeres menopaúsicas, probablemente en razón del estatus 'andrógino' que comparten con la planta.

El pijuayo y el maíz, en virtud de su excepcional simbología, se distinguen de los demás cultivos por ser sembrados únicamente con fines rituales⁽¹⁸⁾. Estructuralmente estas dos plantas se oponen, estando asociadas en el campo ceremonial, la primera a los ancestros, y la segunda a los futuros iniciados (ver Erikson 1987a; 1991d). Su designación en matsés indica claramente esta complementariedad, puesto que el pijuayo es llamado *titado* (literalmente "madre venerable"), mientras que el nombre del maíz, *piakbo*, también significa "sobrino uterino", categoría de parientes que corresponde precisamente a aquella cuyas tías maternas aseguran simbólicamente el crecimiento en los diversos rituales, tal como es el caso del ritual de iniciación. ¿Cómo asombrarse entonces de que el cultivo del pijuayo y del maíz se opongan también de manera radical? En un caso es un adolescente

Cuadro 2 Inventario de especies cultivadas por los Matsés

Plantas alimenticias básicas:

yuca	(<i>Manihot esculenta</i>) = 5 variedades
plátano	(<i>Musa sp.</i>) = 9 variedades
maíz	(<i>Zea mays</i>) = 3 variedades
pijuayo	(<i>Bactris sp.</i>) = 3 variedades

Plantas alimenticias complementarias:

papaya	(<i>Carica papaya</i>) = 2 variedades
piña	(<i>Ananas comosus</i>)
caña de azúcar	(<i>Saccharum officinarum</i>)
sachapapa	(<i>Dioscorea trifida</i>) = 3 variedades
daledale	(<i>Calathea alleuia?</i>)
camote	(<i>Ipomea batatas</i>) = 4 variedades
raíces (diversas, no identificadas):	(<i>mapichocquit, siante tapun, bëbiucud, camis</i>) = 3 variedades

Plantas importantes en la cultura material:

algodón	(<i>Gossypium sp.</i>)
achiote	(<i>Bixa orellana</i>)
huingo	
isano	(<i>Gynerim sagittatum</i>)
no identificadas	(para la preparación de ornamentos <i>mocodi, tsatsi</i>)

Venenos para pesca:

barbasco	(<i>Lonchocarpus sp.</i>)
huaca	(<i>Cladadium sp.</i>)

Plantas mágico-medicinales:

tabaco	(<i>Nicotiana tabacum</i>)
ishanga	(<i>Myriocarpa desinflora</i>)
ají	(<i>Capsicum sp.</i>)

Plantas adoptadas recientemente:

guayaba	(<i>Psidium guayaba</i>)
limón	(<i>Citrus sp.</i>)
naranja	(<i>Citrus sp.</i>)
toronja	(<i>Citrus sp.</i>)
guaba	(<i>Inga sp.</i>)
mango	(<i>Mangifera indica</i>)
cacao	(<i>Theobroma cacao</i>)
zapallo	(<i>Cucurbita sp.</i>)
arroz	(<i>Oryza sativa</i>)
chiclayo	(<i>Phaseolus lunatus</i>)
gengibre	(<i>Zingiber officinale</i>)
kudzú	(<i>Pueraria sp.</i>)

muy joven quien realiza el trabajo en representación de la comunidad; en el otro, por el contrario, es el conjunto de todos los hombres -guiado por el jefe- quien siembra el maíz de una manera que prefigura las ceremonias realizadas después de la cosecha en provecho de los adolescentes (ver más adelante).

Los mapas elaborados por L. Calixto (1986) permiten seguir los desplazamientos de un grupo local y ubicar los sitios agrícolas sucesivamente ocupados por éste. Informaciones tomadas por S. Cavuscens (com. personal) del lado brasileño también permiten identificar una tendencia hacia la rotación de las chacras a largo plazo y al interior de un vasto territorio. Las purmas o barbechos resultantes, aunque indispensables para la preservación de los suelos en el medio tropical, parecen estar esencialmente destinadas a favorecer la regeneración de la fauna en las áreas temporalmente abandonadas.

La caza

Eje esencial de la vida masculina, la caza sigue siendo la principal actividad de los hombres, a la que dedican la mayor parte de su tiempo y de donde derivan mayormente su prestigio. Sin embargo, la participación regular y activa de las mujeres constituye uno de los puntos más notables de la práctica cinegética mayoruna (Romanoff 1983). Es cierto que las mujeres no tienen en la caza sino una función técnica de apoyo: aunque pueden ocasionalmente cazar sirviéndose de armas, sus tareas 'oficiales' se limitan esencialmente a otear la caza y a acarrear las presas. Sin embargo, en términos simbólicos su participación es crucial, como lo atestiguan las diversas prohibiciones a las que se someten para favorecer el éxito de los cazadores. En efecto, cuando los hombres matís persiguen huanganas, las mujeres se abstienen, por ejemplo, de bañarse para evitar que las huellas se confundan; y cuando cazan con cerbatana, evitan comer ciertos alimentos considerados como antídotos del curare. De esta manera, la participación simbólica de las mujeres en la caza no puede ser negada y el hecho mismo de que ellas sean apartadas durante su menstruación demuestra *a contrario* que son susceptibles de ejercer una influencia 'mística' sobre las actividades de caza. Finalmente, las mujeres están exclusivamente a cargo de la tarea de degollar a las tortugas que se traen vivas de una expedición de caza (Kneeland 1979: 78).

Para obtener carne de monte los Mayoruna disponían tradicionalmente de lanzas, cerbatanas y trampas, así como de sustancias mágicas ⁽¹⁹⁾, que la lógica indígena nos obliga a ubicar entre las técnicas de caza. El arco parece haber sido introducido recientemente y si bien entre los Matis coexiste con la cerbatana, se dice que entre los Matsés -quienes afirman haber aprendido su uso de los Marubo- la habría reemplazado. Esta sustitución, según los informantes de Calixto, sería resultado de un accidente ocurrido tiempo atrás a un Mayoruna con uno de sus propios virotos. La explicación no convence en términos técnicos, por lo menos porque la manipulación del arco presenta ciertamente un riesgo objetivo mayor que el de la cerbatana (Carneiro 1970: nota 5). En cambio, esta evolución tecnológica se explica bastante bien si se toma en consideración, de un lado, las ventajas tácticas que ofrece el arco a una sociedad beligerante, y de otro, el contraste entre el peligro místico que representa para los indígenas la utilización de la cerbatana, y lo inocuo, en términos sobrenaturales, del arco (ver Erikson 1991b).

El uso de la escopeta tiende a generalizarse en la actualidad entre los Matsés y va ganando terreno entre los Matis. Por su parte, hasta donde se sabe, los Korubo utilizan exclusivamente macanas, cerbatanas y lanzas, de manera que su arsenal se asemeja al de los Mayoruna tal como se los ha descrito en los siglos precedentes (ver Amich 1988 [1854]: 298). Según los Matis, la ausencia de arco entre los Korubo les confiere antes que nada una desventaja de orden militar.

Los perros también pueden ser considerados instrumentos de caza y rinden a los cazadores grandes servicios. Con el uso de perros, el volumen de tapires o sachavacas que obtienen los Matis se ha duplicado, al decir de los propios indígenas (ver Erikson 1988a). En cambio, entre los Matsés la caza de sachavacas se hace exclusivamente con trampas y exige precauciones rituales que implican la suspensión de toda otra forma de cacería mientras la trampa está colocada. El responsable de la operación debe observar restricciones -en particular una purificación previa- aún más estrictas que los demás miembros de la comunidad, lo cual explica sin duda el que sean los cautivos y la gente de edad quienes frecuentemente estén especializados en esta tarea.

El peligro sobrenatural representado por la sachavaca es tal a los ojos de los Mayoruna que se rehúsan a domesticarla. La mayor parte de las otras especies comestibles, en cambio, son eventualmente criadas en el poblado (ver Erikson 1988b). Entre los Matis los pecaríes o sajinos criados de esta

manera pueden ser sacrificados y comidos en el curso de un ritual; uno de estos rituales fue filmado y descrito sucintamente por Leigheb (1988). En estas ocasiones los hombres más viejos azotan al resto de habitantes de la comunidad a fin de evitar la pereza y la mala suerte en la caza.

Al igual que otros pueblos pano -como, por ejemplo, los Marubo- los Mayoruna conservan las mandíbulas inferiores de sus piezas de caza para adornar las paredes de sus casas; en el caso de los Matsés, cabe destacar que aquellas que fueron obtenidas mediante el uso de perros son colocadas separadamente de aquellas obtenidas sólo mediante la agencia humana⁽²⁰⁾. Constatando que los indígenas utilizan a veces estos trofeos como ayudas-memoria en ocasiones en que se discute sobre cacerías pasadas, Romanoff (1976) les atribuye una función esencialmente pragmática. Si bien esta hipótesis resulta atractiva, la misma no considera el hecho de que las mandíbulas conmemoran la comensalía asociada a un lugar (una casa) y no la predación asociada a un área (un territorio de caza). Este hecho disminuye considerablemente el potencial 'estadístico' de los trofeos, puesto que implica que se guardan las mandíbulas de los animales consumidos en una casa aún si éstos han sido traídos de muy lejos, mientras que por el contrario se desechan las mandíbulas de los animales cazados en las cercanías con ocasión de la reconstrucción de una determinada casa en el mismo sitio -por ejemplo, tras un incendio, o a efectos de agrandarla. Para una interpretación más simbólica de prácticas similares entre los Marubo véase Melatti (1984: 167).

La gama de especies cazadas por los Mayoruna es muy amplia. Una de las presas favoritas es el pajuil (*Crax sp.*), el cual también tiene un importante papel simbólico. Sin embargo, en términos cuantitativos el pecarí o huangana tiene una importancia superior (a pesar de la notable falta de estos animales en el territorio Matsés; Romanoff 1984: 17) así como los monos, sobre todo entre los Matís, quienes al disponer de cerbatanas privilegian la caza de animales arborícolas⁽²¹⁾. La carachupa y el perezoso constituyen piezas especiales en la medida en que sólo son cazadas con ocasión de ciertas ceremonias. Romanoff (1976; 1984) concluye que una de las funciones del ritual matsés sería el permitir una mejor administración de los recursos de fauna, lo cual, sin ser absurdo, pasa por alto los atributos simbólicos reservados a los animales desdentados por parte de la sociedad mayoruna.

Además de la carne, la caza permite obtener materias primas para diversos propósitos. Así, por ejemplo, los huesos de pecarí sirven para

fabricar agujas, mientras que las excrescencias cartilaginosas de la garganta del mono coto sirven como estuches para cuentas de las mujeres. Se caza también un buen número de animales que rara vez o nunca se comen: roedores (añuje, majaz y sobre todo ronsoco), cuyos dientes son utilizados para fabricar las miras de las cerbatanas y los afiladores; pequeños monos, cuyos dientes se montan en collares muy apreciados; guacamayos, cuyas plumas son utilizadas en ciertos rituales; y osos hormigueros por su pelaje, al que se atribuye cualidades mágicas para la guerra. De otro lado, las crías de las especies cazadas para comer son frecuentemente domesticadas -en particular el perezoso, el cual según Romanoff es la "mascota favorita" de los Matsés (1984)- a excepción del tapir, excluido por razones sobrenaturales. En efecto, dado que los Mayoruna prohíben la familiarización con el tapir éstos no practican el tipo de ritual descrito por Frank (1987), pero se notará que los Matís matan a veces una huangana domesticada con el fin de consumirla, camuflando dicha operación típicamente pano pero poco amazónica (ver Erikson 1987b) como un ritual masoquista de flagelación destinado a propiciar la caza.

Tradicionalmente el pescado, junto con los huevos de tortuga, eran los principales alimentos de la época seca. Se pescaba casi exclusivamente con barbasco. Su importancia en la dieta mayoruna se ha incrementado a medida que se han establecido a orillas de los grandes ríos, lugares de los que solían huir debido a su desconfianza respecto de los blancos. Los misioneros del ILV promueven también el consumo de pescado, y para ello han desarrollado un proyecto de piscicultura, cuyos resultados parecen por el momento inciertos.

Como consecuencia de la progresiva sedentarización de los Matís y de los Matsés, ambos tienden cada vez más a cazar en zonas alejadas de las viviendas principales, en cuyas inmediaciones los animales se tornan escasos. En esos casos, los cazadores y sus familias se instalan -a veces durante varias semanas- en refugios provisionales para aprovisionarse de carne ahumada. Desde hace algunos años se han intensificado las expediciones de caza a zonas distantes, pero a pesar de ello las mismas siguen siendo actividades tradicionales, las cuales entre los Matís dan lugar a ritos específicos y a las que se hace referencia en la mitología.

Además de las ventajas económicas y ecológicas de esta forma de gestión del territorio, las expediciones de caza presentan también ventajas desde el punto de vista psicológico y socio-político. En efecto, al permitir, por

un lado, romper la monotonía de la vida en comunidad, y por otro, distanciarse de los adversarios durante el tiempo necesario para que las pasiones se aquieten, estas expediciones sirven de válvula de escape y por ello son muy apreciadas. Sin embargo, y a pesar de ello, la principal unidad de consumo y solidaridad entre todos los Mayoruna sigue siendo aquella constituida por la totalidad de los residentes de una maloca.

Vivienda

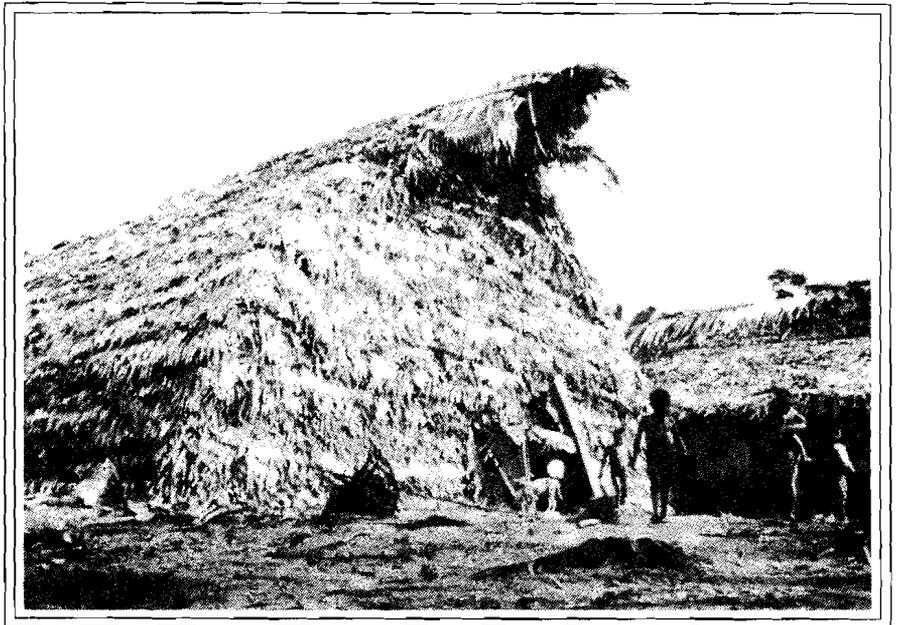
Aunque cada vez es más frecuente la construcción de casas sobre pilotes al estilo mestizo regional, los Mayoruna aún construyen los *shobo* (o *shubu*) malocas o casas comunales tradicionales; éstas son diferentes de otros tipos de malocas existentes en la región, por cuanto se caracterizan por tener una planta rectangular y techo de hojas tejidas. Esto confiere al exterior de las malocas una apariencia más 'peluda', que contrasta con el aspecto liso de otras casas comunales amazónicas (ver foto). Según Romanoff (1984: 26), esta práctica sería reciente entre los Matsés, pero parece ser proto-mayoruna, puesto que se encuentra tanto entre los Matis como entre los Korubo. La hoja utilizada para el tejido del techo es la del babasu (*Orbiguya sp.*, en matis *chikon* o *anon poro*). Las actuales casas comunales matsés difieren ligeramente del tipo común entre los Korubo (Cavuscens y Neves 1986: 56) y los Matis, pero las descripciones (Kneeland 1970-73: 9-13) y las fotografías de malocas matsés antiguas (ILV 1946-74) muestran a las claras la similitud con el modelo original.

Las malocas del oriente peruano y del oeste brasileño figuran entre las más grandes de la Amazonía (HSAI: IV, 669). A propósito de una maloca aguano del siglo XVII Figueroa (1986: 221) afirma: "dice vno de los que fueron es mayor que la iglesia de Borja". Más recientemente -y por lo tanto bastante después del primer choque epidemiológico- Courboin (1901: 106) afirma que algunas malocas de la región del Yurúa albergaban a más de cuatrocientos habitantes. Se comprende así por qué la construcción de su estructura representa una de las actividades más valorizadas por los Mayoruna contemporáneos, aún si hoy en día sus malocas no albergan a más de cien personas.

Sistemáticamente situadas en lo alto de las colinas, las malocas mayoruna siempre poseen por lo menos dos entradas, orientadas en relación a la

dirección de los cursos de agua, más que en función de los puntos cardinales. Así como el agua corre desde arriba (*deshami*) hacia abajo (*taemi*), la casa tiene un *deshan* ("nariz") y un *tsitsu* ("trasero"), entre otras partes metafóricamente antropomorfizadas: así, la casa tiene un "cuerpo", "costillas", etc..

La parte más prestigiosa de la maloca se sitúa "hacia arriba" (en la "verdadera nariz") y a la derecha; cabe destacar, por otra parte, que es siempre el mayor de los miembros de una fratría quien allí se instala, mientras que sus hermanos menores ocupan los compartimientos situados "hacia abajo" en orden decreciente de edad. Inversamente, la parte menos noble se encuentra hacia abajo y a la izquierda, y es allí donde se instalan las viudas *matís*, y donde se encuentra el *shashu*, mortero de maíz, instrumento emblemático de la femineidad. Suponemos que cuando todavía existían los tambores (*deno*) éstos estaban ubicados en el lado opuesto (arriba a la derecha), ya que éstos se encuentran estructuralmente en posición simétricamente inversa al mortero, como bien lo han demostrado Melatti y Montagner-Melatti (1986: 50-51).



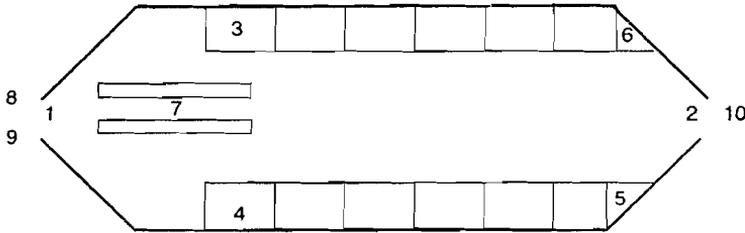
Maloca *matís*
Foto: Stephen Flores

En todas las casas matis que hemos podido observar, el fundador y sus hermanos ocupan el lado derecho -mirando desde la parte de "arriba"- mientras que sus yernos y sus primos cruzados se instalan al frente. Sintetizando la descripción que se hace a continuación y el plano ideal de una antigua maloca matsés (ver Figura 2) -en el que la puerta de los hombres se sitúa "arriba"-se puede afirmar que el espacio habitado por los Mayoruna está dividido por dos ejes imaginarios que oponen, en primer lugar, una mitad de arriba -masculina y primogénita- a una mitad de abajo -femenina y de los hermanos menores-; y en segundo lugar, una mitad derecha -que connota la jefatura y la consanguineidad- a una mitad izquierda -que remite al shamanismo y a la afinidad. La similitud con la información presentada por Melatti y Montagner-Melatti (1986) permite suponer que este esquema rige igualmente la organización de las casas comunales marubo.

Más que un simple refugio, el *shobo* representa el centro del universo socializado, verdadera expresión de la solidaridad y la unidad del grupo residencial (de los *mananuc matsés*, expresión mencionada anteriormente y que en este contexto adquiere todo su sentido). Entre los Matis, el centro del centro (el lugar del *nantan*) está destinado a recibir la vasija de chicha de maíz, alrededor de la cual se baila en ocasión de ceremonias, y en torno a la cual los hombres se instalan cada mañana y cada tarde en sus bancos individuales formando un círculo (ver Figura 3). Cuando el poblado se dispersa temporalmente -en ocasión de expediciones de caza, por ejemplo- la explosión del 'círculo social' es señalada por la disposición de los bancos contra las paredes de la maloca, como si al ubicarlos en la periferia se buscara implicar en el movimiento general a los asientos, los cuales constituyen prolongaciones metonímicas de sus propietarios.

Cuando muere uno de sus constructores, el *shobo* debe ser quemado. Esta regla traduce mucho más que un temor a los espíritus o al contagio, por cuanto no se actúa de la misma manera en aquellos casos en que el muerto, si bien habitante de la maloca, no es a la vez un miembro fundador de la misma. Aunque se trata de una casa comunal, la maloca no pertenece a todos de la misma manera, ya que se distinguen diferentes categorías de ocupantes, descritas por Romanoff (1984: 135) como: "los que conocen una casa", "los que conocen los postes más pequeños", "los que cortan hojas para techar", "los que descansan en un compartimiento", "los que llegaron después". Esta jerarquización deja ver claramente que a la vez que un grupo de parientes un *shobo* representa la encarnación de una entidad política. Para construir una maloca -que viene a ser como fundar un poblado- es necesario movilizar

Figura 2
Maloca matsés tradicional



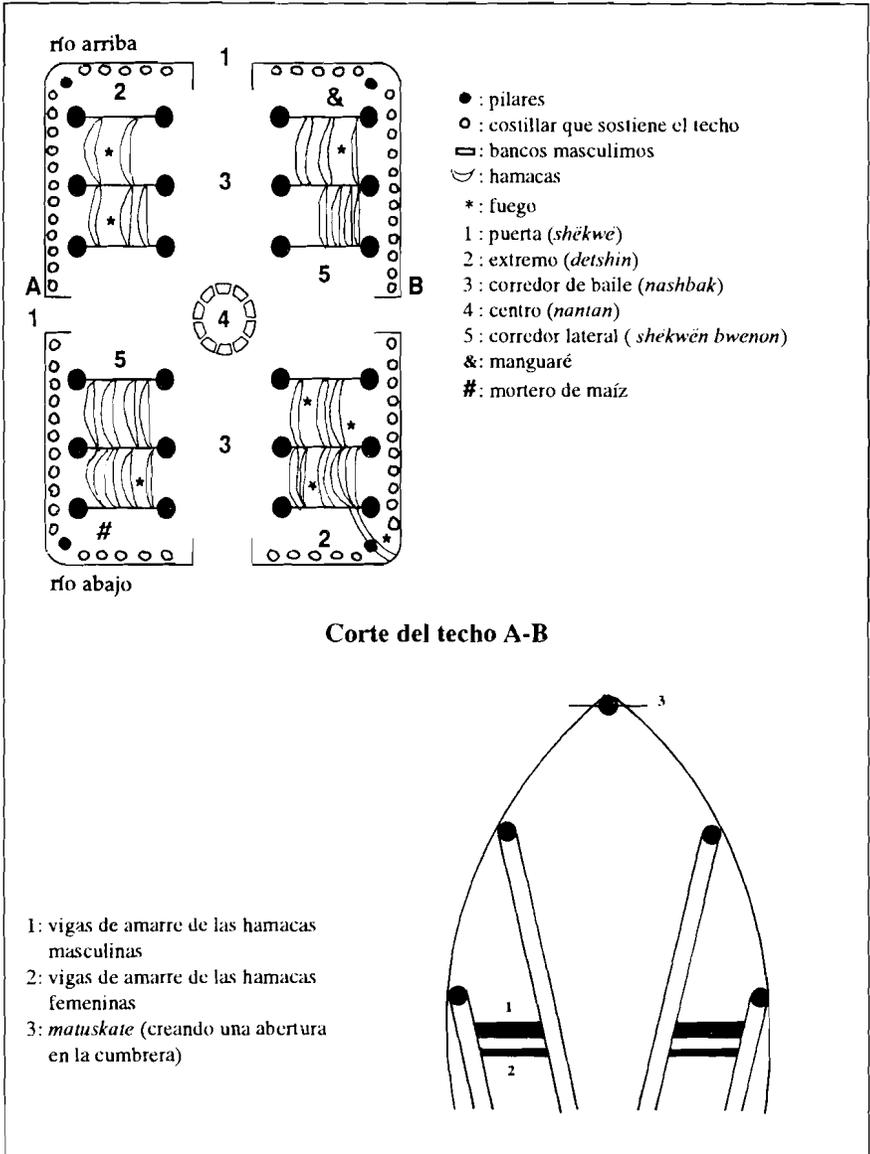
- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1. puerta principal | 6. compartimiento de la comadrona |
| 2. puerta secundaria | 7. bancos masculinos |
| 3. compartimiento del jefe | 8. trocha hacia el puerto |
| 4. compartimiento del hermano del jefe | 9. trochas hacia el monte |
| 5. compartimiento del shamán | 10. trochas hacia las chacras |

Fuente: Melatti 1981: 73

a numerosos participantes, quienes al aceptar la tarea reconocen, al menos implícitamente, la autoridad del líder que dirige la obra. Mientras que en los hechos la construcción es resultado de una acción conjunta, idealmente ésta es presentada como producto del trabajo de una sola pareja⁽²²⁾: en este sentido, el edificio constituye el lugar privilegiado de lo político, siendo el único habilitado para sancionar -al concretizarla- una determinada autoridad⁽²³⁾.

Sin embargo, en términos de su composición social, la casa mayoruna no es como para otros pueblos pano un microcosmos social unido por un ideal de endogamia y autonomía. En contraste con su equivalente cashinahua, por ejemplo, el núcleo central del *shobo* mayoruna no se cristaliza en torno a dos cuñados, cuyos hijos e hijas deben casarse entre sí, sino en torno a grupos de hermanos varones cuyos hijos -después de un período de servicio por la novia- traerán a sus esposas desde otras malocas. Resueltamente abierta, este tipo de unidad presupone, entonces, la existencia de otras unidades similares, de modo tal que las migraciones y los desplazamientos

Figura 3
Shobo matís



de maloca con frecuencia conciernen a grupos de casas, más que a unidades aisladas.

Una de las particularidades de la composición sociológica de las malocas consiste en la práctica de "entregar" a los niños desde la más tierna edad a su tío materno, quien se encarga de su educación hasta el matrimonio. El caso de la entrega de niñas es evidentemente el más frecuente, y se reporta que si una niña no es reclamada por ningún tío materno corre el riesgo de infanticidio (Fields y Merrifield 1980: 4). Sin embargo, se puede observar de manera simétrica que el joven novio a menudo es asignado a vivir donde su tío materno, por lo que a pesar de una patrilocalidad teórica, el tío materno puede jugar un papel determinante en la socialización tanto de las niñas como de los niños varones.

Una de las principales funciones de este intercambio de niños es prepararlos para su papel de adultos y, en particular, evitar que se vuelvan perezosos, sin duda el peor vicio en la ética indígena. Para preparar a las muchachas para su papel de esposas y madres, el tío materno puede mantener con ellas relaciones sexuales 'propedeúicas' hasta que sus hijos - sus futuros esposos- lo releven. Veremos que esta costumbre predispone en cierto modo a la sociedad mayoruna al matrimonio oblicuo, si bien éste constituye una grave infracción de su norma matrimonial explícita.

MECANISMOS Y ESTRUCTURAS DE REPRODUCCION SOCIAL

Entre los pueblos pano interfluviales se presentan notables similitudes a nivel de la terminología de parentesco, las reglas de matrimonio e incluso la onomástica. No es de sorprender, entonces, que el sistema social mayoruna presente el perfil característico de su familia lingüística y que esencialmente sólo difiera en un punto importante: su régimen patrilocal y patrilineal es armónico, mientras que el de los otros grupos pano -igualmente patrilineales- son por el contrario matrilocales (Kensinger, n.d.). Esta patri-virilocalidad, que ciertamente traduce una influencia septentrional no-tupí, tiene consecuencias tanto más importantes aún, por cuanto la misma no es atenuada por un ideal endogámico a nivel de la maloca, equivalente por ejemplo al que se da entre los Cashinahua (Kensinger 1984). Es muy probable, tal como lo subraya Hornborg (1988: 164), que se trate de una

innovación reciente, ligada tal vez a la belicosidad mayoruna -aunque también se la encuentra entre los más bien pacíficos Matís. En todo caso la patri-virilocalidad no hace sino reforzar la cohesión de los grupos de hermanos, resolviendo así el clásico dilema de los guerreros matrilocales señalado por Murphy (1957).

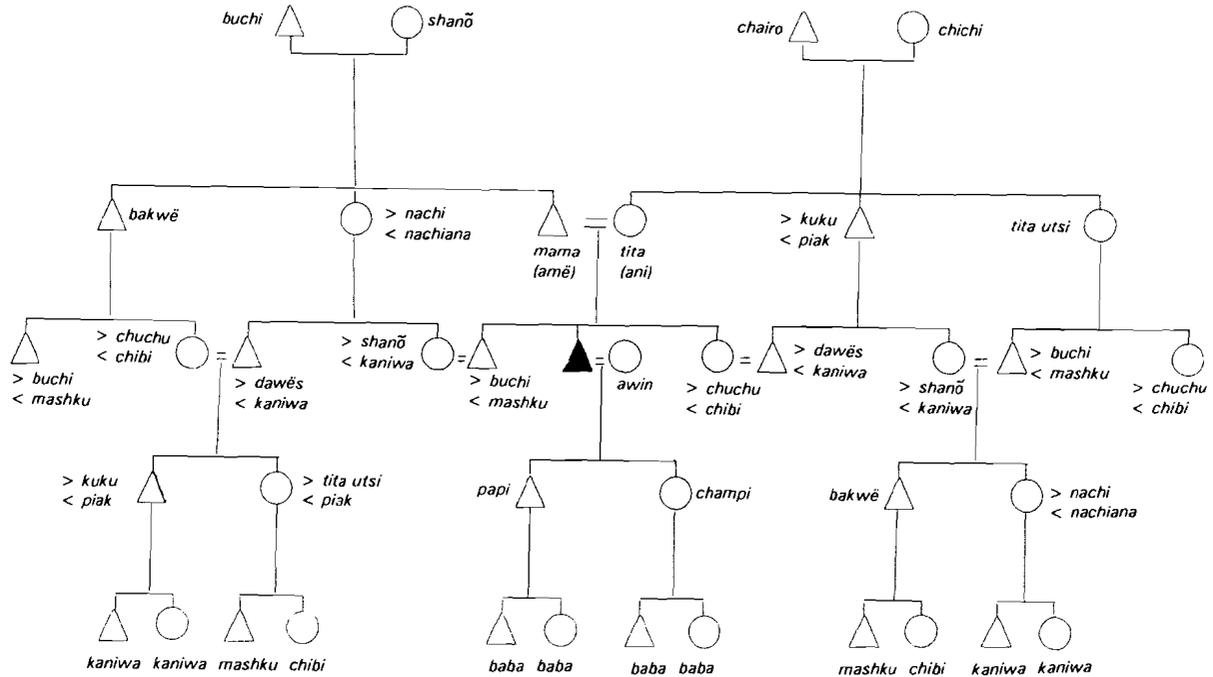
Como permiten apreciar los cuadros que se presentan a continuación, la terminología de parentesco de los pano septentrionales presenta ciertos rasgos amazónicos 'clásicos', en particular a nivel de los primos, donde el giro iroqués del vocabulario refleja bien la práctica de matrimonio bilateral entre primos cruzados. Sin embargo, a pesar de esto los sistemas mayoruna, así como los de otros representantes de su familia lingüística, se distinguen por una particularidad sorprendente: su apariencia *kariera* (ver más adelante).

Hemos optado por presentar la terminología *matís* en lugar de la *matsés*, por cuanto ésta evidencia mejor el aspecto *kariera* de la terminología mayoruna. Los símbolos > y < denotan respectivamente 'mayor' y 'menor'.

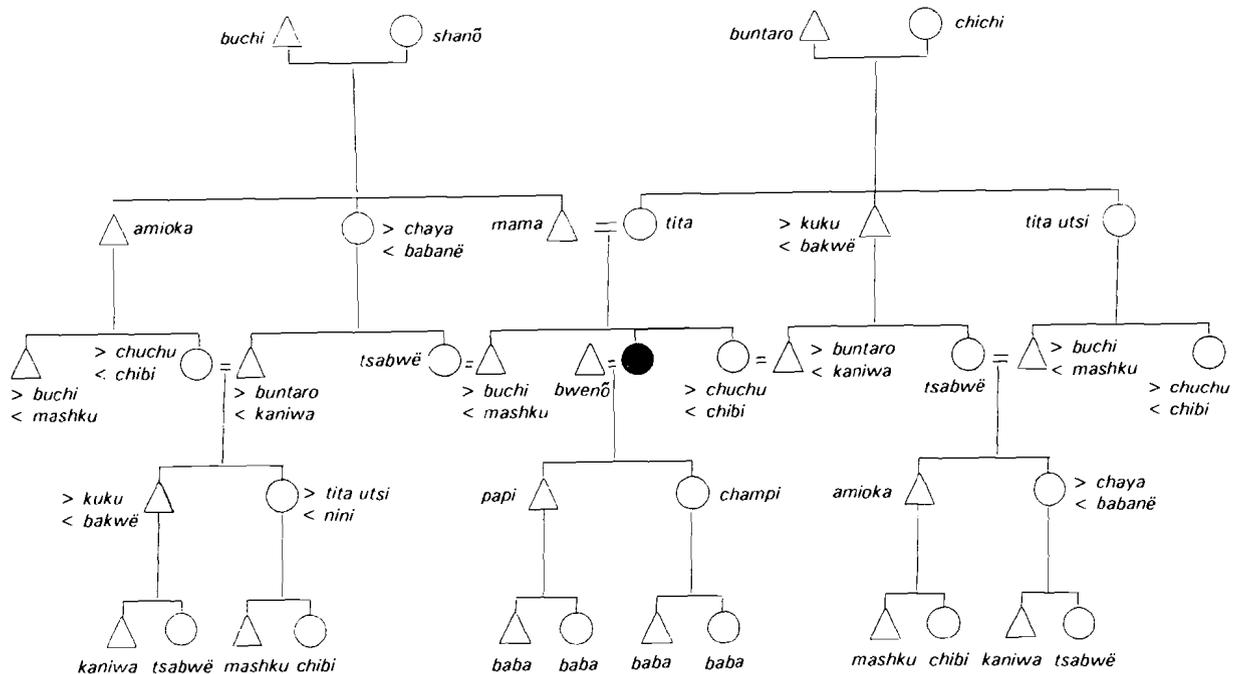
A diferencia de lo que se constata para otros pueblos pano, entre los Mayoruna no existe una terminología vocativa distinta de la que se emplea en el plano referencial, de modo que los términos aquí presentados cumplen ambas funciones. Sin embargo, cabe señalar que Fields y Merrifields (1980: 6) han reportado que entre los *Matsés* se abrevia los términos vocativos *tita*, *papa*, *cucu*, *chuchu* y *chichi* en *ta*, *pa*, *cu*, *chu* y *chi* al usarlos como términos de referencia.

Cabe señalar que en los Cuadros 3 y 4 sólo se presentan los términos clasificatorios, es decir los más generales, no incluyendo aquellos que se usan para los parientes muy próximos. En particular, en la generación +1 todos los hombres considerados como genitores de *Ego* son *mama* ("padre") y no *bakwë*. En la generación -1 los hijos verdaderos son *papi* y no *bakwë*, y las hijas verdaderas son *champi* en vez de *nachiana* (en el caso de que quien hable sea varón) y *nini* (en el caso de que quien hable sea mujer). Finalmente, en la generación -2 los nietos verdaderos y los nietos de los hermanos y hermanas clasificatorios cercanos -por lo menos mientras no son adultos- son *baba*, en vez de *mashku*, *kaniwa*, *tsabwë* o *chibi*.

Cuadro 3 Terminología de parentesco: Ego masculino



Cuadro 4 Terminología de parentesco: Ego femenino



La terminología matsés

Al ser comparada con la de los Matís, la terminología utilizada por los Matsés difiere en algunos aspectos menores. En la generación +2 los calificativos que distinguen entre hermanos mayores y hermanos menores (*ro* y *acho*) completan más sistemáticamente algunos términos, este es el caso de *buchiro* (PaPa, HnoPaPa, etc.) en vez de *buchi*, y *shanu acho* (MaPa, etc.) en vez de *shano*. Por lo demás, se observa una tendencia a dejar de lado el término *chairo* (PaMa) en favor de *buchiro*, lo cual indica claramente una tendencia a la 'dravidianización' del sistema social matsés.

En la generación +1 se observa el uso de *papa* (Pa) o *papa utsi* (HnoPa) en vez de los términos matsés *mama* y *bakwë*; y de *namia* (HnoPa, si la que habla es mujer) en vez de su equivalente matsés *amioka*; por último, los términos *kuku* (HnoMa, HjoHna) y *nachi* (HnaPa, HjaHno, si el que habla es varón) no tienen términos simétricos reservados para la posición de menor como en el caso matsés. En la generación de *Ego*, *tsidonquit* (hermano menor) coexiste con *mashku* y las primas cruzadas son todas *shanu* sin distinción de edad.

En la generación -1 los términos para hijos (*mado* y *champi*) tienen una distribución ligeramente diferente de la de sus homólogos matsés. De otro lado, en la generación -2 el uso de *baba* es quizá más sistemático que entre los Matís, debiéndose aún verificar este aspecto. En todo caso, contrariamente a lo que sugieren Fields y Merrifield (1980) -retomados por Hornborg (1988)- resulta inexacto considerar a toda la generación -2 como compuesta exclusivamente por *baba* (ver Romanoff 1984: 295-6).

Aparte de estas diferencias puntuales, se observa a nivel de las generalidades que el rendimiento terminológico de las diferencias de edad relativa parece bastante menor entre los Matsés que entre los Matís. Sin embargo, aún es posible distinguir a los hermanos/as menores gracias a diminutivos tales como *-mpi*, los cuales permiten especificar su edad relativa menor: así, por ejemplo, si es menor que *Ego* masculino, una hija de la hermana será también *titampi*, mientras que los Matís utilizarían el término específico *piak*. Por otra parte, se observa entre los Matsés el empleo sistemático de muchos más términos 'genéricos', sin equivalente en matsés, tales como *chai* (para cualquier primo cruzado, si el que habla es varón), *uënembo* (todas las hermanas, si la que habla es mujer), *dada* (hermano lejano, si el que habla es varón), *matses* (todos los hermanos de madre o hijos de la hermana), y *bo* (hermano de padre o hijo de hermanos lejanos, si el que habla es varón). La

terminología de las mujeres no revela nada similar, seguramente a causa de su menor participación en la política externa.

Un sistema *kariera*

La diferencia esencial entre los sistemas *dravidio* y *kariera* ha sido claramente expuesta por Dumont (1975). En los primeros, la alianza matrimonial -o afinidad diacrónica según la terminología del autor- se efectúa a partir del sujeto individual, mientras que en los segundos ésta es fundamentalmente colectiva, uniendo a las gentes en razón de su pertenencia a determinados grupos. Como correlato importante de esta distinción, la oposición consanguíneos/aliados no concierne sino a las tres generaciones medias en el caso del sistema *dravidio*, mientras que en el sistema *kariera* se extiende a toda la sociedad y a todas las generaciones.

La reproducción idéntica de las generaciones alternas, que caracteriza a los sistemas de parentesco *pano*, los ubica claramente del lado *kariera*. Los *Mayoruna* no constituyen una excepción a la regla, por cuanto su terminología permite que cada uno distribuya la totalidad del universo social en ocho categorías según los siguientes criterios: el sexo de *Alter*, la paridad o no de la generación, la afinidad o la consanguinidad. Por lo demás, la existencia de términos que denotan la distinción entre mayores y menores para la mayoría de las posiciones permite realizar en muchos casos una subdivisión complementaria según la edad relativa en referencia a *Ego*, lo que nos lleva a considerar dos conjuntos de unos 16 términos, presentados en el Cuadro 5. Sin embargo, la distinción de edad, aunque esencial para el uso cotidiano, no influye para nada sobre el contorno global del sistema, en el que todo sucede como si no existiesen sino ocho posiciones, tal como se verá más adelante.

El siguiente cuadro, que presenta las clases del sistema social *mayoruna*, pone en evidencia la simetría del mismo. Cualquiera sea el término con que *Ego* sea tratado, éste contesta siempre con el término 'asociado', es decir con el término recíproco ubicado en el compartimiento utilizado por el *Alter*, en caso de ser del mismo sexo que *Ego*; si es del sexo opuesto, *Ego* responde con un término del casillero del otro sexo tomado del compartimiento correspondiente a la misma mitad (consanguíneo o aliado) y a la misma serie generacional (par o impar).

Cuadro 5
Clases del sistema social mayoruna

Ego masculino

Consanguíneos	Aliados
♂ > <i>buchi</i> (0; +2) < <i>mashku</i> (0; -2)	♂ > <i>dawës</i> (0) <i>chayro</i> (+2) < <i>kaniwa</i> (0; -2)
♀ > <i>chuchu</i> (0) <i>chichi</i> (+2) < <i>chibi</i> (0; -2)	♀ > <i>shanon</i> (0; +2) < <i>kaniwa</i> (0; -2)
♂ > <i>bakwë</i> (+1; -1) < <i>bakwë</i> (+1; -1)	♂ > <i>kuku</i> (+1; -1) < <i>piak</i> (+1; -1)
♀ > <i>nachi</i> (+1; -1) < <i>nachiana</i> (+1; -1)	♀ > <i>tita</i> (+1; -1) < <i>piak</i> (-1) <i>tita</i> (+1)

Ego femenino

Consanguíneos	Aliados
♀ > <i>chuchu</i> (0) <i>chichi</i> (+2) < <i>chibi</i> (0; -2)	♀ > <i>tsabwë</i> (0) <i>shanon</i> (+2) < <i>tsabwë</i> (0; -2)
♂ > <i>buchi</i> (0; +2) > <i>mashku</i> (0; -2)	♂ > <i>buntaro</i> (0; +2) < <i>kaniwa</i> (0; -2)
♀ > <i>chaya</i> (+1; -1) < <i>babanë</i> (+1; -1)	♀ > <i>tita</i> (+1; -1) < <i>nini</i> (+1; -1)
♂ > <i>amioka</i> (+1; -1) < <i>amioka</i> (+1; -1)	♂ > <i>kuku</i> (+1; -1) < <i>bakwë</i> (+1; -1)

Los casilleros masculinos y femeninos pueden por lo tanto superponerse y no es de sorprenderse que más de la mitad de los términos sean comunes a las dos terminologías ⁽²⁴⁾, y que incluso algunos de ellos que difieren fonéticamente manifiesten de hecho un perfecto paralelismo. Es así que para la categoría del padre de *Ego* (él mismo designado por otro término) la similitud estructural proviene del hecho de que las distinciones de generación se borran tanto cuando es un varón quien habla con *bakwë*, como cuando una mujer habla con *amioka*.

Este ejemplo, que traduce por cierto la orientación patrilínea del sistema, ilumina un fenómeno más general: la no pertinencia -en el contexto pano- de la noción de generación. Lejos de ser absolutas, las diferencias generacionales se opacan siempre ante el criterio de edad relativa, el cual permite redefinir sistemáticamente las posiciones relativas, gracias a lo que uno podría llamar el principio del 'ascensor genealógico'.

Expliquémonos. No existe, por ejemplo, una generación de padres que se pueda oponer a la generación de hijos. Así, por ejemplo, los miembros de lo que los etnólogos llaman la generación +1 son agrupados con los de la generación -1 en caso de ser más jóvenes que *Ego*, mientras que inversamente los de la generación -1 son asociados a los de la generación +1 en caso de ser mayores que *Ego* ⁽²⁵⁾. Lo mismo sucede en el caso de las generaciones extremas. Aunque el caso es poco frecuente, se podría perfectamente imaginar, por ejemplo, la existencia de *buchi* (siendo -ro simplemente un sufijo aumentativo, *buchi* "hermano", y *buchiro* "abuelo paterno" estos términos pueden ser considerados como equivalentes) en la generación -2 y de *mashku* en la generación +2. Para que esto sucediera bastaría con que un pariente de la generación de los abuelos fuese más joven que *Ego* o que, por el contrario, un nieto clasificatorio fuese mayor que *Ego*.

La noción de generación entre los pueblos pano es, por lo tanto, totalmente ilusoria; sin ser totalmente negada por los indígenas, lo es en todo caso por su sistema de parentesco. Incluso los términos que parecen designar una posición genealógica particular en la generación +2 pueden, de hecho, ser considerados como sinónimos de aquellos que designan a la categoría a la que la teoría los vincula. Así, un *chayro* no es sino un *dawës* mayor que *Ego* (*chai* = primo cruzado en todas las lenguas pano, y -ro que significa simplemente mayor). El término *shanon* en la terminología femenina remite evidentemente a la de los hombres, en donde el término está dirigido a la misma persona que *tsabwë*. Finalmente, *chichi*, utilizado para designar a las abuelas maternas, contiene visiblemente la raíz *chi* ("herma-

na"). Es así como estas variantes, que por lo menos desde el punto de vista pragmático permiten aislar la generación de los abuelos (en particular para enfatizar las relaciones de ternura), no contradicen en absoluto los principios latentes *kariera*. A fin de cuentas, no existen sino dos generaciones para los pano: las pares y las impares, las cuales se reproducen en variantes cercanas y, teóricamente, al infinito ⁽²⁶⁾. Sus sistemas son pues definitivamente *kariera*.

Las bromas simétricas

Tal como sucede con la idea de generación, y por las mismas razones, el matiz expresado por la coexistencia de términos respectivamente reservados a una u otra posición relativa de edad es totalmente secundario con relación al sistema global. La simple existencia de términos 'genéricos' (presentados más arriba) ya permitía entrever cómo el conjunto de los *buchi* y los *mashku*, el de los *kuku* y los *piak*, e incluso el de los *chibi*, *chichi* y *chuchu*, designan cada uno en realidad a una sola categoría subdividida únicamente para facilitar el uso cotidiano. Por lo demás, todos sus miembros se consideran *utsi* (sea quien hable hombre o mujer): categoría fundamental de la ontología pano que agrupa a la totalidad de los consanguíneos de generaciones pares sin distinción de edad ni de generación específica.

Los Mayoruna expresan claramente la recurrencia potencial de su sistema y esta contingencia de las edades relativas por medio de bromas que se pueden calificar de pedagógicas: en efecto, no es raro que la simetría subyacente a cada par de términos del cuadro anterior sea puesta en evidencia a través de su inversión. El término que indica mayor edad relativa puede ser utilizado por alguien de menor de edad (y viceversa), o eventualmente un término reservado para la generación ascendente puede ser aplicado a la generación inferior, demostrándose así por el absurdo la equivalencia -en un cierto grado de abstracción- de todos los términos que establecen una distinción de edad o de generación ⁽²⁷⁾.

De esta manera, un padre puede llamar a su hijo "papá" y pedirle que a su vez lo llame "hijito", jugando visiblemente con la reciprocidad potencial de todos los términos. Sería, entonces, tentador seguir a Siskind (1973), e invocar esta reciprocidad para dar cuenta de estas bromas. Sin embargo, esta explicación no resulta aceptable porque el principio de intercambiabilidad absoluta de los términos nos parece más importante aún que la manipulación en broma de la reciprocidad.

La comprobación de esto se obtiene cuando interviene una tercera persona. Por ejemplo, cuando una abuela más llama al hijo de su hija *buchi* en vez de *baba* (o *mashku*, lo cual sería más 'coherente') no se trata de reciprocidad. Se trata más que de ponerse en el lugar del otro, de poner al otro en el lugar de uno de sus *utsi*, demostrando así que si bien desde el punto de vista personal la diferencia entre un hermano mayor (*buchi*) y el hijo de la hija de *Ego* femenino (*baba*) es considerable, en cambio desde el punto de vista de la sociedad global ésta es nula. A fin de cuentas, *buchi* y *baba* no representan sino variantes contextuales, de la misma manera que el padre y el hijo de *Ego* son equivalentes desde un punto de vista general.

El paso de una visión ego-centrada a una visión socio-centrada, que sólo conserva ocho categorías, crea pues amalgamas sorprendentes. Los Mayoruna, como muchos otros pueblos pano (ver Siskind 1973: Cap 3; Dole 1979: 21) se divierten con frecuencia con tales cambios de perspectiva. Pero, aún si se trata de una diversión, los cambios terminológicos no dejan de traducir principios sociológicos esenciales: la recurrencia de los términos y la equivalencia de las generaciones alternas.

Onomástica

Es ciertamente a través de la onomástica que la naturaleza repetitiva de las generaciones alternas se expresa más claramente. Por lo demás, es al nombre al que se refieren los informantes cuando se los presiona para que expliquen el empleo 'disléxico' de los términos. Una mujer dirá que ella llama a su pequeño *baba* (HjoHja) con el término *buchi* (Hno mayor) por cuanto estas dos personas llevan el mismo nombre. Lo mismo sucede en el caso del padre y del hijo de *Ego* masculino, quienes también son homónimos en la medida que los nombres mayoruna se transmiten de abuelo paterno a nieto y de abuela materna a nieta.

Un análisis más detallado de la onomástica mayoruna puede encontrarse en Erikson (1991a). Aquí, nos limitaremos a subrayar que a las ocho clases del sistema social mayoruna corresponden lógicamente ocho clases de nombres. De esto resulta, por un lado, que la noción pano de homónimos puede a veces referirse a gente que parece llevar nombres distintos -por un juego de equivalencias similar al descrito por D'Ans (1983) para los Cashinahua- y por otro, que dicha noción crea un vínculo no sólo equivalen-

te (Romanoff 1984: 300), sino frecuentemente más fuerte que una relación de parentesco (Erikson 1991a). Por lo demás, es la referencia al nombre de *Alter*, más que al vínculo genealógico que se podría trazar con él/ella, lo que en muchos casos permite eliminar todas las ambigüedades que podrían conducir, por ejemplo, a una relación incestuosa.

Sabiendo que entre los pano los nombres propios son tanto categoriales como personales, no debería sorprender que los sobrenombres se transmitan al mismo tiempo que los nombres, aunque de manera críptica (Calixto 1986a: 24). En efecto, para los Mayoruna todo portador de un determinado nombre conserva potencialmente los sobrenombres de sus homónimos ascendentes, aún si éstos dejan de ser utilizados tras la muerte de su referente ⁽²⁸⁾. Aunque esto opera solamente *a posteriori*, el resultado es una minimización del carácter particularizante de los sobrenombres, los cuales 'de-semantizados' por su repetición, toman rápidamente una apariencia genérica. De esta manera, la onomástica mayoruna parece constituir el último refugio de un sistema social *kariera* que se encuentra actualmente en decadencia, como lo veremos a continuación.

Tendencias dravidias

A diferencia de los Cashinahua, por ejemplo, quienes parecen haber llevado al extremo la lógica *kariera* de su sistema social, los Matis y sobre todo los Matsés, parecen atenuarla y tienden a presentar un mayor énfasis dravidio. Ya se ha mencionado el empleo entre los Matsés del término *buchiro* para designar a ambos abuelos (PaMa y PaPa), y se ha subrayado que entre los Mayoruna (como entre todos los pueblos pano) se neutraliza toda oposición a nivel de los descendientes directos: los niños son todos *baba*. Por otra parte, un texto de Fields deja suponer que entre los Matsés existe una noción de "familia restringida" (el *nabu*; mismo término que en Cashinahua).

Otros hechos nos inducen a pensar que el sistema *kariera* tal y como se expresa en la sociedad mayoruna no es tan 'colectivista' como debiera para corresponder al modelo propuesto por Dumont (1975). Debe notarse en particular, que la distinción entre parientes próximos y parientes lejanos juega un papel determinante, lo cual da la impresión de que la terminología fuera *kariera* para la sociedad global, pero de tipo dravidio a nivel de los parientes próximos.

Los Matís distinguen entre parientes *kimo* ("reales") y parientes *utsi* ("otros", "secundarios"), mientras que los Matsés utilizan la terminación *-mbo* ("pleno") o el modificador *icbo* ("cercano") para oponer los parientes 'biológicos' a los parientes *utsi* ⁽²⁹⁾. De manera inversa, existe un calificativo que significa "adoptado" (*amano* en matsés) que permite precisar que el pariente al que uno se refiere es lejano. Más que establecer la distancia genealógica, este término -del que existe un equivalente en matís- sirve para aludir al origen foráneo de las personas a quienes se lo aplica. Anotemos también que en matsés existen términos especiales (*bo*, "padre lejano" y *dada*, "hermano lejano") para distinguir a los agnados "lejanos" de los otros. Por su parte, las relaciones afines connotan en sí mismas el alejamiento, por lo que no es necesario tener términos equivalentes para los parientes cruzados.

Todas estas precisiones y distinciones terminológicas corroen el contorno globalizante del sistema, privilegiando de alguna manera a los parientes próximos, quienes se benefician de términos especiales y de un trato suave durante los rituales en los que se busca molestar a los parientes cruzados lejanos (ver siguiente sección). A nivel de la terminología y de las tendencias globales el sistema social mayoruna presenta, entonces, un perfil *kariera*. Sin embargo, al mismo tiempo algunos de sus aspectos lo distinguen del modelo clásico, probablemente como resultado de la evolución histórica a la que han estado sometidos los pueblos del conjunto Mayoruna, los cuales se han visto obligados a abrirse hacia el exterior para preservar al mismo tiempo una cierta cohesión.

Sea como fuere, se constata que los sistemas sociales mayoruna parecen carecer de ciertos rasgos *kariera* característicos: no están presentes las secciones matrimoniales (que se encuentran entre los Cashinahua); de las mitades no existen sino huellas entre los Matís; y entre los Matsés la división entre *bédi* (jaguar) y *maku* (gusano) no tiene sino una función ceremonial y ya no regula los matrimonios.

Matrimonio

Siguiendo una lógica *kariera* los matrimonios pano toman un giro global al hacer intervenir a clases de individuos: los hombres matsés pueden y deben casarse con una *shanu* y, recíprocamente, las mujeres deben casarse con un *buntaro* (ver Cuadros 3 y 4). Estas dos categorías, comprenden en teoría a no menos de la cuarta parte de la población.

Los matrimonios pano son tanto un intercambio de mujeres entre parentelas, como también -idealmente- la concretización de un modelo general que concierne a la totalidad del universo social. Por lo demás, debe anotarse que los términos de afinidad, tales como *awin* ("esposa") y *bënë* ("esposo") designan prioritariamente a los cónyuges reales, pero también son ocasionalmente utilizados en un sentido más vago para referirse a los primos cruzados en general ⁽³⁰⁾. Ello no significa que la noción de intercambio matrimonial no siga funcionando en la práctica y que pueda incluso ir en contra de la norma, tal como es el caso de dos hombres matsés, uno de los cuales cedió a sus hijas para casarse con la hermana del otro: "estando estos matrimonios justificados como intercambio" (Romanoff 1984: 223; en inglés en el original).

En un contexto dravidio tal situación sería perfectamente usual, y el hecho de que uno de los matrimonios sea oblicuo no resultaría chocante. De hecho, el matrimonio oblicuo en un sistema de tipo dravidio representa simplemente una forma restringida de la reciprocidad, tal como lo han demostrado Lévi-Strauss (1949) y Rivière (1969). Por el contrario, en un



Pareja matsigenka descansando en una hamaca
Foto: Stephen Flores

sistema karia una unión en la que intervienen generaciones adyacentes constituye una grave infracción, susceptible -según los Matis más tradicionalistas- de hacer "caer el cielo". Sin embargo, dicho ejemplo no es excepcional, puesto que se ha registrado un número considerable de matrimonios oblicuos, tanto entre los Matsés como entre los Matis: sobre 56 uniones, entre los primeros, sólo la mitad se ajustaba a la norma (a veces gracias a una ligera manipulación genealógica), mientras que la otra mitad era oblicua: once uniones entre *amioka* y *nachi / nachiana*, siete entre *kuku* y *piak*.

Ya se ha mencionado cómo en cierta medida el rol ritualmente asignado al tío materno prepara el terreno para los matrimonios oblicuos. Cabe agregar que un buen número de segundas uniones (de cautivas o de viudas) se establecen a menudo con un hijo o un tío paterno del marido difunto quienes, si bien pertenecen a una generación adyacente, tienen la ventaja de pertenecer a la misma maloca que el primer marido. En este caso, la solidaridad agnática del grupo local es más fuerte que la bipolaridad teórica de las generaciones.

El matrimonio oblicuo parece constituir, entonces, una especie de 'incesto preferencial' en la sociedad mayoruna, y manifiesta el débil entramado del armazón karia de un sistema social que corre el riesgo de romperse en este punto⁽³¹⁾. En el caso matis, tal ruptura obedeció sobre todo a la caída demográfica, la cual impuso la necesidad del incesto; en el caso matsés obedeció más bien al flujo de cautivas lo que indujo a que se dieran numerosas nuevas uniones entre éstas y los hijos de sus esposos-raptos. En ambos casos, utilizando la juiciosa expresión de Fields y Merrifields (1980: 5; en inglés en el original) "esto tiende a hacer estragos en la red de parentesco".

En el caso de los Matsés, este desequilibrio del sistema social parece haber afectado al sistema de mitades, el cual actualmente ya no regula los intercambios matrimoniales. En efecto, aunque la afiliación respecto de las mitades es estrictamente patrilineal y expide sistemáticamente a los primos cruzados de las mitades opuestas, los hijos de un matrimonio 'incestuoso' (no karia) pueden por el contrario ser desposables aún si pertenecen a la misma mitad que *Ego*, por cuanto la reconstrucción genealógica de los lazos es cognática. En el caso de los matrimonios con cautivas la cuestión del incesto ni siquiera se plantea y con frecuencia éstas son incorporadas a la mitad de sus raptos una vez que devienen sus esposas. Esto, evidentemente, no hace sino disminuir la posibilidad de que la categoría de esposas potenciales se encuentre dentro de la categoría de mujeres de la otra mitad.

De hecho, no es sino a nivel del ritual que el sistema de mitades parece todavía operativo.

MITO, RITUAL Y ESTRUCTURACION DEL COSMOS

Cosmología

Poco es lo que sabemos acerca de las creencias mayoruna relativas al más allá y al mundo de los espíritus, aparte de algunas indicaciones dispersas en la literatura especializada. Sin embargo, lo poco que sabemos permite pensar que su cosmología consiste en una versión simplificada de aquella descrita para otros pueblos pano. Así, mientras los Marubo conciben el mundo como compuesto por una docena de pisos o planos superpuestos por encima del nuestro, y por igual número de pisos subterráneos (Montagner-Melatti 1985: Cap. 1), los Matis, por el contrario, reconocen la existencia de sólo tres niveles: el que pisamos; el del cielo -adonde se dirigen los muertos de la estación seca-; y el del mundo subterráneo -adonde se dirigen los muertos de la estación lluviosa. Si según Townsley (1989), los Yaminahua (entre otros) conciben el cuerpo humano como constituido por una multiplicidad de "almas" (*yushin*), los Mayoruna en cambio parecen disponer de una sola alma llamada *tsusi* (que significa por igual "sombra" y "viejo"), íntimamente asociada a la sangre, la misma que continúa merodeando después de la muerte, y para la cual el cuerpo no es sino una envoltura (*shoko*, "embalaje", "canasta de hojas").

Aunque también utilizan el término *tsusi*, los Matsés parecen más bien designar "aquello que emana de la persona, sobre todo después de la muerte" como *porobitsi* (literalmente "piel de miembro"). Veremos más adelante que ciertos muertos se reencarnan en felinos. El léxico de Fields (1970-71) menciona además algunas otras entidades espirituales de las que no se conoce sino el nombre, tales como el *shoishkekit* que silba por las noches, o el *yoloko* "espíritu de los *mayu*". Sin embargo, en su conjunto, el mundo espiritual de los pano septentrionales no parece ser ni muy complejo ni estar demasiado poblado.

Entre los Mayoruna los espíritus presentan la particularidad de poder servir de intercesores entre sus ex-parientes y el mundo que frecuentan después de la muerte. Así, entre los Matsés "los cazadores invocan a los espíritus de sus parientes muertos para que éstos los ayuden a encontrar animales de caza" (Romanoff 1984:244; en inglés en el original). Entre los Matis tuvo la oportunidad de escuchar a una anciana invocar a su *chuchu panarbo* ("hermana mayor difunta") para que ésta hiciese cesar la lluvia.

Esto último permite entrever que aunque presente, entre los Mayoruna el fenómeno generalmente conocido como 'amnesia genealógica' parece no ser tan estrictamente aplicado como entre otros pueblos. En ciertos casos los Matis pueden incluso referirse a sus muertos por sus nombres, y si bien éste no es el caso entre los Matsés -quienes llegan a cambiar el nombre de los homónimos de un difunto para evitar pronunciarlo- todos los Mayoruna visitan frecuentemente las purmas en donde fueron enterrados sus parientes. El vínculo con estos lugares no se funda en un simple interés económico, por cuanto si los pijuayos que allí se encuentran -y que no son cosechados por sus propietarios cuando éstos viven lejos- "son usufructuados por algún pariente lejano o por mestizos, entonces las palmeras son cortadas para que así no sea molestado el 'espíritu del difunto' convertido en un *matses bēdi*, hombre tigre" (Calixto 1986a: 23).

Tal vez debiéramos relacionar esta notable debilidad de la amnesia genealógica con la valorización casi mecánica de la que disfruta el estatus de 'anciano' en la sociedad mayoruna, y con el hecho de que a los difuntos se los designa a veces con el término *darasibo* ("mayor"), de tal manera que los ancianos se benefician -por así decirlo- anticipadamente del estatus de los muertos, siendo tratados en vida como *tsusi* ("espíritu", pero también "sombra", "viejo", "jefe"). Sea como fuere, cabe enfatizar "el reforzamiento de la posición de intercambio de los ancianos" (Romanoff 1984: 175, en inglés en el original), y el hecho de que "aquellos que son más apreciados como dadores de energía son los hombres de edad, algunos de los cuales no pueden compararse en términos de su vigor físico con los hombres jóvenes a quienes 'atravesan' con su energía" (ibidem: 238). Tanto las funciones rituales, como ciertas tareas artesanales, físicamente sencillas pero altamente valorizadas, son reservadas a los ancianos, quienes gozan de un notable prestigio. Esta constatación vale también en el caso de los Matis, donde en concordancia también con el sistema de parentesco, desde pequeños los niños son conscientes del orden de los nacimientos, y no dudan en invocar 'su derecho de mayorazgo relativo', por mínimo que sea, para hacerlo valer ante sus compañeros de juego.

Tal vez más adelante estudios más profundos terminen por contradecir esta impresión, pero por el momento parece que mientras que los Mayoruna contemporáneos atribuyen una sorprendente importancia a la noción de 'ancestralidad inmediata', se preocupan mucho menos de las cuestiones de orden espiritual que sus vecinos (y probablemente menos que sus antepasados). Esto, sin duda, debe ser relacionado con el hecho de que en estas sociedades el shamanismo, si bien no ha desaparecido, ha perdido mucha de su antigua importancia.

Shamanismo

Aunque algunos adultos relativamente jóvenes aún recuerdan haber visto a sus mayores insuflarse drogas por la nariz (*demushkay*) a fin de "morir" (o "desvanecerse", *nanek*) y encontrarse con los espíritus, los Matís ubican la muerte de su último shamán mucho antes de su primer contacto con la FUNAI. Por ello el ají, el tabaco y las drogas cultivadas (*kawaro*) han desaparecido de sus huertos. En la actualidad, un hombre matís ejecuta los gestos que permiten "extraer los dientes" de una mordedura de víbora, al tiempo que su hermano mayor aspira ocasionalmente (o "chupa", *chishi-*) el *sho* (principio mortífero) de las pequeñas incisiones. Pero ni uno ni otro pueden ser considerados verdaderos curanderos, entre otras razones por cuanto no se abstienen de consumir productos dulces/salados (*bata*), cuando precisamente el shamanismo pano está sistemáticamente asociado al sabor contrario: lo amargo. En efecto, el concepto de "amargor" (*muka*) está íntimamente asociado al shamanismo en toda el área pano e incluso más allá. En ciertas lenguas pano simplemente se utiliza la expresión *huni mukaya*, "hombre provisto de *muka*", para hacer referencia al "shamán". Seguramente el hecho de que el ayahuasca tiene un sabor particularmente amargo tiene relación con esta asociación, pero conviene precisar que el sabor amargo caracteriza a la mayoría de las sustancias destinadas a conferir poderes, tales como el *kampo* y el *nunu* descritos en esta sección, y sobre todo como el *curare*, el cual a los ojos de los Matís representa en cierto modo el paradigma de toda sustancia amarga.

A excepción del uso de emplastos de hierbas (*ueste*), aplicados de manera preventiva en el caso de los niños, la medicina tradicional matís parece haber desaparecido en beneficio de la medicina occidental administrada por la FUNAI. De la misma manera que ciertos rituales, las prácticas asociadas

al shamanismo parecieron ser demasiado 'peligrosas' para ser mantenidas después de las epidemias, y por ello han desaparecido en la actualidad. Sin embargo, éstas podrían resurgir algún día por razones que discutiremos más adelante, tal como sucedió recientemente con ciertos rituales (ver Erikson 1987a, 1991b).

Entre los Matsés el shamanismo parece estar más vivo que entre los Matis, si bien Romanoff (1984: 253) considera -sin lugar a dudas equivocadamente- que éste ha desaparecido. Fields traduce el término *munuchokit* como "shamán" o "el que aspira tabaco", lo cual indica con claridad la importancia de esta sustancia en la definición de la función, pero el ayahuasca, *oni*, también era utilizado.

Según Romanoff (1984) los poderes de un shamán le son conferidos por los felinos (*matsescamoni*) que habitan en su pecho -de allí tal vez los tatuajes que algunos hombres tienen en el torso. Algunos de estos poderes son benévolos, otros nocivos. Pareciera, además, que algunos jaguares reales son considerados reencarnaciones de shamanes muertos (Fields 1963), creencia análoga a la que manifiestan los Capanahuas:

"quienes hacían un esfuerzo especial por matar al tigre identificado como el espíritu de un adulto convertido en jaguar devorador de hombres después de su muerte, mientras que se dice que los espíritus humanos que no se convierten en tigres deambulan por las inmediaciones de la comunidad y asustan a la gente a través de súbitas apariciones, pero no infligen daño alguno" (Loos 1960: 13; en inglés en el original).

El shamanismo mayoruna se distingue por su carácter simultáneamente difuso y transmisible. Difuso, porque está distribuido entre todos, de modo tal que el especialista se distingue más por la cantidad que por la naturaleza de sus poderes. Transmisible, en la medida que el *sho* -término matis que designa la sustancia que confiere el poder de curar, herir o matar- puede materializarse bajo la forma de dientes, ajíes, etc., a fin de ser conferido a otros ⁽³²⁾. Por ello resulta engañoso abordar la cuestión del shamanismo preguntándose "quién es shamán y quién no lo es", e inferir la ausencia del fenómeno a partir de la ausencia de especialistas como tales. De alguna manera la aparente labilidad del shamanismo mayoruna constituye un falso problema, el cual se anula a sí mismo si se considera que el principio energético -lo que Romanoff traduce como "energía", "sudor", "calor"; en matis *sho*- circula de manera muy general y fuertemente jerarquizada a través de toda la sociedad: de los mayores a los menores, de los adultos a los

niños, de los hombres a las mujeres, de los hombres a los perros e incluso de los muertos a los vivos.

Las modalidades de esta circulación de la 'energía' son múltiples. Algunas están asociadas a prácticas comunes, tales como la alimentación, la sexualidad, el contacto con la hamaca de otra persona, etc. Pero existen además rituales dirigidos explícitamente a transmitir el *sho*; entre los Matsés los principales son la absorción de tabaco pulverizado por la nariz y por la inyección subcutánea -sobre la piel previamente quemada- del veneno del batracio *kampo* (no identificado). El parecido entre estas dos prácticas (y de otras similares) radica en que ambas hacen intervenir, por un lado, el principio de jerarquía -por cuanto dichas sustancias son introducidas por personas con más prestigio que uno- y por otro, la noción de amargor (*muka* en matsés; *chimu* en matis), la cual es percibida como el principio activo de toda 'virulencia', benéfica o no.

Por lo demás, cabe señalar la analogía implícita pero evidente entre estos rituales y la utilización de la cerbatana: el *numu* ("tabaco") se insufla por medio de un tubo largo, mientras que para denominar a la acción de aplicar el *kampo* se emplea el mismo verbo utilizado para referirse a "matar con un dardo envenenado" (*kampo techinek*). Existe pues una relación evidente entre caza y shamanismo, estando ambas actividades definidas en función de una ideología de 'espinas y amargor', la misma que también rige el ámbito de los adornos corporales, del cual se hablará más adelante.

Mitología

No contamos con ningún estudio publicado que se ocupe específica y sistemáticamente de la mitología mayoruna, aunque existen algunos textos transcritos por el ILV, la mayor parte de los cuales no están traducidos. Sin embargo, Wistrand (ms.) basándose en comunicaciones proporcionadas por sus colegas lingüistas, enumera los siguientes temas: "persecución por parte de la cabeza que rueda por sí misma; diluvio; Orfeo; alzamiento del cielo; las plantas y arbustos comienzan a crecer; origen de la forma y los colores de los pájaros y animales después de matar al Irakocho" (en inglés en el original).

A pesar de esta mención a la figura de Irakocho, la mitología mayoruna sorprende por la ausencia de los Incas en sus mitos, los cuales, por lo demás,

son similares a los de los otros pueblos pano en los que éstos personajes sí aparecen. En relación a los mitos de obtención del fuego y de los productos agrícolas-los cuales en la mitología de los otros grupos pano son generalmente robados a un Inca (o a un nahua) avaro, Wistrand señala, por ejemplo, que "en una versión mayoruna el fuego es robado por Towayo (un batracio) a su esposo-jaguar" (ms.: 14).

A modo de ejemplo de estas diferencias, se puede comparar los mitos matis y cashinahua acerca del origen del parto (D'Ans 1957). Los dos presentan una similitud evidente, puesto que tanto uno como el otro narran cómo antes de aprender la manera natural de proceder, la humanidad confundía la obstetricia con la carnicería, de tal modo que las parturientas morían sistemáticamente durante el parto. Pero mientras que el mito cashinahua insiste en la obligación de tener que recurrir a los Incas para despedazar (y después comer) a las mujeres, la versión matis pone más bien énfasis en una forma poco común de contracepción que se veían obligados a practicar: en esa época los hombres introducían su pene debajo de la rodilla doblada de sus parejas para evitarles las consecuencias trágicas del embarazo. Así, a pesar de un paralelismo temático notable, se constata que el personaje del Inca -esencial en uno de los mitos- está totalmente ausente en el otro⁽³³⁾. La pregunta subyacente -que evidentemente quedará sin respuesta- es saber si entre los Cashinahua la figura de Inca vino a insertarse en un mito pan-pano, o si por el contrario este personaje se perdió a lo largo del proceso por el cual el mito llegó a los Mayoruna.

Uno de los más importantes mitos matsés, o por lo menos uno de los que se relata con mayor frecuencia, atribuye el origen de la agricultura a un regalo del Paujil (Wësnid), lo cual puso fin a la época en que los humanos comían arcilla con *mui* ("apacharama"), a modo de fariña, y en que la arcilla era cocida al sol pues la humanidad no disponía del fuego⁽³⁴⁾. Este mito, que también se encuentra entre entre los Matis y los Marubo, aparece resumido por Melatti (1981: 74) y por Mercier (1974). Sin embargo, la versión más completa -transcripción de 185 sintagmas con traducción al inglés- corresponde a Kneeland (1976b). Entre los Matsés, todos los principales productos cultivados (yuca, plátanos, maíz, chonta, huaca) parecen haberles sido dados por Wësnid, mientras que los Matis atribuyen el origen de los plátanos (junto con los perros) a un episodio distinto reminiscente de un mito cashinahua (D'Ans, com. personal).

Para concluir, podemos adelantar que a pesar de la incorporación masiva de cautivos, la mitología mayoruna no parece haberse visto influida por el corpus de otras familias lingüísticas ni por el tema del Inca que se

encuentra hasta entre sus vecinos marubo (Melatti 1986). Pero aparte de esto, la diferencia con las otras mitologías pano parece ser más bien mínima.

Adornos

La mayoría de los autores antiguos gustaban de relacionar el aspecto "bárbaro y horroroso" de los Mayoruna con "la espantosa crueldad de sus costumbres". En efecto, según Uriarte, los Mayoruna "se agujerean la cara alrededor de la boca, con más de veinte agujerillos, en donde ponen palitos y plumas que parecen erizos, o diablos pintados" (1986: 174). También en el siglo XVIII, Noronha (1768) escribía: "la nariz y los labios son perforados con muchos orificios, en los que meten largas espinas y en los orificios de los costados de la boca plumas de loro. En el labio inferior y en la punta de la nariz y de las orejas cuelgan pequeños discos de conchas marinas, a los que los indios llaman *itan*. Este horrible aspecto aumenta la impiedad de sus costumbres". En el siglo XIX, tras una descripción similar, Spix y Martius (1981: 198) concluyen igualmente que "a este pavoroso aspecto corresponde la crueldad de sus costumbres". De esta manera, el aspecto exterior de esta "nación de bárbaros barbudos" que llevaban sus adornos de manera permanente, ha contribuido parcialmente a alimentar su reputación de ferocidad, lo cual no carece de ironía si se considera que para los Mayoruna los adornos representan todo lo contrario, pues éstos son considerados precisamente señal de su inserción en el universo socializado.

En efecto, los adornos mayoruna representan la huella de una transmisión de energía de los mayores hacia los menores, al mismo tiempo que aparece como la concretización somática de un vínculo de parentesco. Con respecto a esto, no es casual sin duda alguna que todos los adornos (incluyendo los tatuajes) sean asimilados en términos simbólicos a la noción de espinas y el que los mismos sean otorgados a los jóvenes por un pariente en particular: entre los Matis, por ejemplo, sólo un consanguíneo puede agujerear el labio superior, sólo un afín puede realizar los tatuajes, etc. Por lo demás, la pérdida de un pariente conlleva el abandono temporal -y con menor frecuencia definitivo- de los adornos de la persona que está de duelo, prueba suplementaria del valor sociológico atribuido a los adornos labiales, los aretes, las espinas nasales y demás elementos insertados en la cara. El hecho de que el tatuaje (*musha*) y las espinas (también *musha*) llevados en la cara confieran, en tanto que concretización del *sho*, cualidades felinas altamente ambivalentes, no altera en nada lo dicho: para matar pecaríes o

enemigos humanos uno se quita los adornos, como para subrayar mejor la incompatibilidad entre el llevarlos puestos y el carácter asocial del acto que se va a realizar⁽³⁵⁾.

A la luz de este esbozo de análisis (más detallado en Erikson 1991b) se puede pensar que el contraste visible entre la apariencia de los Matis y la de los Matsés (sobre todo en el caso de las mujeres) no refleja sino su evolución geopolítica divergente. En efecto, los primeros están demográficamente debilitados y en términos militares son poco 'vivaces', y en consecuencia llevan los *demush* (agujas hincadas en la pared externa de la nariz), los adornos labiales (*kwiot*), y el cabello muy cortos, como si mantuvieran permanentemente duelo por su esplendor pasado. Según lo confiesan los propios Matis, sus ancestros lucían más "signos exteriores de su potencia" (se supone que más largos), los mismos que se han ido perdiendo a medida que morían sus ancianos⁽³⁶⁾. En contraste, la mayor agresividad de los Matsés parece expresarse en la longitud impresionante y en la cantidad misma de sus adornos. Pareciera que con los individuos sucede lo mismo que con los pueblos mayoruna, de tal manera que su madurez y su pertenencia a una numerosa parentela se traducen en una abundante ornamentación.

El hecho de que el duelo conlleve un recorte de los cabellos y de los adornos no es una mera coincidencia, ya que estos dos apéndices corporales son, por así decirlo, equivalentes a los ojos de los Matis. El *maru*, el espíritu asocial por excelencia, se define precisamente por su cráneo calvo y sobre todo por su carencia de ornamentación; por ello se dice que se debe hacer caer un árbol sobre cualquier hombre que se arranque un pelo de la barba, como para afirmar mejor que la antítesis de la ornamentación se opone también a las caras lampiñas. Los adornos labiales y los *mananukit* de los hombres (varillas insertadas en el labio superior) son colocados en el lugar mismo donde nacen los primeros pelos de la barba. Finalmente, en la simbología mayoruna los mechones blancos que decoran las máscaras de los espíritus *mariwini* (ver más adelante), parangón de la vejez madura, son simultáneamente asimilados al vello y a los adornos labiales -los cuales, como era de esperarse, también evocan los dardos de las cerbatanas. De esta manera, la barba toma de manera natural el relevo de los adornos, siendo su aparición relativamente tardía (hacia los 20-25 años) considerada como una marca de estatus, junto con los adornos insertados en la cara. Por lo demás, ¿no se podría acaso considerar que los adornos, cuyo número y talla aumentan a medida que envejece el individuo, 'crecen' al igual que el cabello y la barba?

La explicación generalmente invocada para dar cuenta de la depilación y de la cosmética amerindia -a saber, que se trataría de una tentativa 'cultural' de contrarrestar las tendencias 'naturales' encarnadas por los vellos- no se aplica en el caso de los 'Barbudos'. En este caso, en su tentativa de 'naturalizar' los ornamentos y de 'cultivar' la barba, los Mayoruna se ríen de nuestra demasiado famosa oposición. La idea del P. Izaguirre (1922-29: XII, 428) -retomada por Mercier (1974: 183)- según la cual "al haber ido perdiendo la barba, han podido consolarse con la rara industria de [clavetear la barba con clavitos de chonta]" no carece de un cierto fundamento étnico, pero con la pequeña diferencia de que para los indígenas es la barba la que completa la ornamentación y no ésta última la que sustituye a la primera.

Rituales

Debido a la crucial importancia que le atribuyen a su ornamentación, se entiende que lo esencial de la vida ceremonial mayoruna esté centrado alrededor de los rituales de "formación de la persona". Spix y Martius ya notaban a principios del siglo XIX que:

"los niños reciben un nombre sin solemnidad alguna; por otro lado, se festeja con gran ceremonia la operación de perforar las orejas, los labios y las mejillas. Las dos primeras son realizadas en la infancia, la perforación de las mejillas se hace al llegar a la pubertad" (1981: 198; en portugués en el original).

Igualmente, uno de los primeros funcionarios de la FUNAI que pudo observar a los Matis informó a Montagner-Melatti (1980: 91) que "nunca asistió a ninguna ceremonia 'grande' entre los Matis y que sólo realizan la 'fiesta de los pendientes"

Entre los Mayoruna, lo esencial de la vida ceremonial está centrada, por lo tanto, en la trasmisión de ornamentos y en particular en la imposición de tatuajes, las cuales constituyen el único pretexto para la realización de grandes fiestas. Si bien cada persona debía de someterse a estas operaciones varias veces -el tatuaje se hace en varias etapas- y si bien el conjunto de las diversas perforaciones de la cara (orejas, tabique y aletas de la nariz, labio inferior, tatuajes) son efectuadas y consideradas como un proceso continuo y poco formal, el lapso a lo largo del cual los adolescentes son tatuados presenta el aspecto de un rito de pasaje, a veces descrito como una verdadera iniciación.



Personificación de un espíritu mariwin en ocasión del ritual de crecimiento
Foto: Stephen Flores

La iniciación mayoruna: generalidades

Como en el caso de otros pueblos pano (ver por ej. McCallum 1989: Cap. 2), los grandes rituales de iniciación mayoruna están ligados a la estación de la lluvias y a la cosecha del maíz, y se caracterizan por la llegada de espíritus telúricos que vienen a maltratar -matar simbólicamente- a los jóvenes para su mayor bienestar. Entre los Matis, estos espíritus son encarnados por medio de máscaras de arcilla y denominados *mariwin*, mientras que entre los Matsés éstos son conocidos bajo el nombre de *kwëdenkido* ("gente que canta") o *noshman*, y llevan una vestimenta-máscara hecha de la corteza de un árbol llamado *komo*, maleable únicamente durante la época de lluvias.

Estos espíritus, íntimamente asociados a la ancestralidad y a los pijuayos⁽³⁷⁾, no son ciertamente los únicos que aparecen en la maloca durante el curso de estas ceremonias. Entre los Matsés, también hacen su aparición los *akekit* (cubiertos de barro), los *maru* (destructores), los *mayu* (premunidos de lanzas) y otros, mientras que entre los Matis, todas las presas de caza son "imitadas", es decir, "invitadas" por los danzantes. Los roles asignados respectivamente a los *mariwin* y a los *noshman* se imponen, sin embargo, como los más importantes, ilustrando así una vez más la ubicación ideológica esencial atribuida a los ancestros en esta área un tanto atípica de la amazonía.

Analizando en otro lugar la simbología del ritual matis (Erikson 1987a) he puesto en evidencia la metáfora agrícola tejida a todo lo largo de esta ceremonia, que puede ser interpretada como una tentativa de conjunción de complementarios: los futuros iniciados son al maíz -primer producto cosechado en una nueva chacra- lo que los espíritus ancestrales iniciadores son al pijuayo -último producto cosechado en una purma. En otro texto (Erikson 1991c) se ilustra más particularmente la similitud estructural entre la suerte del maíz y aquella de los iniciados, en tanto ambos prometen un crecimiento y sobre todo un amargamiento rápido: la planta a partir de su fermentación y transformación en chicha; los jóvenes a partir del tatuaje -lógicamente efectuado con espinas del pijuayo- el cual es considerado como una inyección de *sho*, sustancia sumamente amarga. Por otra parte, en dicho texto he relevado el rol pivotal que juega el tío materno en este ritual, expresado en el hecho de que en matsés el término *piacbo* significa a la vez "maíz" y "sobrinos uterinos"⁽³⁸⁾.

La iniciación matsés

La versión matsés del ritual, que consideraremos más específicamente en las páginas siguientes, ha sido descrita por Fields (1976) y posteriormente por Romanoff (1984: 244-50). En su forma completa la iniciación dura varias semanas y consiste en lo esencial en un intercambio generalizado de alimentos entre los sexos y en una sucesión de mascaradas, en el curso de las cuales cada hombre se convierte en su simétrico del mundo subterráneo (*noshman*) al portar un traje de *komo*. Se dice que mientras que estos *kwëdenkido* ("gente que canta") visitan a los humanos, los hombres van a las malocas subterráneas. Las mujeres no deben asistir en ningún caso a los preparativos, ni mirar a los espíritus cuando llegan en grupo a la casa. Esto no significa que las mujeres no sean representadas por el *noshman* de sus maridos, el cual encarna a toda su familia, incluyendo a sus miembros difuntos.

Llegados a la maloca, los espíritus cantan cada uno por su lado en la lengua esotérica que los caracteriza, golpeando a veces a las mujeres con un mazo especialmente destinado para este propósito (*kweshkanite*, una vara a la que se amarran soguillas de chambira), sobre todo si ellas se rehúsan a cantar junto con el espíritu de sus parientes cercanos y los de su marido, en caso que no se apuren lo suficiente para darles de comer (y suponemos darles de beber), o si se quedan dormidas⁽³⁹⁾. El punto culminante del ritual corresponde, sin embargo, al momento en el que todos los espíritus (a veces varias decenas) aparecen al mismo tiempo para 'resucitar' a los niños (y a ciertos hombres), quienes se hacen los muertos, y a quienes las mujeres deben traer sobre esteras especialmente fabricadas para esta ocasión, como si se trataran de presas de caza.

Aquellos adolescentes cuyo trance es más severo, y que por ello necesitan de una iniciación para regresar a la vida, son tomados a cargo por los *noshman*, quienes los llevan a una pequeña choza situada aparte de la casa comunal. La visita a esta choza está estrictamente vedada a las mujeres y a los niños. Se dice que entonces son transportados al hipogeo de los *noshman*, de donde no regresarán sino varios días más tarde, inconscientes, amarrados, pero también tatuados e iniciados al secreto. Llegados a esta etapa del ritual "los espíritus le dicen a las mujeres que les han traído animales para comer ... [pero ellas] rehúsan el ofrecimiento de carne y dicen que los cantantes debieran traerles perezosos" (Romanoff 1984: 246; en inglés en el original).

Durante la fiesta, las mujeres envían regularmente a los *noshman* a cazar, y aunque a veces reclaman pecaríes u otros animales, las presas que ellas prefieren son esencialmente aquellas que pueden ser capturadas sin armas, traídas vivas y en consecuencia matadas en la casa: tortugas, armadillos, lagartos y sobre todo perezosos. El énfasis puesto en el sacrificio de animales vivos, fenómeno muy poco común en la amazonía, resalta como uno de los aspectos más originales de esta ceremonia. Tendremos ocasión de volver a considerar este aspecto, pero por ahora se puede anotar que se mata a los animales a bastonazos, de la misma manera que los *noshman* y los *maritwin* azotan a los niños para endurecerlos y extirpar de ellos toda pèzeza.

Esta manera de enviar a los hombres a cazar recuerda por supuesto los famosos ritos sharanahua, durante los cuales los hombres deben traer colectivamente carne a sus amantes (Siskind 1973: 174). En efecto, al igual que entre los pano del alto Purús, entre los Mayoruna la distribución de la carne destinada al ritual copia circuitos 'alternativos', considerablemente más extendidos que en tiempos ordinarios. Aunque Romanoff (1974: 227-51) lo señala tan sólo al pasar, no deja ninguna duda al respecto: las fiestas son la única ocasión en la que reina una cierta promiscuidad y en la que un hombre puede abiertamente ofrecer carne a sus primas cruzadas en lugar de su esposa. Los Matís, son aún más explícitos sobre este punto: en el contexto de rituales similares nutren y fastidian con ortigas (*pokës*) tan sólo a sus primos/as cruzados/as *utsi*, excluyendo a su pareja verdadera y a sus parientes cruzados genealógicamente cercanos. Se entiende que la ceremonia estaría incompleta sin este episodio libertino.

Menget (1984) ha mostrado claramente que el ritual sharanahua, así como el de muchos otros pueblos amazónicos, utiliza el adulterio institucionalizado como medio de reafirmar tanto la complementariedad entre los sexos considerados como cuerpos constituidos, como la solidaridad intralocal. Para el autor, esta estrategia implica la puesta entre paréntesis de los vínculos alimentarios y sexuales normalmente establecidos en el seno de cada unidad doméstica; de ahí el recurso al apareamiento extraconyugal, y la voluntad de borrar las desigualdades debidas a las diferencias de talento, las cuales si bien son a veces puestas de relieve por el ritual son ostentosamente suprimidas por la redistribución del producto de la caza. En otras palabras, se trataría de hacer recordar la obligación de la reciprocidad entre los sexos y entre las unidades domésticas -y no en el seno de cada una de ellas- y así neutralizar la competitividad cotidiana a fin de favorecer la armonía comunitaria.

Contrariamente a lo que piensa Siskind, no se trataría de que los hombres intercambien con las mujeres carne a cambio de acceso sexual, ni de que rivalicen entre ellos para ganar los favores femeninos, sino más bien de aceptar cumplir colectivamente y de manera igualitaria con su parte del 'contrato social', de la misma manera que las mujeres preparan todas juntas la chicha de maíz que proporcionan a modo de contraprestación. De esta manera, se comprende mejor el por qué durante el curso de rituales similares los cazadores cashinahua "prosiguen hasta que cada uno, hábil o torpe, con suerte o no, pueda llevar al pueblo una cantidad igual de carne ahumada" (D'Ans 1975: 32). Para reforzar la armonía y la cohesión, el ritual debe dar ventaja a aquellos que tienen desventajas físicas, lo cual sin duda también explica por qué en las luchas sharanahua, en las que se oponen hombres y mujeres, éstas ganan sistemáticamente (Torralba 1986: 66-67). En realidad los golpes con ortigas y otros actos violentos ejercidos contra el otro sexo no expresan tanto el antagonismo sexual, sino más bien la sanción (o la prevención) ante la falta de cooperación intra-comunitaria estructurada y emblematizada por la división sexual de las tareas.

De esta manera, con respecto a esta interpretación se podría considerar que la focalización sobre los perezosos en el ritual matsés resultaría del hecho de que la caza de este animal anula precisamente las diferencias entre cazadores experimentados y principiantes: "durante la ceremonia estos jóvenes [de 15 a 24 años] son tan productivos como los hombres maduros de 30 a 44 años y ésta es la única ocasión en que esto es así" (Romanoff 1984: 247; en inglés en el original). Sin embargo, limitarse a ello para explicar la presencia ritual atribuida a los perezosos resulta reduccionista, y sería lo mismo que convertir un factor en causa, como sin lugar a dudas lo hace Romanoff quien -fiel a su tradición utilitarista, característica de buena parte de la antropología norteamericana- se contenta con insistir en las ventajas ecológicas y proteínicas (ciertamente innegables) de las que se benefician los Matsés gracias a esta caza especializada.

En efecto, limitarnos a esto sería olvidar que el perezoso también representa a los ojos de muchos indígenas amazónicos⁽⁴⁰⁾ el prototipo de los habitantes del mundo inferior de donde provienen precisamente los *noshman* que offician durante la ceremonia. Dado este lazo icónico tan evidente entre los perezosos y la esfera de los *noshman*, qué más natural que se les solicite a estos últimos este tipo de presa. Por los demás, teniendo en consideración, por un lado, que en los rituales sudamericanos el perezoso puede a menudo sustituir a los humanos⁽⁴¹⁾, y por otro, que se supone que

la ceremonia terrestre se desarrolla simultáneamente en los mundos de arriba y de abajo, no sería demasiado osado postular que la suerte de los perezosos constituye un tipo de réplica terrestre de la que los iniciados supuestamente experimentan cuando visitan el mundo subterráneo. Así, se puede constatar que mientras que los primeros son traídos vivos (por los hombres) para ser muertos en las malocas de los humanos, los segundos son traídos 'muertos' (en un primer momento por las mujeres) a las malocas de los *noshman* para allí ser resucitados. La simetría en espejo es perfecta, tal como es de esperar cuando se pasa de nuestro mundo a aquel definido como su inversión.

Una prohibición matis relativa a la caza del perezoso confirma la simetría en espejo existente entre la suerte de esta presa y la de los jóvenes iniciados. En efecto, los Matis afirman que matar a un perezoso encontrado aisladamente conllevaría "la muerte de un Matis" (sin más precisión). Por el contrario, estos animales pueden ser matados sin peligro cuando han sido vistos en gran número en el monte. Interpretada a la luz de nuestra hipótesis, esta creencia se explica fácilmente: la muerte de los candidatos a la iniciación, así como la de los perezosos, no es deseada sino dentro de un contexto ritual, y éste no tiene lugar sino cuando existen suficientes jóvenes en edad como para pasar por él. En el mismo orden de ideas, cabe señalar que el perezoso es la última carne reintroducida en el régimen alimenticio de las jóvenes madres matis, ya que no deben consumir este tipo de carne antes de que su hijo aprenda a sentarse solo. ¿Cómo no ver en esto una confirmación suplementaria del vínculo entre la autonomía del niño y el consumo de perezosos? Dicho esto, la honestidad obliga a precisar que hoy en día el ritual matis ya no implica el sacrificio de un perezoso. Estas creencias no reflejan pues, en el mejor de los casos, sino un estado anterior en el cual los rituales matis y matsés se diferenciaban entre sí menos que hoy en día, tal como lo permiten suponer otros indicios que no es posible exponer aquí.

Quedaría mucho más por decirse acerca de la iniciación de los Matsés, la cual merecería un estudio de mayor profundidad. Sin embargo, y a modo de conclusión, subrayemos simplemente que el juego de inversiones provocado por el pasaje desde la superficie terrestre hacia el mundo subterráneo produce otro efecto notable que resulta del hecho de que los candidatos para la iniciación son supuestamente llevados al inframundo por el *noshman* de su primo cruzado y que puede ser formulado de la siguiente manera: durante su iniciación cada uno encuentra su verdad a partir de una confron-

tación con el simétrico de su simétrico, es decir con la contraparte venida del mundo inferior (primera inversión) de su propio primo cruzado (segunda inversión). De esta manera, por un simple fenómeno de doble negación, cada uno se reencuentra tras un largo desvío por lo ritual, premunido de una nueva identidad transmitida por el equivalente lógico de uno mismo. Reflexionando sobre esto: ¿qué mejor imagen podría uno recoger de una iniciación?

Otros rituales

Si bien el ritual de iniciación es de lejos el más importante de todos, existen muchos otros, en particular aquellos asociados a la guerra, acerca de los cuales desgraciadamente hoy en día no se sabe gran cosa. En buena parte de estos rituales -a veces llamados "dramas de espíritus" por Romanoff- también intervienen personajes disfrazados. Estos rituales también se encuentran entre otros pueblos mayoruna, siendo el caso mejor documentado el reportado por Izaguirre para los Mayo, grupo al que este autor distingue de los Mayoruna:

"La purificación es una ceremonia de esta tribu que tiene por objeto el ingreso de una mujer extraña a su tribu. El ropaje va descrito por el padre López: "En la expedición llegamos a un tambo donde encontramos unos adornos de tahuarí, árbol de una corteza que puede deshojarse en placas finas como el papel y formar cintas del largo que se quiera. Ese adorno consistía en una corona que, puesta en la cabeza, dejaba caer sus cintas hasta los pies de la agraciada. Con esa corona habían purificado días antes a dos mujeres Cocamas sustraídas por los Mayos y que fueron adoptadas por miembros de su tribu" (1922-29: XII, 431).

Claro está que esta descripción introduce más preguntas que las que resuelve. Pero habiendo ubicado esta sección bajo el signo de las prácticas ceremoniales constitutivas de la persona, terminémosla más bien abordando los rituales que marcan la última etapa del ciclo vital: los ritos funerarios, los cuales por implicar un episodio de endocanibalismo impresionaron tanto a los primeros observadores.

Ritos funerarios

En la actualidad tanto los Matis como los Matsés entierran a sus muertos, y sus ritos funerarios se reducen a llantos cantados, muy conmovedores, cuyo *decrecendo* progresivo, que termina en silencio después de algunas horas o días según el prestigio del finado, da la impresión de que el sonido proviene de un punto que se aleja poco a poco, como si los cantos acompañaran al alma del muerto y se esfumaran con ella en el más allá imperceptible y mudo. Pero en un pasado, sin duda reciente, dichos cantos eran frecuentemente acompañados de una cremación, y las cenizas eran recogidas y a menudo ingeridas por los parientes cercanos del difunto. La siguiente anécdota, contada por el viajero Osculati, es en este sentido tan célebre como reveladora:

"En su bajada por el río Napo al Amazonas, encontró un indio de la tribu de los Mayorunas que se había hecho cristiano. Al tiempo de morir se hallaba triste y lloraba; habiéndosele preguntado la causa de su llanto contestó que sentía mucho porque muriendo cristiano, en vez de servir de alimento a sus parientes debía ser comido por los gusanos" (Osculati 1850: 210-211).

La primera descripción del endocanibalismo mayoruna, proporcionada por Figueroa (1986: 216), se remonta al siglo XVII. Aunque verosímil en algunos de sus aspectos, la narración del padre jesuita menciona en cambio que "las cabeças las guardan hasta que críen gusanos en sus cuencas y sesos, y las comen con ellos, porque les sabe muy bien rebueltos con agi", lo cual resulta, por decir lo menos, sorprendente. Sin embargo, la idea frecuentemente expuesta (Izaguirre, Velasco, etc.), según la cual los indios mataban a veces a los enfermos y a los viejos para comerlos "antes de que adelgacen demasiado" no parece del todo absurda, puesto que los Mayoruna, al igual que otros pueblos pano tales como los Amahuaca, tienen un verdadero horror por la delgadez, para ellos sinónimo de enfermedad, deficiencia e imperfección. Un animal considerado demasiado delgado puede y hasta debe ser desdeñado por un cazador; por lo demás, las nociones de "gordo" y "anciano" son expresadas a través de un mismo término, *cheni*.

Se puede comprender, entonces, que la supervivencia de un anciano caquéctico pueda herir la sensibilidad indígena, así como les choca la descripción que uno pueda hacerles de los asilos y de ciertas 'casas de reposo' que existen en el mundo de los blancos. Dicho esto, sin embargo, se puede afirmar sin lugar a dudas que el gerontocidio constituía un recurso

extremo utilizado únicamente en casos desesperados. Las prácticas de eutanasia de los indígenas no se relacionan con furor homicida alguno, sino que son más bien la consecuencia de una visión del mundo donde dominan la lipofilia y la voluntad de evitar un final demasiado penoso a quienes están por morir. En este sentido, se puede afirmar que la antropofagia mayoruna se parece más a una eucaristía generalizada que a una barbarie demoníaca.

Un estudio un poco más detallado de la antropofagia ritual de los pano ha sido intentado en Erikson (1986), a partir de informaciones proporcionadas por los Matsigenka y por la literatura etnográfica, la cual desde entonces se ha enriquecido con los detallados análisis de Melatti (1985). Pero desgraciadamente el tema suscita demasiados fantasmas, tanto entre los indígenas como entre los observadores foráneos, como para poder estudiarlo con libertad. Subrayemos simplemente que el fenómeno, aunque muy presente en la memoria y en el imaginario de los indígenas, pertenece al pasado y no parece susceptible de resurgir en vista de la historia y de las modalidades de contacto ya irreversibles establecidas entre los Mayoruna y las sociedades dominantes.

REALIDAD ACTUAL

Aunque todavía algunos grupos viven aislados, la mayor parte de los Mayoruna mantiene contacto permanente con los representantes de la sociedad nacional. Raros son aquellos que se aíslan casi totalmente en el bosque, como los Maya, o que defienden su territorio con armas en la mano, como los Korubo. Hoy en día la mayor parte de los Mayoruna sufren en mayor o menor grado la dominación de los blancos.

Ciertamente, tal situación no se ha instaurado de un día al otro. Los contactos esporádicos -a veces violentos y otras pacíficos- se produjeron desde hace siglos, y numerosos mestizos han trabajado y vivido con los Mayoruna mucho antes de la instauración de vínculos permanentes con los agentes estatales. Tal es todavía el caso de buen número de grupos mayoruna del Brasil, considerados oficialmente como "*arredios*"⁽⁴²⁾.

Sin embargo, se puede asignar fechas precisas a la consolidación del contacto: para los Matsigenka el punto de quiebre sería 1969, y para los Matsigenka

1979. A partir de allí la influencia de los blancos se convierte en masiva y preponderante, sea ésta ejercida a través de la atención sanitaria o del otorgamiento de bienes materiales.

Aunque unos y otros preservan todavía un amplio margen de autonomía y un cierto control sobre su destino, ni los Matsés ni los Matis son hoy completamente independientes. La sedentarización se ha desarrollado motivada por la necesidad de aproximarse a los blancos y la inserción en la economía de mercado se ha efectuado a un ritmo acelerado. Al mismo tiempo, el dinero hace su aparición, acompañado de una creciente demanda de escolarización. El trueque a pequeña escala de objetos artesanales se ve relegado por la explotación y la venta de maderas finas (desde 1987 entre los Matis) y por el trabajo del caucho, que hizo una tímida aparición entre los Matsés a mediados de los años '80. Algunos Mayoruna, ciertamente minoritarios, son también reclutados a título individual por los blancos: testigo de ello es aquel joven militar brasilero cuyo tatuaje facial traicionaba sus orígenes matsés...



Ciertamente, no es necesario dramatizar la situación. Los Mayoruna, raramente bilingües, frecuentemente preservan su lengua así como la mayor parte de sus tradiciones, y aún se benefician de condiciones de vida mucho más favorables que la mayoría de los otros pueblos indígenas amazónicos. No los castiga aquí ninguna de las plagas trágicas tan frecuentemente asociadas a la intrusión occidental: el alcoholismo, la malnutrición, la guerrilla, la tuberculosis, ni el insostenible endeudamiento que conduce a la prostitución, la mendicidad o la casi-servidumbre.

Si bien el turismo de lujo comienza a hacer su aparición, sobre todo entre los Matsés, se está todavía lejos de la folclorización degradante encontrada en otros lugares. No obstante, en lo sucesivo la realidad cotidiana de los Mayoruna contemporáneos parece indesligable de aquella de los organismos burocráticos: el ILV en el Perú y la FUNAI en el Brasil.

Los Matsés y el Instituto Lingüístico de Verano

Los primeros contactos entre los Matsés y los misioneros norteamericanos del ILV fueron épicos y aunque el episodio ya sea casi legendario en el Perú, el mismo amerita ser relatado una vez más. La historia se desarrolla a principios de los años sesenta. Del lado norteamericano las principales

protagonistas son Harriet Luisa Fields y Hattie Kneeland. Del lado Matsés los protagonistas son Sofía, cautiva que se fugó de sus raptores, su hijo Pedro, y José, joven mayoruna capturado por los Matsés, llevado enfermo al hospital de Iquitos, y luego confiado a los misioneros una vez restablecido.

Entre los años de 1963 y 1969, las lingüistas se dedican a estudiar la lengua con Sofía, Pedro y José. Simultáneamente, se consagran a entrar en contacto con los Matsés, pero sin éxito. Estos últimos rechazan sistemáticamente los regalos que les son ofrecidos, rehusando incluso tocarlos, a no ser con palos para arrojarlos al río. La frustración se convirtió en drama cuando "José Mayoruna", a quien los misioneros quisieron utilizar como intérprete, fue muerto (Romanoff 1984: 54)⁽⁴³⁾.

Finalmente, la paciencia acabó por obtener sus réditos: los Matsés aceptaron escuchar a los misioneros, quienes desde un helicóptero y mediante un altoparlante, se encargaron de comunicar sus intenciones pacíficas. Un despliegue impresionante de tenacidad y de tecnología consiguió vencer la última reticencia de los Matsés. El diálogo fue entablado y los indígenas fueron prontamente convencidos de reagruparse en Chobayacu, alrededor de la misión.

Esta es al menos la versión oficial. Pero sería extremadamente ingenuo imputar el éxito del ILV a la sola fuerza de su persuasión retórica. Sin duda alguna los altoparlantes del ILV habrían sido menos convincentes en un contexto diplomático menos tenso. En efecto, sin menoscabar la elocuencia de los misioneros y el atractivo de sus proposiciones, cabe recordar que en 1969 los Matsés sufrieron, tras una veintena de años, una intensa presión militar de parte de los blancos.

El ejército brasileño intervino en muchas incursiones de represalia contra los Matsés (1950, 1960), destruyendo incluso algunas aldeas (Calixto 1985: 12-3). En el Perú, el terror casi paranoico inspirado por los indios dio lugar igualmente a hostilidades, las cuales culminaron en 1964 con el famoso y desolador episodio en el transcurso del cual una expedición mixta civil y militar partió de Requena con gran pompa bajo el pretexto oficial de trazar una ruta, pero probablemente motivada por una ambición mucho menos noble (Moscoso 1977). Inevitablemente, los "exploradores" se enfrentaron a los Matsés, llegando a hacer un llamado a los helicópteros del Comando Sur del Cuerpo de Marina de los Estados Unidos estacionado en Panamá para evacuar a sus heridos, y añadiendo luego el odio al ridículo, haciendo bombardear algunas malocas matsés con napalm, muy a la moda en dicha época...⁽⁴⁴⁾.

En tal contexto, el ILV representaba una alternativa pacífica tanto mejor recibida por cuanto la relación de fuerza estaba a su favor. No sorprende, entonces, la relativa facilidad con la que el ILV logró influencia sobre el destino de los Matsés. Poco después, y una vez creado tal precedente, el resto de la población matsés aceptó el contacto sin tardanza, de tal modo que la FUNAI comenzó a operar en la cuenca del río Yavarí a partir de 1971, creando un segundo polo de atracción.

La llegada de los misioneros influyó considerablemente el curso de la historia matsés, particularmente al alentar una redistribución general de la población. En efecto, la sedentarización excesiva fue una de las principales consecuencias negativas del contacto, concentrando en Chobayacu un volumen de población poco compatible con el modo tradicional de explotación del suelo, el único recurso capaz de alimentar adecuadamente a la gente. El ILV realizó ciertamente algunos esfuerzos para paliar este inconveniente, introduciendo la herbácea kudzú (*Pueraria sp.*) para regenerar más rápidamente los suelos y proponiendo la piscicultura intensiva para compensar la escasez de animales de caza. Pero todo ello fue en vano.

Los Matsés recurrieron, entonces, a la doble residencia, táctica consistente en alternar estadias en la zona sobrepoblada de Chobayacu con estadias en los refugios periféricos de donde se podía traer carne ahumada. Esta solución, descrita en detalle en los trabajos de Romanoff, funcionó por una decena de años. Sin embargo, a partir de 1979 algunos Matsés, sobre todo jóvenes, decidieron alejarse definitivamente del centro para establecerse en la periferia de su territorio, en una zona ribereña. La motivación fue esencialmente económica, pero igualmente intervinieron razones de política interna, tanto como la costumbre de cambiar de residencia tras la muerte de una persona (Calixto 1986b).

De ello resultó una nueva redistribución de la población matsés en cuatro grupos o núcleos que tienden más y más a la endogamia⁽⁴⁵⁾: 1. los núcleos del alto Tapiche y alto Blanco, de lejos la población más aislada; 2. los núcleos del centro, los cuales permanecieron en la región del Gálvez y abarcan cerca del tercio de la población total; 3. los núcleos ribereños del Yaquerana y del bajo Yavarí, los cuales representan más de la mitad de la población total y comprenden también a los Matsés brasileros establecidos sobre afluentes como el río Lobo; y finalmente, 4. los núcleos establecidos al sur del Ucayali, incluso en Requena o Jenaro Herrera. De esta manera, se constata que numerosos Matsés se están estableciendo a orillas de los

grandes ríos y que prácticamente la mitad de ellos estaría viviendo fuera de la "reserva nativa" de 350,000 hectáreas que les fuera adjudicada por el Estado peruano.

La actividad del ILV en el Perú ha sido objeto de opiniones polarizadas en función de las convicciones y de la documentación de cada uno. Algunos han alabado el celo con el que sus miembros catequizan a los indígenas y se regocijan ante el entusiasmo que actualmente ponen los Matsés al cantar los himnos religiosos, aún cuando ninguno de éstos parezca realmente 'convertido'. Otros, por el contrario, deploran los efectos perversos de la creciente sedentarización y llegan hasta acusar a los misioneros de complicidad en el genocidio, reprochándoles haber actuado para encubrir los intereses caucheros y petroleros en la región (Pereira 1981: 112-3).

La realidad no es sin duda ni tan color de rosa -aún cuando la asistencia sanitaria de los misioneros es efectivamente apreciable- ni tan negra -aún si es verdad que los lingüistas facilitaron las prospecciones al incitar a los Matsés a contribuir con su trabajo (Romanoff 1984: 52-3). En este estado de cosas corrieron rumores de que este caso obligaría al ILV a abandonar el Perú. El porvenir de los Matsés dependerá ahora de la naturaleza de las estructuras puestas en práctica para sustituir al ILV, siendo el contacto en lo sucesivo inevitable. En este sentido, la cuestión de la enseñanza habrá de plantearse de manera particularmente aguda, aún cuando un cierto número de maestros indígenas y mestizos están actualmente formándose con la finalidad de tomar la posta.

Los Matís y la Fundación Nacional del Indio

La FUNAI comenzó a trabajar en la cuenca del Yavarí recién en 1971, inmediatamente después de la consolidación del contacto con los Matsés en el Perú. Para mejor o para peor, se le asignó a la Ajudancia do Alto Solimões (AJUSOL) la tarea de atraer a los indígenas de la región y de prestarles asistencia. De los grupos mayoruna, sólo los Matsés y los Matís tienen en este momento funcionarios que habitan en sus poblados.

A despecho de las buenas voluntades locales, es forzoso constatar que la FUNAI carece de medios, lo cual a menudo le resta eficacia. Hasta donde sabemos, no hay ningún programa de educación actualmente en curso, y el rol de la FUNAI consiste esencialmente en aportar, en la medida de sus

escasos medios, asistencia médica de emergencia, y asegurar, en el mejor de los casos, un papel de intermediario honesto en las relaciones comerciales con la sociedad nacional.

La FUNAI protege a los indígenas, tanto como se puede, de las influencias nefastas y en particular de los regatones poco escrupulosos o -en el caso de los Matsés- de fotógrafos, quienes han sido proscritos en el área del Yavarí. No obstante, es de lamentar que desde hace algunos años, los antropólogos e indigenistas sean considerados sistemáticamente persona *non grata*, sin consideración objetiva del rol eventualmente positivo que ellos podrían desempeñar, ni de la opinión de los propios indígenas, quienes sin embargo a menudo aprecian a los investigadores que han acogido por largo tiempo.

Por lo demás, las acciones emprendidas por la agencia gubernamental brasileña a veces también producen efectos nocivos, tal como se desprende de la historia del contacto con los Matis. La llamada "pacificación" de los Matis, que tuvo lugar entre 1976 y 1979, fue tanto más paradójica cuanto que se trataba de una población mucho menos belicosa y se desarrolló de manera extremadamente pacífica. Sin embargo, a la larga -y aquí la paradoja se convierte en tragedia- la "pacificación" se ha revelado terriblemente mortífera. En realidad, la FUNAI se ha interesado en este grupo sobre todo en vista de las prospecciones petroleras, y en previsión de la construcción de una carretera -la Perimetral Norte- la cual en el futuro deberá atravesar su territorio.

Numerosos textos ofrecen puntos de vista complementarios sobre el contacto con los Matis: Melatti (1981); Cousteau (1984); Landi y Siqueira (1985); CIMI (1985); Cavuscens y Neves (1986) y Erikson (1991b). Todos insisten, sin embargo, sobre sus consecuencias dramáticas: la desaparición brutal a inicios de los años '80 de más de la mitad de la población, víctima de epidemias importadas y, por decir lo menos, mal cuidadas.

Es fácil imaginar la desmoralización subsecuente experimentada por los Matis, como resultado de la cual la mayor parte de los rituales y aún el mismo deseo de reproducirse fueron dejados de lado durante algunos años de duelo. Sin embargo, tras un período de latencia de una década, los Matis parecen haber encontrado un nuevo equilibrio. En ausencia de ancianos -todos muertos tras las epidemias- aparecieron líderes jóvenes, y este pueblo ha reencontrado una cierta confianza en sí mismo, la cual se manifiesta entre otras cosas en el resurgimiento de los rituales de tatuaje ⁽⁴⁶⁾ y en la colo-

nización de nuevos territorios sobre la margen izquierda del río Ituí, un poco alejados de la influencia previamente determinante del puesto de la FUNAI, ubicado sobre la margen derecha.

La situación actual de los Matís parece bastante buena, y aún cuando sus tierras no están oficialmente demarcadas, al menos están vedadas a la colonización, y se encuentran poco amenazadas por intentos de invasión - en contraste con la situación de los Matsés brasileños, quienes están asentados en áreas más accesibles. En 1985 tuvo lugar -mejor tarde que nunca- una campaña de vacunación, y actualmente los Matís se encuentran poco expuestos al contagio: aparte del personal de la FUNAI, no tienen contactos con foráneos, salvo con los Marubo que pasan por la zona y que raramente se quedan en el pueblo. Hoy en día el principal problema sanitario se debe a la blenorragia (Carneiro da Cunha, com. pers).

Las prácticas de autosubsistencia se mantienen en gran medida y el remozamiento brutal de la población ha tenido al menos la ventaja de que ésta se encuentra en la fuerza de la edad. El acceso a bienes manufacturados, en un primer momento asegurados gratuitamente por la FUNAI -como una vulgar oferta promocional, pero a escala de una sociedad- depende en la actualidad del trueque de artesanía ⁽⁴⁷⁾ y sobre todo de la venta de madera, ambas actividades patrocinadas por la FUNAI, la cual se esfuerza por inculcar en los Matís el manejo del dinero -sin proporcionarles simultáneamente ninguna otra forma de enseñanza de las matemáticas.

Es de lamentar que la calidad de la artesanía matís sufra los efectos de la intensificación de la producción, y que su venta masiva -en particular de collares- debilita las redes internas de intercambio, antiguamente determinantes en la constitución de vínculos sociales (Erikson 1990b; 1990c). Pero por otro lado resulta bueno el que la comercialización de madera haya sido emprendida en común por el conjunto de la población masculina. Los Matís han evitado de esta manera que los jóvenes, quienes son los que sienten mayor atracción por los bienes occidentales, dejen el poblado para trabajar con madereros brasileños, tal como fue su intención en algún momento.

Conclusiones

Nadie puede predecir qué porvenir está reservado para cada uno de los diferentes grupos mayoruna tratados en el curso de esta monografía. Sin embargo, a manera de conclusión se puede identificar algunas tendencias generales que influirán probablemente sobre la suerte de estos pueblos.

En primer lugar, es necesario insistir en la probable profundización de la sedentarización, en particular por la vía de la escolarización y el asentamiento en áreas ribereñas. El fenómeno se viene presentando desde fines de los años '70, y podría intensificarse en los años venideros, con las inevitables repercusiones sobre la vida económica y política de los grupos involucrados: crecimiento del rol de la pesca (en detrimento de la caza, eje tradicional de la vida masculina); contactos más frecuentes con los foráneos (mestizos, turistas, etc.); crecimiento del individualismo en el manejo de las chacras y la vivienda (las cuales tenderán cada vez más a ser monofamiliares en lugar de comunitarias).

La imagen que estos diversos grupos tienen de sí habrá de cambiar en los años venideros para converger con la de los occidentales. Algunos conceptos ausentes de la taxonomía tradicional tendrán al parecer un buen futuro; tal es el caso de la noción de 'etnias' Matsés, Matís, Korubo, etc., pero también de la noción genérica de 'indio', la cual ya hizo su aparición y podría adquirir una mayor importancia a medida que se incremente su participación en la vida política nacional, tanto en el Perú como en Brasil.

Así como sucede con su imagen interna, la imagen externa de los Mayoruna evoluciona a un ritmo acelerado. En lugar de la imagen de feroces antropófagos fantaseada en las décadas precedentes, hoy en día la moda exigirá más bien que se los describa como soberbios cazadores, en íntima comunión con la naturaleza, y capaces de transformarse en jaguares gracias a sus ornamentos y a la toma de alucinógenos.

El hecho de que los Mayoruna confieran a sus ornamentos un simbolismo más bien vegetal que animal -evocando más bien a las palmeras que a los felinos- y que atribuyan mucha menos importancia a los alucinógenos que la mayor parte de los otros pobladores de la selva (indígenas y no-indígenas), no ha impedido que esta visión 'moderna' de los Matsés/Matís haya emprendido vuelo a través del mundo entero, canalizada por periodistas-turistas a través de revistas internacionales populares, tales como *Penthouse* o *Grands Reportages*, e incluso de publicaciones 'serias'. Como defensores de

esta nueva imagen se puede citar a Cousteau (1984); Rotman (1987); Leigheb y Zecca (1988) y Gorman (1990).

En este sentido, espero que este texto contribuya, al menos, a esbozar un retrato más verídico y más respetuoso de los pano septentrionales.

NOTAS

- 1 Spix, quien vio a los Maxuruna, precisa que "usan cabellos largos con tonsura alrededor de la punta de la cabeza" (1981 [1831]: 204; traducido del portugués), confirmando así la descripción de Noronha (1768) según la cual: "Los indios de la nación Mayoruna llevan el cabello crecido, y corona [tonsura] en lo alto de la cabeza". Esta costumbre, que está tal vez a la base de la asimilación entre Pelados y Mayorunas en el mapa de Fritz de 1691, se encuentra nuevamente entre los Capanahua del alto Breu, quienes "lucen el cráneo completamente desprovisto de pelo, pues se lo arrancan ellos mismos, practicando estos curiosos depilatorios con suma habilidad" (Villanueva 1902: 426). Aún hoy en día los Maya -grupo probablemente mayoruna ubicado sobre el río Quixito- llevan un corte redondo con una "coronita [tonsura] en lo alto de la cabeza" (Anónimo 1978; traducido del portugués).
- 2 Si bien los tatuajes son utilizados por todos los pueblos pano, los mismos son a menudo presentados como una particularidad de los grupos septentrionales, en particular de los Remo, donde el motivo epónimo presenta a veces variantes: los Matsés rodean ambos lados de la boca; los marubo solamente el labio superior. Los diseños de Oppeheim que reproducimos en la Figura 3 se concentran exclusivamente en las mejillas y el mentón, no permitiéndonos desgraciadamente apreciar estos detalles.
- 3 El término *demushbo* hace alusión a las varillas (*demush*, adorno clavado en las aletas de la nariz) que caracterizan a los Remo, pero igualmente también a los Marubo, a los Matsés y a otros pueblos pano, comenzando por los propios Matsés! Vemos así que en la definición indígena del 'otro' el parecido cuenta tanto como las diferencias (ver más adelante; asimismo Romanoff 1984: 37).
- 4 Se sabe que la utilización de cabezas de enemigos como trofeos constituía una práctica característica en toda la zona del alto Amazonas (Chaumeil 1986). El fenómeno está bastante bien documentado en lo que se refiere a los Shipibo-Conibo y a los Uni (Cashibo). Para el conjunto que nos interesa aquí, además de las indicaciones proporcionadas por Montagner-Melatti, resulta reveladora la descripción de Fields (1963: 6) acerca de la suerte reservada al cadáver de una cautiva muerta al intentar huir: "le cortaron la cabeza y la colgaron en un árbol para que pudieran ver y saber que les sucedería a ellos. El cuerpo fue muy

golpeado y lo llevaron al bosque para los gallinazos" (ver también Maroni 1988 [1738]: 480). Señalemos por lo demás que las mandíbulas de animales, conservados como trofeos de caza por todos los pano septentrionales, así como sus collares de dientes de mono (o de tigre), podrían muy bien constituir sustitutos modernos de los 'restos mortales' de los tiempos antiguos.

- 5 Fields y Kneeland, 1963, "Informe sobre los Mayoruna o Capanahua salvajes del río Yaquerana". Cabe anotar que los supuestos Capanahua, que raptan a la heroína en la famosa novela *Selva Trágica* de A. Hernández (1952), han sido al parecer caricaturizados a partir de descripciones de gente mayoruna.
- 6 Fields (1970) presenta tres léxicos que no difieren sino ligeramente del matsés. Uno del grupo del cautivo llamado Chama, originario de la región del río Lobo; otro de un prisionero de origen Mayu, término genérico para los vecinos pano; y un tercero de un sobreviviente Kapishto - "llamados Maruba y Kapishtana en el Brasil" - cuya ornamentación, salvo los tatuajes, evoca claramente la de los Matís: "los hombres llevan taparrabos, tenían aretes de caracol y conchas en los orificios de la nariz, no tatuajes" (en inglés en el original).
- 7 No se sabe prácticamente nada acerca de este grupo, salvo que "vinieron del río Ucayali, pasaron el río Yaraví y finalmente, en estos últimos años, al río Jandituba. Pelearon por muchos años contra los Canamaris, siendo diezmados al punto de quedar una sola familia, de la cual queda ahora un solo hombre" (Álviano 1957-8, en portugués en el original). Es de notar que el breve y bastante desordenado léxico presentado en este texto parece estar un poco más cerca del matís que del matsés, aún cuando se requiere de un estudio lingüístico serio.
- 8 A condición de reemplazar *matsés* / *matís* por *huni* / *oni*, etc. y *utsi* por *betsa* / *wetsa* / *futsa*, etc., estas anotaciones también pueden hacerse extensivas a las autodenominaciones de los otros grupos pano: *huni kuin* (Cashinahua), *honi kui* (Amahuaca; Dole 1979: 119), *odi koi* (Sharanahua; Siskind 1973: 49), *uni* (Cashibo; Wistrand 1977: 117), etc. En efecto, estas categorías no oponen 'la gente verdadera' a una categoría de 'no-humanidad', sino a la de "otras gentes", *huni betsa* / etc. (ver Deshayes y Keifenheim 1982), tan próximos el uno del otro como lo pueden estar los hermanos y hermanas, siendo que precisamente los términos *utsi*, *betsa*, etc. también tienen la connotación de "hermanos".
- 9 El término para arco en la mayor parte de las lenguas pano es generalmente *pia kanti*, «aquello que envía la flecha» (Shell 1985: 140). Probablemente los Matís han simplificado dicho lexema como *pia*, luego de lo cual recurren a otro término para referirse a la flecha.
- 10 Señalemos que uno de los términos matsés para tierra, *nidaít*, significa literalmente "aquello sobre lo que se está"; en esta composición no interviene la idea de desplazamiento.
- 11 El morfema *nagua* es evidentemente una cognada del término que en la actualidad se transcribe como *nahua* en el Perú y *nawa* en el Brasil; aparece también en la designación del primer jefe que aceptó convivir con los jesuitas: *Chipunagua*.

Debido a las prohibiciones que pesan generalmente sobre los nombres personales en la amazonía, se puede pensar que este último término se trataría más bien de un etnónimo, lo que implicaría que los Barbudos de esta época habrían estado organizados en grupos de *X-nahua*. De esta manera, se podría afirmar que la organización social de los Barbudos habría estado más cercana al modelo pano 'general' del siglo XVII que lo que ocurre hoy en día. Los Mayoruna contemporáneos utilizan *nahua* para referirse a los blancos (ver Erikson 1986; 1991c).

- 12 Myers (1988) calcula en un 85% el despoblamiento que afectó a los Cocama durante un período de siete años en la segunda mitad del siglo XVII.
- 13 No es mera coincidencia que los primeros contactos se dieran precisamente en el lugar del Huallaga más fácilmente accesible por vía terrestre desde la cuenca del Ucayali, el cual, por lo además, es el más próximo a uno de los más importantes depósitos salinos del piedemonte andino y sitio clave del comercio indígena (Chasuta, ver DeBoer 1986).
- 14 Los frutos de palma en cuestión son al parecer de la chonta cultivada (*Bactris sp.*) considerada con frecuencia "silvestre" -de ahí la imputación de un modo de vida cazador-recolector. En cuanto a las pepitas que los Mayoruna quebraban para alimentarse, no puede tratarse de castañas de Pará, las cuales no se encuentra en la zona; quizá se trate de otros frutos de cáscara dura como el de la shapaja (*Scheela sp.*) que los Mayoruna llaman *epa* y consumen a su antojo.
- 15 Ver Lathrap et al. (1985: 59) acerca de las implicaciones teóricas de este fenómeno, y Romanoff (1984: 305) acerca de numerosas referencias sobre los Mayoruna.
- 16 Acerca de la historia del contacto con los Matsés del Perú ver -entre otros- Vivar (1973), Mercier (1973) y Stoll (1982). Para el caso de los Matís, Korubo y Matsés del Brasil puede consultarse a Landi y Siquiera (1985), el expediente periodístico reunido por el CIMI, y Erikson (1991b).
- 17 El *tachik* es una liana no identificada con la que los Matís preparan una infusión estimulante de importancia ritual.
- 18 Por cierto todo hecho cultural se acompaña para los Matís de la recitación de una invocación -términos metafóricos 'aduladores' marcados por sonidos susurrantes- pero se trata en cierto modo de un ritual privado, no de una tarea común como en el caso del maíz, cuya siembra es colectiva y ceremonial. Invocaciones similares son también recitadas en otras ocasiones, tales como después de una comida abundante, durante los baños rituales de los perros, o durante la preparación de chicha o de curare, por citar algunos ejemplos.
- 19 Numerosas prácticas buscan mejorar los resultados de la caza. Aunque algunas parezcan inocuas (restricciones alimenticias, introducción de amuletos vegetales debajo de los adornos de los brazos), la mayoría (picaduras de insectos, ingestión de productos amargos, fricción con ortigas, postura de gotas ácidas en los ojos) derivan su eficacia de su marcado sabor amargo. Todas tienen un estatus similar al de los medicamentos indígenas, pudiendo la mayoría, por lo demás, servir para fines curativos, tales como la inyección sub-cutánea de

veneno de sapo emético (*kampo*). La toma de tabaco (*nunu*) también insuflado por una segunda persona (inexistentemente entre los Matís) forma también parte de las prácticas mágicas de caza, a pesar de su aspecto más bien recreativo

- 20 Las presas de caza obtenidas con la ayuda de perros se distinguen también por el hecho de que no deben ser comidas sino de noche después de haberse bañado (Fields 1963: 1).
- 21 Los Matís afirman haber adoptado el uso del arco de los Marubo, habiendo abandonado enseguida la cerbatana después que esta arma provocó daño a uno de ellos. Esta afirmación parece poco creíble en términos técnicos, ya que la manipulación del arco -sobre todo cuando se lo utiliza para la caza de animales arborícolas- resulta mucho más peligrosa. En contraste, la cerbatana -y todas las prácticas asociadas a ésta- representa un peligro 'místico' suficientemente inquietante como para abandonarla en tiempos de crisis, como por ejemplo, en tiempos de epidemias (ver Erikson 1991b). Por su parte el arco confiere una ventaja táctica innegable, la cual a la luz de la historia matsés reciente, puede igualmente explicar su adopción.
- 22 Así, por ejemplo, los Matís aseguran sistemáticamente que la esposa del dueño (*igbo*) de la maloca trabaja sola en la preparación de las hojas para el techo -entre los Matsés cada familia techa su propio compartimiento. Observando los hechos se constata que en realidad se trata de una afirmación que intenta legitimar ideológicamente los derechos de la pareja iniciadora del trabajo: en la práctica, docenas de personas (incluyendo hombres) ayudan continuamente, lo cual es afortunado, ya que según nuestras estimaciones el simple trenzado representa un mínimo de 125 horas de trabajo para una maloca de tamaño reducido-, destinada a unos cuarenta ocupantes.
- 23 Si bien la reconstrucción periódica en un nuevo lugar responde a una necesidad ecológica, ésta opera también como una suerte de referendun. Entre los Mayoruna los líderes no tienen un rol formalizado ni funciones institucionalizadas. Hasta donde sabemos, la única palabra que los lingüistas del ILV traducen por "jefe" es *tsusier*, término que connota esencialmente la madurez.
- 24 Anotemos que algunos términos designan indistintamente a hombres y mujeres (*kantiva* y *piak*, cuando quien habla es varón), mientras que otros (*shiano* y *bakvë*, cuando quien habla es mujer) -aparentemente originariamente específicos de un sexo- parecen haber sido prestados del repertorio del otro sexo. Aunque la mayoría de estos fenómenos de inversión de género a nivel de términos sean recientes -estando vinculados a la aparición de matrimonios oblicuos- éstos denotan el equilibrio bilateral del sistema.
- 25 La única excepción a esta regla se encuentra entre los Matís, donde la distinción entre una *tila* y una *piak* depende parcialmente de un criterio generacional, ya que un hombre emplea *piak* antes que *tila* para las hijas de las hermanas más jóvenes que él, mientras que reserva el término *tila* para todas sus hermanas de madre (clasificadoras o no), aún cuando sean más jóvenes que él. Sin embargo, es de notar que se trata aquí también de un una suerte de ardid destinado a

permitir ciertos matrimonios oblicuos, jugando con la ambigüedad de la posición afinal de la categoría de la "madre" en un sistema patrilineal.

- 26 Aunque en la práctica sea difícil obtener información sobre más de cinco generaciones, está claro que en teoría la afinidad diacrónica no se limita a las tres generaciones medias. Loos (1960), probablemente el único autor que proporciona datos de la generación +3, lo confirma para los Capanahua, encontrando en el nivel de los bisabuelos los cuatro términos de la generación +1: *coca* (HnoMa; PaPaMa; PaMaPa; etc.), *haita* (HnaPa; MaPaMa; MaMaPa; etc.), *hewa* (Ma; MaMaMa; etc.) y *hepa* (Pa; PaPaPa; etc.).
- 27 Comparando las variantes *matís* y *matsés* de la terminología mayoruna, se percibe que en el primer caso una broma de este tipo parece estar reificada en el uso sistemático y recíproco de *bakwë* (en *matís*, cuando quien habla es varón) allí donde los *Matsés* utilizan el par *mado/papa* ("hijo", "hijo del hermano"/"padre", "hermano del padre"). Por cierto *bakwë* (agnado de generación impar) significa literalmente "niño". Su empleo parece por lo demás a veces bastante incongruente, por lo que los *Matís* más jóvenes prefieren la variante *minbakwë*, donde el pronombre en segunda persona (*min-*) permite tomar distancia con relación a este término. Al optar por esta solución un adolescente ya no llama literalmente a su tío paterno "mi niño", sino que de una manera que evoca el discurso referido, lo llama "tu niño".
- 28 Entre los *Matís* no existe prohibición alguna de mencionar el nombre de *Ego* en vida. De ello resulta una forma particular de tecnonimia, puesto que se puede recurrir al nombre de un adulto para designar a un niño, en lugar de lo inverso. De manera más conforme a la norma pano y generalmente amazónica, los *Matsés* prohíben el uso tanto del nombre como de los sobrenombres "verdaderos", utilizando en cambio los términos de parentesco y las perífrasis para dirigirse a una persona.
- 29 *mbo* (*matsés*) y *kimo* (*matís*, a veces pronunciado *kimbo*) son evidentemente términos cognados. Por su parte, el término *igbo* connota un lazo de posesión o un lazo interpersonal cercano, como en el caso de los animales familiares (ver Erikson 1988b).
30. A otro nivel, los términos *awin* y *bënë* significan simplemente "hembra" y "macho", lo que demuestra su débil grado de especialización. Para argumentar en la misma dirección se podría, por lo demás, demostrar que *bënë* y *buntaro* están etimológicamente asociados.
- 31 Otras sociedades pano también parecen tolerar el matrimonio de una mujer con su tío materno, matrimonio que en teoría sería incestuoso. Nos referimos en particular a los *Cashibo* (Wistrand-Robinson 1977: 126), a los *Isconahua* (Braun 1975: 7) y a los propios *Cashinahua* brasileños (McCallum 1989: 91-92).
- 32 Se dice entonces *sho tokay*, «plantar» o «hundir» *sho*, empleándose el mismo verbo que para instalar los postes de una casa. Como en el resto de la amazonía, el otorgamiento de sustancias shamánicas se realiza principalmente por medio de 'picaduras'; el que la trasmisión se efectúe a menudo de padre a hijo -a veces

involuntariamente, como el contagio- explica probablemente el carácter hereditario del shamanismo en muchas sociedades pano.

- 33 Los Matis jamás me hablaron de Inka, ni tampoco de Iracocha, lo cual permitiría suponer que entre los Matsés este último término es de reciente introducción. De esta manera, para los Matis los blancos (*nawa kimo*) son los únicos que encarnan la alteridad máxima, y en el mito que estamos discutiendo, son los *nawa* -aunque ciertos informantes dicen *matis utsi*- quienes cortaban en pedazos a las mujeres embarazadas.
- 34 La preparación del *mui* evoca, sin lugar a dudas, el proceso culinario: la corteza quemada es primero molida en un mortero para maíz (*shashu*), y las cenizas son luego tamizadas con el mismo cedazo con el que se cierne la chicha.
- 35 El término *demushi* con el que se denomina a los bigotes de los felinos -así como a las antenas de los saltamontes- es el mismo que se utiliza para designar a los dardos o varillas que salen de las narices humanas.
- 36 Cabe señalar que las máscaras que representan a los ancestros (ver foto) tienen efectivamente el contorno de la boca enteramente perforado, a la manera de los hombres matsés que se insertan numerosas espinas de palmera, muy finas, en los minúsculos orificios que recubren sus tatuajes -uno en cada 'puntillado'.
- 37 Ya hemos hecho referencia repetidas veces al vínculo existente entre los espíritus de los ancestros y los pijuayos. Esta relación es evidente en el caso de los Matis (ver Erikson 1987a), pero está menos documentada en el caso de los *noshman*. Sin embargo Fields (1976: 1; en inglés en el original) recalca que "una mujer robada me dijo que los muertos caminan (en otras palabras los espíritus del muerto). Un niño que hubiera muerto muy pequeño caminaría al momento en que tuviera edad de ser adulto", lo cual implica claramente la existencia de un lazo entre los espíritus y los ancestros. Se dice también que "los demonios comen pijuayo cuando van caminando delante de los muchachos, pero a ellos no les está permitido hacerlo" (Fields 1963: 20), lo cual asimismo sugiere un claro vínculo entre los *noshman* y los pijuayos.
- 38 El papel del tío materno es crucial para los Matis puesto que es él -o en su ausencia su hijo, con exclusión de cualquier otro pariente- quien debe efectuar el tatuaje, sin el cual, se dice, el adolescente podría morir. Para los Matsés, sin embargo, es el padre quien tatúa a sus hijos, lo cual a nuestro modo de ver podría ser una innovación reciente debida a la incorporación masiva de cautivos en esta últimas décadas. En efecto, para estos últimos, desde su captura el "padre" era paradójicamente un pariente "distante", mientras que para sus raptos, el suegro (quien en el régimen matis es quien tatúa) era un enemigo. Pero la posición central de los hermanos de la madre, analizada con mayor precisión en Erikson (1986), también persiste entre los Matsés, lo cual claramente se desprende de algunos de los textos traducidos por las lingüistas del ILV.
- 39 La noción de que no se debe dormir durante el período ritual es particularmente importante para los Matis. Los hombres dicen que se pasan la noche ahumando la carne cazada durante el día, mientras que las mujeres, ocupadas en preparar

la chicha y la cerámica, levantan las hamacas en la maloca para evitar la tentación de dormir.

El hecho de que los espíritus golpeen a las mujeres no indica que el ritual consagre la dominación masculina. En realidad los *noshman* también golpean a los maridos que les pegan a sus esposas, y si las mujeres matsés son golpeadas ritualmente esto se debe probablemente, tal como en el caso de sus hermanas matís, por cuanto a través de ellas se azota a sus futuros hijos, estimulándose de esta manera su crecimiento.

- 40 La representación del mundo inferior poblado por el perezoso se encuentra en ciertos grupos tupí (Grenand 1982: 164; Viveiros de Castro 1986: 198). Una temática similar existe entre los Barasana (Hugh-Jones 1979). Según los Yagua, una pareja de perezosos tridáctilos con cabeza humana juega el papel de sostén de la superficie terrestre (Chaumeil 1983: 150). Todo esto indica claramente que los rituales mayoruna han recibido una influencia septentrional.

El acercamiento entre los animales sacrificados y el mundo telúrico podría también provenir del hecho de que sus uñas son ganchudas, rasgo que se sabe está asociado al inframundo en otros pueblos pano -tales como los Shipibo, según Baer 1976: 103)- y cuya pertinencia en este caso viene sugerida por la importancia atribuida en el curso del ritual a otro desdentado con garras: el oso hormiguero, el cual a veces también se caza en estas ocasiones para las mujeres de edad avanzada (Romanoff 1984: 249).

- 41 Recordemos, tomando el ejemplo más evidente, que los Shuar (jívaro) reducían a veces una cabeza de perezoso para hacer sus trofeos *tsantsa* (Harner 1973: 93). En el caso de los Matsés conviene añadir además que el perezoso recibe sin duda una atención ritual muy particular por cuanto existe evidencia de que éste tiene estrechos lazos simbólicos con la vejez y las almas en pena: se trata, en efecto, de un animal excesivamente lento, de baja temperatura corporal, pelaje lanudo (recubierto de algas verdosas), extraordinariamente resistente a las heridas y que además vive preferentemente en las purmas.
- 42 El que un grupo sea oficialmente considerado "arredio" no excluye de ningún modo el que mantenga vínculos de intercambio con los más audaces de sus vecinos mestizos. El rumor de que prisioneros liberados se establecieron entre los Matsés circuló largo tiempo antes del contacto; de otra parte, desde los primeros encuentros con el ILV, los Matsés le han ofrecido a sus miembros pieles de sajino, probando así -por cuanto ellos mismos no las utilizan- su experiencia en el trueque con los blancos. De creer en el rumor de los Korubo, ciertos shiringueros brasileños utilizan ocasionalmente la mano de obra de los Maya, pagando poco por ella (Cavuscens y Neves 1986).
- 43 Los 'primeros' contactos entre un determinado grupo mayoruna y los blancos se efectúan generalmente por intermediación de otros Mayoruna que ya han tenido una experiencia previa de relación con los foráneos. Así, los Matsés han sido utilizados para contactar a los Matís, quienes a su vez fueron utilizados como intérpretes en los escasos diálogos establecidos entre la FUNAI y los

Korubo. Romanoff (1984: 36) cita numerosos casos de contactos episódicos antiguos: "la mayor parte supuso contactos con intermediarios indígenas que hablaban un idioma parecido al Matsés y que podrían haber sido incluidos por un etnógrafo de la época en el mismo grupo étnico que los propios Matsés"

- 44 Acerca del terror exagerado -incluso el pánico paranoico- inspirado por los indígenas, y sobre sus efectos perversos, se puede consultar la prensa de la época, y en particular *La Voz de Requena* del 25 de julio de 1959 (No. 93). En relación al episodio del bombardeo de aldeas matsés, la información más objetiva se encuentra, sin duda, en la larga nota del editor de Pereira (1981: 113).
- 45 En efecto, Calixto (1958:3) señala en particular que los sub-grupos recientemente instalados en áreas ribereñas y no emparentados previamente, practican voluntariamente el intercambio de hermanas, estrategia matrimonial poco usual entre los Mayoruna, tal como se ha visto.
- 46 En 1986, sobre 28 jóvenes en edad de ser tatuados, 26 aceptaron someterse a la prueba. Este hecho mercede ser resaltado, por cuanto poco menos de un mes antes, los Matís me habían informado que los tatuajes habían desaparecido para siempre (cf. Erikson, 1991b).
- 47 La artesanía matis, muy cotizada por su alta calidad -en particular los collares de incisivos de mono y las cerbatanas- alcanza un buen precio. Su venta representa por ello un ingreso considerable, aún cuando el mercado local está muy lejos, en las galerías parisinas, donde he visto en venta una arma matis por el equivalente de exactamente 100 veces su precio en Manaos.

ANEXO

Una historia sobre la iniciación de los jóvenes ⁽¹⁾

Kon ku kon ku kon kubəd tsadondabi. Tsasondabi.
Mi tío, mi tío, mi tío, me senté con mi tío. Me senté.

Shubutsinkidon chësshëmpi yacnoshon [^]
Los de otra casa del río negro

kwibusiochodo yacnoshon...
de donde viene Kwiburio...

wano ma tioed kwëskia'tion shubu'kidën kwëdenkido choa'kondash.
Allí de una distancia no muy lejos vinieron los «demonios» de aquella casa.

Kwëdenkido choe', kwenoid kiondash kon ku.
Los demonios vienen, vayamos dijo mi tío.

Nid kwenu. Bednosbe. Nidondash kon ku.
Vayamos. Nos agarra. Se fue mi tío.

En kwenondabi ëbi con ku niane'.
Y yo huí y dejé mi tío atrás.

Kon ku ambobi tsada'kondash kwëte tédion.
Mi tío se sentó allí debajo de un tronco.

Icsano tsadondash ëbi iyuabəd kwenonda'.
Se sentó en un lugar malo. Huí con el criado.

Abo' kwëten tsadondash inchëshio ya'no kwenash.
Me senté arriba en un árbol después de huir a un lugar muy oscuro.

Anubien kon ku yaa yaa ëbi
Entonces mi tío (dijo) «yaa yaa»

Tita, (ronroneante) noshmanëmpi ne'shëdbude'.
Mamá, (ayuda) la gente va a enflaquecerse.

(1) Texto recogido por H. Kneeland (1970-73) y traducido por H. Fields y W. Merrifield

Noshman tsiwidte'tsë'kit na'shëdbude'.

La gente joven va a enflaquecerse.

(ronroneante) *Noshman tsiwidto'tsë'kit. Noshman tsiwidto'tsë'kit.*

La gente joven, la gente joven.

Aaa abi abi twiskakidën abi twiskaidën mësukud tēkunuanit tēkun tēkushudnu ketiadpi ye'.

La que dio luz, la que dio luz, yuca masato no puede darle.

Noshman tsiwidto'tsë'kit na'shëdne', anūdanda ponte kiondash.

La gente joven se enflaquezcan, mujer dijo (ella).

(gritando) *Bwanpa', ëbitsen bwanushe kiash dakwëdonadabi.*

Está llevándole, me llevarían y por eso tenía miedo.

Bwanondash. Bwana'kondash. Incbëshen chowaondabi. Oshondabi.

Le llevará. Le llevaron. Durante la noche regresé. Dormí.

Padpide' badiadash ku kon komo' shuka'no istannu kiondash.

Otra vez en la mañana mi tío (dijo) «voy a ver dónde están preparando traje de corteza».

Bwanushe. Komo' shu'ctannu cho. Dakwëde'.

Van a llevarte. Voy a ir a preparar un traje. Ven conmigo. Tú vas a tener miedo.

Aidëm nëbi mibi sado'. Ai mibi tsidke'.

Ellos van a agarrarte ahora. Sí, tú vas a gritar.

Komo' matonkia'sho isash. Tsidke' mibi.

Si están vestidos de corteza, vas a ver. Sí, vas a gritar.

Komo' matonkiabi'shun mibi bwentiash.

Si no están vestidos con corteza, van a llevarte.

Komo' shuka'no isnoniid.

Vamos a ver dónde están preparando trajes de corteza.

Tsutsibëd...

¿Con quién?...

BIBLIOGRAFIA

Fuentes primarias

Las principales fuentes primarias han sido mencionadas en la Introducción. Interesantes discusiones acerca de las fuentes antiguas pueden ser consultadas en Espinosa Pérez (1955: 271-288) y Steward y Métraux (1948: III).

Fuentes universitarias

Los estudios antropológicos y etnográficos consagrados a los pueblos mayoruna son poco numerosos y se deben especialmente a Luis Calixto Méndez, Philippe Erikson y Steven Romanoff (ver Bibliografía general).

La parte principal del trabajo de Calixto Méndez, fuente esencial de esta monografía, se encuentra depositada en forma de manuscritos inéditos en el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP) de Iquitos. Dichos trabajos se han realizado en el marco del proyecto *Aspectos socio-culturales del uso de la tierra en el grupo étnico Matsés*.

Walter Alves Coutinho Junior, estudiante del Prof. J.C. Melatti en la Universidad de Brasilia (UnB), prepara actualmente una tesis antropológica sobre los Matsés del lado brasileño, en tanto que Carmen Teresa D. de Carvalho hace lo mismo en el campo de la lingüística, bajo la dirección de la Dra. Marilla Facó Soares en el Museo Nacional de Río de Janeiro.

Fuentes misionales

Frecuentando regularmente a los Matsés desde hace treinta años, Louisa Fields y Hattie Kneeland del Instituto Lingüístico de Verano han producido numerosos textos, los mismos que están esencialmente consagrados a la gramática y al 'folclore' matsés (ver Bibliografía general). Estas autoras han editado igualmente interesantes cartillas en lengua matsés. Aún cuando

algunos de estos textos han sido publicados, un buen número de léxicos, notas gramaticales y de transcripciones a veces traducidas, no están disponibles sino en microfilm, en las colecciones "Información de Campo" y "Datos Etno-lingüísticos". Siendo una fuente valiosa de información forzoso es admitir que una buena parte de ésta resulta ilegible (ver Wise 1986).

Fuentes indigenistas

Ardiente defensor de los indígenas amazónicos entre los cuales ha permanecido largamente, Silvio Cavuscens proporciona amplia información acerca de la situación política y económica de los Matsés brasileños. Preparado por el Prof. J.C. Melatti (1981) el CEDI ha publicado también una excelente síntesis de fuentes muy diversas, incluyendo textos de la FUNAI de difícil acceso.

Fuentes periodísticas

A partir de conversaciones con el sertanista Omar Landi, quien fue jefe de la base de Atalaia Norte, Edmilson Siqueira ha dedicado un pequeño libro al análisis de las relaciones entre los Mayoruna y la FUNAI. Por su parte, el CIMI (1985) ha publicado una compilación exhaustiva de extractos de la prensa consagrados a los pueblos de la cuenca del Yavarí.

Filmografía

- J. Bodanski y W. Gauer (dir.). 1981. *Terceiro Milenio*; 90', 16mm, a color; Stop Films; película brasileña que da una mirada a los Matsés y sobre todo a la región del Yavarí.
- J. Bock. 1983. *Expédition Selva*; Carnets de l'Aventure; película francesa que presenta escenas de caza y malentendidos con relación a los Matsés relatadas en *Voyage dans la nuit verte*; Flammarion, París.
- S. Cavuscens, L.J. de O. Neves & I. Amorim Filho. 1987. *Kumutiro: Campanha Javari*; película en video.

- J.J. Cousteau. *L'expédition Cousteau en Amazonie*; algunas imágenes de los Matís con comentarios involuntariamente fantasiosos; ha dado lugar a una publicación: H.N. Abrams, *Jacques Cousteau's Amazon Journey*; Nueva York; 1984.
- Film de la televisión FUJI sobre los Matís. 1985. Video, 60mm, Japón; film sensacionalista sin ninguna pretensión de rigor: jaguares, serpientes, Matís y vedettes japonesas.
- M. Leigheb. 1988. *Matis: illusion de un Eden*; película italiana en video, 26'; película seria, filmada bajo condiciones relativamente buenas, pero irritante por su búsqueda insistente de lo arcaico.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Alviano, Fr. F. de

- 1957- "Ensaio da Lingua dos Indios Magironas ou Maiorunas do Rio Jandituba (Pano)"; en *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, No. 137: 43-60.

Anónimo

- 1978 "Atração pelos botoes"; en *Revista de Atualidade Indígena*, VIII (11): 16-24).

Aristio [seudónimo de J.H. Unanue]

- 1791 "Peregrinación por los rios Marañón y Ucayali"; en *Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias Públicas*, III: 49-66; Lima.

Baer, G.

- 1979 "Masken der Piro, Shipibo und Matsigena (Ostperu)"; en *Verhandlungen der Naturwissenschaftlichen Gesellschaft Basel*, 87/88: 101-15; Basilea.

Bardales Rodríguez, C.

- 1979 *Quimisha Incabo Ini Yoia. Leyendas de los Shipibo-Conibo sobre los tres Inca*; Cuentos y Culturas Peruanas, No. 12; Pucallpa: ILV.

Bates, H.W.

1892 *The Naturalist on the River Amazon*; Londres.

Branco, J.M. B. Castello

1950 "Caminhos do Acre"; en *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, 196: 74-225.

Braun, R.A.

1975 Population dynamics and social organization among the backwoods Panoans (Peru); (manuscrito).

Braun, R.

1975 *The Iskobakebu in Peru: culture change and regional integration in the central Oriente*; Tesis Doctoral; Universidad de Illinois; Urbana.

Buenaventura, L. de Uriarte

1982 *La Montaña del Perú*; Lima: Gráfica 30.

Calixto Méndez, L.

1977 "Evolución étnica del Ucayali Central"; en J. Matos (ed.), *Congreso Peruano "El Hombre y la Cultura Andina"*, Vol. 3; Lima.

1985 Las prácticas de subsistencia, régimen alimenticio y técnicas de transformación culinaria matsés; (manuscrito).

1986a Implicancias de los desplazamientos matsés en la explotación del medio; (manuscrito).

1986b "Implicaciones de la sedentarización de los Matsés de ribera entre cazadores y agricultores"; en *Extracta*, 5: 27-32; Lima: CIPA / Cultural Survival.

1987 La organización social matsés y su sistema de valores y creencias; (manuscrito).

Carmichael, E.

1985 *The hidden peoples of the Amazon*; Londres: Museum of Mankind.

Carneiro, R.

1970 "Hunting and hunting magic in the Peruvian Montaña"; en *Ethnology*, IX (4): 331-41.

1979 "El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del este del Perú"; en A. Chirif (ed.), *Etnicidad y ecología*; Lima: CIPA.

Ph. Erikson

Carvalho, J.N. de

- 1931 "Breves noticias sobre os indios que habitam a fronteira do Brasil com o Peru"; en *Boletim do Museu Nacional de Antropologia*, VII: 225-56; Río de Janeiro.

Castelnau, F. de

- 1851 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para; exécutée par ordre du Gouvernement Français pendant les années 1843 à 1847*; París.

Cavuscens, S.

- 1987 "Brazil: The indigenous peoples of the valley of the Javari. An unknown reality"; en *IWGIA Newsletter*, No. 50: 57-68; Copenhaguen.

Cavuscens S. y L.J. de O. Neves

- 1985 Grupo de Trabalho Javari: Relatório do levantamento dos grupos indígenas do Vale do Javari; (manuscrito).
1986 *Povos indígenas do Vale do Javari, Campanha Javari*; CIMI; Manaus.

Chantre y Herrera, J.

- 1901 *Historia de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767*; Madrid: Imprenta A. Avril.

Chaumeil, J-P.

- 1981 *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*; Lima: CAAAP.
1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est Péruvien*; París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
1985 "Echange d'énergie: guerre, identité et reproduction social chez es Yagua de l'Amazonie Péruvienne"; en *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI; París.

Chirif. A. y C. Mora

- 1977 *Atlas de Comunidades Nativas*; Lima: SINAMOS.

C.I.M.I.

- 1985 *Os povos indígenas do Parque do Javari na Imprensa (1973/1984)*; Dossier No. 3; Setor de Documentação.

Colini, G.A.

- 1884 "Gli indiani dell'alto Amazzoni"; en *Bolletino della Società Geografica Italiana*, XXI: 528-55, 708-17; Roma.

Condamine, Ch. de la

- 1745 *Relation abrégée d'un voyage dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale*; París.

Costales, P. y A.

- 1983 *Amazonía. Ecuador-Perú-Bolivia*; Quito: Mundo Shuar.

Courboin, M.A.

- 1901 "Chez les indiens: notes et souvenirs d'un séjour dans l'Amazonie"; en *Bulletin de la Société de Géographie d'Anvers*, XXV: 83-128; Amberes.

D'Ans, A.M.

- 1982 *L'Amazonie péruvienne indigène*; París: Payot.
 1983 "Parentesco y nombre. Semántica de las denominaciones interpersonales Cashinahua Pano"; en *Educación y lingüística en la amazonía peruana*; Lima: CAAAP.

DeBoer, W.

- 1975 *Aspects of trade and transport on the Ucayali river, eastern Peru*; n.d.
 1986 "Pillage and production in the Amazon: a view through the Conibo of the Ucayali Basin, eastern Peru"; en *World Archaeology*, 18 (2): 231-46.

Deshayes, P. y B. Keifenheim

- 1982 *La conception de l'autre chez les Cashinahua du Pérou*; Tesis de Tercer Ciclo; Universidad de París VII-Jussieu.

Dole, G.

- 1979a "Amahuaca women in social change"; en McElroy y Mathiasson (eds.), *Sex roles in changing cultures*; Nueva York: State University of New York.
 1979b "Pattern and variation in Amahuaca kin terminology"; en D. Thomas (ed.), *Social correlates of kin terminology*; Working Papers on South American Indians; Bennington: Bennington College.

Ph. Erikson

Dueñas, J.

1792 "Carta y Diario"; en *Mercurio Peruano*, VI: 165-86.

Dumont, L.

1975 *Dravidien et kariera*; París: Mouton.

Elder, N.

1979 *This thing of darkness*; Nueva York: Everest House.

Erikson, Ph.

1986 "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi"; en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, LXXII: 185-210.

1987a "Bats-moi mais tout doucement, pères fouettards en Amazonie"; en *L'Univers du Vivant*, No. 20: 99-115.

1987b "De l'appriivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie indigène"; en *Techniques et Culture*, 9: 105-40.

1988a "Choix des Proies, choix des armes et gestion du gibier chez les Matis et d'autres amazoniens"; en L. Bodson (ed.), *L'animal dans l'alimentation humaine, des critères de choix*; Numéro especial de *Anthropozoologica*; Lieja.

1988b "Appriivoisement et habitat chez les Amérindiens Matis"; en *Anthropozoologica*, No. 9: 25-35; Lieja.

1989 "Les Matis de la tête aux pieds et du nez aux fesses"; en M.L. Beffa y R. Hamayon (eds.), *Les figures du corps*; Laboratorio de Etnología y Sociología Comparativa de la Universidad de París X-Nanterre;

1990a "Near beer of the Amazon"; en *Natural History*, 8/90: 52-61.

1990b "How crude is Mayoruna pottery? An adjunct to Lathrap et al. on Panoan roots"; en *Journal of Latin American Lore*, XVI (1).

1990c *Les Matis d'Amazonie. Parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*; Tesis Doctoral; Universidad de París X-Nanterre.

1991a "Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação matis"; en B. Albert y A. Ramos (eds.), *Imagens do branco na historia indígena. Simbolica do contacto e resistencia cultural no norte da Amazônia*; Brasilia: ORSTROM/UnB.

1991b "Poils et barbes en Amazonie indigène: legendes et réalités"; en *Annales de la Fondation Fyssen*, No. 5.

- 1991d. "Cycles végétatifs et vitaux dans le rituel matis"; en D. Meiller y P. Vannier (eds.), *Le grand livre des fruits et légumes*; Editions de la Manufacture.
- s/f Les ornements matis: prolongements de la physiologie, préludes a la cosmologie; (manuscrito).
- s/f "Dans ma langue mais pas dans ma maison. A propos de l'introduction des objets manufacturés dans le lexique et le quotidien des indiens Matis, langue Pano, Amazonas, Brésil"; ponencia presentada al 46 Congreso Internacional de Americanistas; Amsterdam 1988.
- 1993 "Onomastica matis e amazonica?"; en E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia. Etnologia e história indígena*; São Paulo: NHII/USP-FAPESP.

Espinosa Pérez, L.

- 1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, T. 1; Consejo Superior de Investigación Científica; Madrid: Instituto Bernardino de Sahagun.

Faulhaber, P. (ed.)

- 1987 *Entrosando: questões indígenas em Tefé*; Belén: Museu Emilio Goeldi.

Fejos, P.

- 1943 *Ethnography of the Yagua*; Nueva York: Viking Fund Publications in Anthropology 1.

Fields, H.L.

- 1963 Informe sobre los Mayoruna o Capanahua salvajes del río Yaquerana"; Información de Campo, No. 131-b.
- 1970 Panoan comparative vocabulary; Información de Campo, No. 125-a.
- 1973a Una identificación preliminar de los sufijos indicadores de referencia en mayoruna; en E. Loos (ed.), *Estudios Panos II*; Lima: ILV.
- 1973b Notes on the 'singing people' ceremony; Información de Campo, No. 131-d.
- 1983 "The Matses literacy program"; en *Notes on Literacy*, 37: 8-15.

Ph. Erikson

Fields, H. y W. Merrifield

1980 "Mayoruna (Panoan) kinship"; en *Ethnology*, XIX (1).

Fields, H. y M.R. Wise

1976 "Bosquejo de la fonología matsés"; en *Datos etnolingüísticos*, No. 31; Lima: ILV.

Figueroa, F. de

1986 "Informe de las Misiones del Maraón, Gran Pará o río de las [1661] Amazonas, por el P. Francisco de Figueroa"; en *Informes de Jesuitas en el Amazonas*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA.

Frank, E.

1987 "Das Tapirfest der Uni"; en *Anthropos*, 82: 151-81; Friburgo.

Fritz, S.

1892 "Karte von Maynas"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, [1691] 33: 72.

Georlette, F.A.

1901 "Le rio Javary"; en *Bulletin de la Société de Géographie d'Anvers*, 25: 129-47.

Girard, R.

1958 *Los indios selváticos de la amazonía peruana*; México: Libros Mexicanos Editores.

Golob, A.

1982 *The Upper Amazon in historical perspective*; Tesis Doctoral; City University of New York; Nueva York,

Gorman, P.

1990 "People of the Jaguar: shamanic hunting practices of the Matsés"; en *Shaman's Drum*, No. 21: 40-9.

Grenard, F.

1982 *Et l'homme devint jaguar. Univers imaginaire et quotidien des indiens Wayapi de Guyane Française*; París: L'Harmattan.

Harner, M.J.

- 1973 *The Jivaro. People of the sacred waterfalls*; Nueva York: Doubleday / Anchor.

Herndon, W.L.

- 1853 *Exploration of the valley of the Amazon*; Washington

Hornborg, A.

- 1988 *Dualism and hierarchy in lowland South America*; Uppsala: Uppsala University.

Hugh-Jones, S.

- 1979 *The palm and the Pleiades. Initiation in northwest Amazonia*; Cambridge: Cambridge University Press.

ILV

- 1946- Fotografías de grupos étnicos; Información de Campo, No. 474.
1974

Izaguirre, B.

- 1922- *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de*
1929 *la geografía en el Oriente del Perú, 1619-1921*; Lima: Tipografía San Antonio; (14 vols.).

Jiménez de la Espada, M. (ed.)

- 1889- "Noticias auténticas del famoso río Marañón"; en *Boletín de la*
1892 *Sociedad Geográfica de Madrid*; Madrid.
1965 *Relaciones Geográficas de Indias, T. IV*; Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Jouanen, J.

- 1941- *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito*
1942 *1570-1774, 2 vols.*; Quito: Editorial Ecuatoriana.

Kensinger, K.

- 1975 Proto-panoan social organisation; (manuscrito).
1984 "An emic model of Cashinahua marriage"; en K. Kensinger (ed.), *Marriage practices in lowland South America*; Urbana: University of Illinois Press.

Ph. Erikson

Kneeland, H.

- 1970- Mayoruna Texts III; Información de Campo, No. 129.
1973
1970- Textos Mayoruna IV, Información de Campo, No. 342.
1975
1973 "La frase nominal relativa en mayoruna y su ambigüedad"; en E. Loos (ed.), *Estudios Panos II*; Yarinacocha: ILV.
1979a *Lecciones para el aprendizaje del idioma mayoruna*; Documentos de Trabajo No. 14; Yarinacocha: ILV.
1979b Textos Mayoruna; Información de Campo.
1982 "El ser como y el 'no ser como' de la comparación en matsés"; en Boonstra y Wise (eds.), *Conjunciones y otros nexos en tres idiomas amazónicos*; ILV.

Landi, O. y E. Siqueira

- 1985 *Coisas de índio*; São Paulo: Icone Editora.

Lange, A.

- 1912 *In the Amazon jungle. Adventures in remote parts of the Upper Amazon River, including a sojourn among cannibal Indians*; Nueva York: Knickerbocker Press.

Larrabure i Correa, C.

- 1905- *Colección de documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*; Lima (18 vols).
1909

Lathrap, D.

- 1970 *The Upper Amazon*; Nueva York: Praeger Publishers.

Lathrap, D., A. Gebhart-Sayer y A. Mester

- 1985 "The roots of the Shipibo art style: three waves on Imariacocha or there were 'Incas' before the Incas"; en *Journal of Latin American Lore*, 11 (1): 31-119.

Lathrap, D., T. Myers, A. Gebhart-Sayer y A. Mester

- 1986 "Further discussion of the roots of the Shipibo Art style: a rejoinder to Deboer and Raymond"; en *Journal of Latin American Lore*, 11 (1): 225-72.

Leigheb, M. y A. Zecca

1988 "Li uomini giaguaro"; en *Natura Oggi*, 7 (abril): 69-82.

Lévi-Strauss, C.

1949 *Les structures elementaires de la parenté*; París: Mouton.

Loos, E.

1969 Capanahua patrilinearity and matrilocality; *Información de Campo*, No. 67.

1969 *The phonology of Capanahua and its grammatical basis*; Oklahoma: SIL/Universidad de Oklahoma.

Marcy, P.

1866- "Voyage de l'océan Pacifique a l'océan Atlantique a travers

1887 l'Amérique du Sud"; en *Le Tour du Monde*; París.

McCallum, C.

1989 *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of western Amazonia*; Tesis Doctoral; London School of Economics; Londres.

Mellati, J.C.

1981 *Povos indígenas do Brasil*, 5; São Paulo: CEDI.

1985 "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa"; en *Anuario Antropologico*, 84: 109-73.

Melatti, J.C. y D. Montagner-Melatti

1975 *Relatorio sobre os indios Marubo*; Universidad de Brasilia; Brasilia.

1986 "A maloca Marubo: organização do espaço"; en *Revista de Antropologia*, 24: 41-55.

Mendizábal Lozak, E.

1967 "La conquista del Perú por los peruanos"; en *Visión del Perú. Revista de Cultura*, Vol. 2; Lima.

Menget, P.

1984 "Delights and dangers: notes on sexuality in the upper Xingu"; en K. Kensinger (ed.), *Sexual ideologies in lowland South America*;

Ph. Erikson

Working Papers on South American Indians; Bennington:
Bennington College.

- 1985 "Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie Portugaise"; en
C. Blanckaert (ed.), *Naissance de l'ethnologie*; París: Cerf.

Mercier, J.M.

- 1975 "Contacto con los Mayoruna"; en J.M. Mercier y G. Villeneuve
(eds.), *Amazonía. Liberación o esclavitud*; Lima: Ediciones Paulinas.

Momsen, R.P.

- 1964 "The Isconahua indians: a study of change and diversity in the
Peruvian Amazon; en *Revista Geografica*, 32: 59-82; Río de Janeiro.

Montagner-Melatti, D.

- 1977 *Relatoria da viagem realizada a areas indígenas do Municipio de
Cruzeiro do Sul*; FUNAI.
1980 *Proposta de criação do Parque Indígena do vale do Javari*; Processo
FUNAI, BSB/1074/80.

Moscoso, R.

- 1977 *Los Mayoruna (Matsés)*; Tesis de Bachillerato en Ciencias Socia-
les; Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima.

Murphy, R.

- 1957 "Intergroup hostility and social cohesion"; en *American
Anthropologist*, 59: 108-35.

Myers, T.

- 1988 "El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la amazonía
alta"; en *Amazonía Peruana*, 8 (15): 61-82; Lima: CAAAP.

Noronha, J. Monteiro de

- 1768 *Roteiro de viagem da cidade de Para até as ultimas colonias do sertao da
provincia*; Barcellos.

O'Leary, T.

- 1963 *Ethnographic bibliography of South America*; Human Relations Area
Files; New Haven.

Oliveira Filho, J.P. de

- 1987 "Elementos para una sociología dos viajantes"; en Oliveira Filho (ed.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*; Universidad Federal de Río de Janeiro; Río de Janeiro.

Oppenheim, V.

- 1936a "Notas etnograficas sobre os indígenas do alto Jurua (Acre) e valle do Ucayali (Peru)"; en *Anais da Academia Brasileira de Sciencias*, 8 (2): 145-55.
- 1936b "Sobre os restos da cultura neolítica dos indios 'panos' do alto Amazonas"; en *Anais da Academia Brasileira de Sciencias*, 8 (4): 311-13.

Ordinaire, O.

- 1892 *Du Pacifique a l'Atlantique*; París: Plon.

Osculati, G.

- 1854 *Esplorazione delle regione equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*; Milán.

Paz Soldán, M.F.

- 1877 *Diccionario geográfico y estadístico del Perú*; Lima: Imprenta del Estado.

Pereira, F.

- 1981 "Go forth to every part of the world and make all nations my disciples"; en S. Hvalkof y P. Aaby (eds.), *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the SIL*; Copenhaguen: IWGIA/SIL.

Raimondi, A.

- 1863 "Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto"; en M.F. Paz Soldán (ed.), *Geografía del Perú*; Lima.

Rivet, P. y C. Tastevin

- 1921 "Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Jurua, et des régions limitrophes"; en *La Géographie*, 35: 449-82.

Ph. Erikson

Rivière, P.

1969 *Marriage among the Trio. A principle of Social Organization*; Londres: Clarendon Press.

Roe, P.

1982 *The cosmic zygote*; New Brunswick: Rutgers University Press.

Romanoff, S.

1976 "Informe sobre el uso de la tierra entre los Matsés en la selva baja peruana"; en *Amazonía Peruana*, 1 (1): 97-130; Lima: CAAAP.

1983 "Women as hunters among the Matsés of the peruvian Amazon"; en *Human Ecology*, 11 (3): 339-342.

1984 *Matsés adaptations in the Peruvian Amazon*; Tesis Doctoral; Universidad de Columbia; Nueva York.

s/f Responses to scarcities of game animals by Matsés Indians, western Amazon river basin; (manuscrito).

Rotman, J.

1987 "Avec les Matsés j'ai appris a parler aux plantes, aux jaguars, et aux esprits. Un an chez les indiens les plus secrets d'Amazonie"; en *VSD*, No. 530: 154-159.

Sagols, F

1902 "Los habitantes de la Pampa de Sacramento"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 11: 357-66; Lima.

San Román, J.

1975 *Perfiles históricos de la amazonía peruana*; Lima: Ediciones Paulinas/ CETA.

Shell, O.

1985 *Estudios Panos III. Las lenguas pano y su reconstrucción*; Serie Lingüística Peruana; Pucallpa: ILV.

Shupihui

1984 "De nuevo los Matsés en la noticia, una sorpresiva migración hacia el Ucayali"; artículo anónimo en *Shupihui. Revista latinoamericana de actualidad y análisis*; Iquitos: CETA.

Siskind, J.

- 1973 *To hunt in the morning*; Nueva York: Oxford University Press.
- 1974 "Special hunt of the Sharanahua"; en *Natural History*, 83 (8): 72-9.

Smyth, W. y F. Lowe

- 1836 *Narrative of a journey from Lima to Para*; Londres: John Murray.

Spix, J.B. von y C.F. von Martius

- 1981 *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*, 3 vols.; São Paulo: Editora Itatiaia/ Editora de Universidades de São Paulo.

Steward, J. (ed.)

- 1946- *Handbook of South American Indians*; Smithsonian Institution /
- 1959 *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*; Washington D.C.: United States Government Printing Office; (7 vols.).

Steward, J. y A. Métraux

- 1948 "*Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña*"; en J. Steward (ed.), op. cit.

Stocks, A.W.

- 1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga, Perú*; Lima: CAAAP

Stoll, D.

- 1982 *Fishers of men or founders of empire: the Wycliffe Bible translators in Latin America*; Cambridge: Cultural Survival Inc.

Tastevin, C.

- 1919 "Quelques considérations sur les indiens du Jurua"; en *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie*, 10: 144-54.
- 1926 "Le haut Tarahuaca"; en *La Géographie*, 45: 34-55, 158-75.

Taylor-Descola, A-C.

- 1985 "L'art de la réduction, la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale chez les Jívaro"; en *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 159-74; Paris.

Ph. Erikson

- 1986 "Les versants orientaux des Andes septentrionales"; en F.M. Renard-Casevitz, T. Saignes y A.C. Taylor-Descola, *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*; París: Editions Recherche sur les Civilisations.

Teffé, Barón de

- 1888 "Episodio da viagem de exploração as vertentes do famoso rio Javari...1874"; en *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, 4: 169-88; Río de Janeiro.

Tessman, G.

- 1930 *Die Indianer Nordost-Peru*; Hamburgo: Friederichsen de Gruyter.

Torralba, A.

- 1986 *Sharanahua*; Madrid: Secretariado de Misiones Dominicanas.

Townsley, G.

- 1986 "Los Yaminahua y sus 'otros'"; en *Extracta*, 5; Lima: CIPA/Cultural Survival.
- 1989 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*; Tesis Doctoral; Universidad de Cambridge; Cambridge.

Uriarte, P.M.

- 1986 *Diario de un misionero de Maynas*; Monumenta Amazónica; Iquitos: [1771] CETA.

Vernes, H.

- 1988 *Le tigre des lagunes*; Collection Bob Morane; París: Fleuve Noir. [1958]

Vidal de la Blanche y Gallois

- 1927 *L'Amérique du Sud. Géographie Universelle*, T. 15; París: A. Colin.

Villarejo, A.

- 1979 *Así es la selva*; Iquitos: CETA.

- Villanueva, P.
 1902 "Fronteras de Loreto"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 12: 361-479.
- Vivar, J.E.
 1974 "Los Mayoruna en la frontera Perú-Brasil"; en *América Indígena*, 35 (2): 329-47; México.
- Viveiros de Castro, E.
 1986 *Araweté, os deuses canibais*; Río de Janeiro: Zahar.
- Waisbard, S. y R.
 1959 "Les chamas del Ucayali et du Tamaya"; en *L'Ethnographie*, 53: 19-74.
- Wehrlich, D.
 1986 *The conquest and settlement of the Peruvian Montaña*; Tesis Doctoral; Universidad de Minnesota.
- Whitton, L., H. Greene y R.P. Momsen
 1964 "The Iskonawa of the Pemo"; en *Journal de la Société des Américanistes*, 53: 84-124; París.
- Wise, M.R.
 1986 *Bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano en el Perú, 1946-1986*; Lima: ILV/Ministerio de Educación.
- Wistrand, L.
 1975 "An overview of pan-panoan oral traditions and its implications; (manuscrito).
- Wistrand-Robinson, L.
 1977 "Notas etnográficas sobre los Cashibo"; en *Folklore Americano*, 23: 117-44; México.
- Zarzar, A. y L. Román
 1983 *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y Ucayali*; Documento 5; Lima: CIPA.

LOS UNI

Erwin H. Frank

CONTENIDO

	Pág.
Introducción	133
Datos generales	138
Etnohistoria	141
Economía y medioambiente	158
La vida social	174
Visión del mundo, mito y ritual	198
Notas	218
Bibliografía	230
Mapas	
Ubicación del territorio uni en la Selva Central del Perú	136
Ubicación de las comunidades nativas uni	137
Cuadros y Diagramas	
Población y superficie de las actuales comunidades nativas uni, 1985	158
Parentesco uni: <i>Ego</i> masculino	183
Parentesco uni: <i>Ego</i> femenino	184
Fotos	
Hombre uni lavando oro	171
Hombres armados en una celebración comunal	193
Jóvenes uni	204
"Fiesta del muñeco". Ceremonia del regreso de los fallecidos	209

INTRODUCCION

En los primeros días de febrero 1980 salí de Alemania para dirigirme a un poblado en la selva peruana cuyo nombre verdadero todavía ignoraba. Meses antes había dirigido una carta a un misionero del Vicariato Apostólico de Pucallpa pidiéndole me indicara un pueblo indígena en el área, el cual debía satisfacer ciertas condiciones formuladas en base al tema general y a la metodología que quería aplicar en mi futura investigación. En el transcurso de mis estudios universitarios había seguido con interés el así llamado 'debate proteínico' ⁽¹⁾ que tenía lugar en aquella época entre los especialistas en etnografía amazónica. El tema de la ecología me fascinaba y el enfoque del materialismo cultural (Harris 1979; Ross 1980), defendido por una de las dos partes en este debate, me parecía prometedor. Me impuse, por lo tanto, la tarea de explorar en mi futuro trabajo de campo la hipótesis materialista cultural que proponía como factor causal de muchos de los rasgos culturales característicos de las sociedades autóctonas del *hinterland* amazónico, el reducido acceso a proteínas de alto valor nutritivo ⁽²⁾.

Para lograr este propósito me parecía indispensable buscar un lugar de trabajo que satisficiera por lo menos tres condiciones: 1) estar localizado en la 'selva alta' amazónica, es decir en el *hinterland*, fuera de los grandes valles aluviales; 2) que se encontrara más o menos aislado, al margen del impacto masivo de la cultura y especialmente de la economía monetaria de la sociedad neo-peruana; y 3) que se tratara de un poblado de indígenas de tipo 'nucleado', preferiblemente con las casas agrupadas alrededor de una plaza central, para facilitar la recolección de datos sobre producción, consumo y calidad de los alimentos. El misionero a quien me dirigí tuvo la cortesía de responder a mi carta con un croquis, indicándome un pequeño poblado en el alto valle del río Zúngaruyacu (Provincia de Pachitea, Departamento de

Huánuco; ver Mapas 1 y 2) como el único que a su saber satisfacía mis tres condiciones. Me indicaba que se trataba de un poblado llamado Pate, habitado por indígenas cashibo, acerca de los cuales yo tenía ya conocimiento a través de lo poco que se había publicado hasta entonces sobre su cultura y vida cotidiana ⁽³⁾.

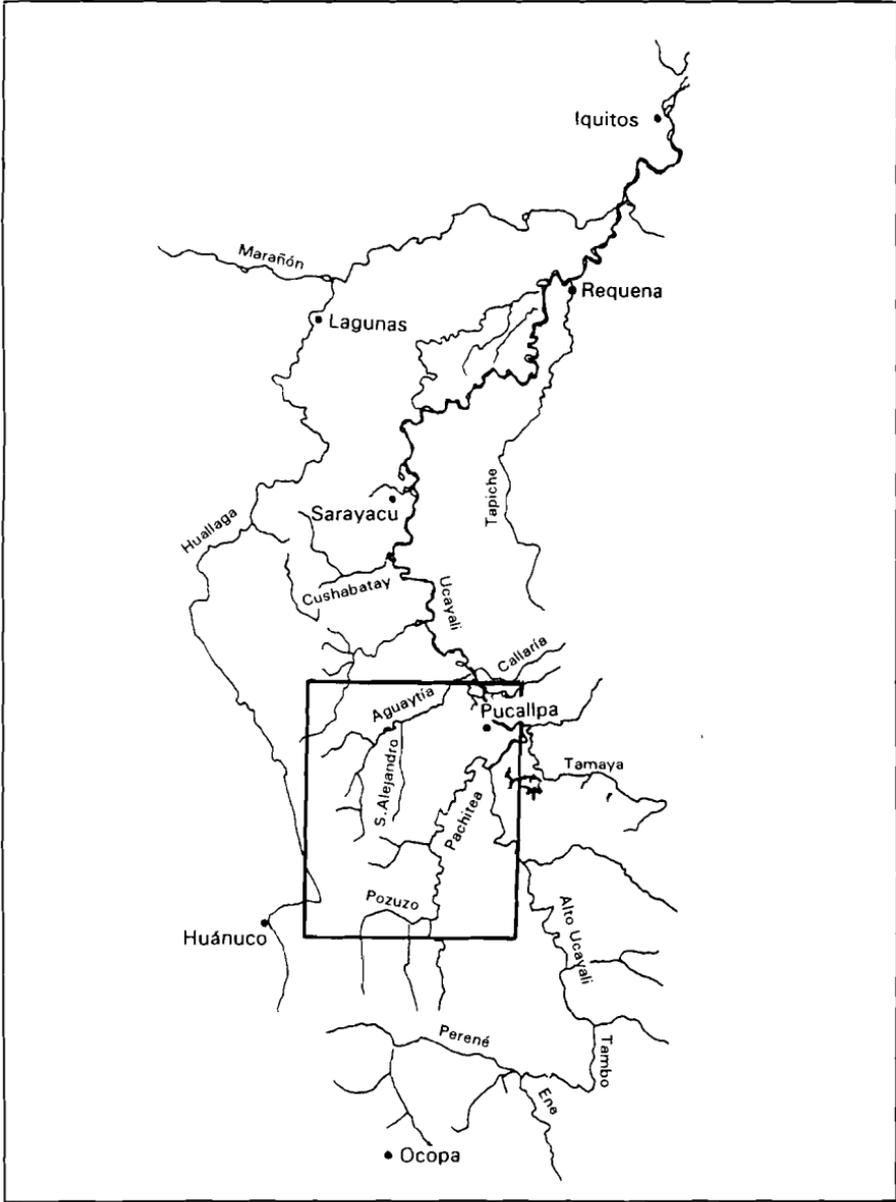
Pocas semanas más tarde, descendía de una avioneta en Puerto Inca, último poblado mestizo en mi ruta, con el croquis del misionero pucallpino en mano; enseguida comencé a averiguar cómo surcar el Zúngaruyacu, pero las repuestas que recibí eran desesperantes. Los puertoincanos me aseguraban que el poblado de Pate había sido tan sólo un campamento de caucheros y que hacía décadas que ya no existía. Me aseguraron que no se podía surcar el Zúngaruyacu y que el poblado de estos "caníbales cashibos" (que si existían por allí) consistiría solamente en "unas chozas miserables regadas por el monte", habitadas por algunas familias aisladas que se mataban entre sí y que, seguramente, me harían correr la misma suerte. Sin embargo, una vez allá, después de haber realizado un vuelo de una hora tierra adentro y dotado de muy escasos recursos financieros, ya no tenía cómo cambiar mis planes. Afortunadamente no lo hice, por cuanto apenas una semana más tarde ya surcaba este río 'no-surcable', con el nombre de Zúngaruyacu, en un peque-peque manejado por algunos de estos misteriosos "Cashibo" y -después de tres días- llegaba a la comunidad nativa de Santa Marta, donde me recibieron con gran hospitalidad. Aunque los habitantes de Puerto Inca tenían razón en indicarme que Santa Marta era justamente lo contrario del sitio ideal esbozado en mi carta al misionero pucallpino, en todo lo demás resultaron completamente equivocados. En los siguientes catorce meses, estos "Cashibo" de Santa Marta se convirtieron en mis más íntimos amigos, y me introdujeron -con enorme paciencia- a un mundo cultural tan fascinante y complejo que hasta ahora no me ha sido posible comprender en su totalidad.

Desde entonces he regresado a este poblado cinco veces, prolongando mi estadía total a más de dos años y medio ⁽⁴⁾. Durante este lapso he podido registrar cambios dramáticos. En 1984, por ejemplo, se hizo realidad lo que todavía en 1980 constituía solamente una vaga esperanza para los habitantes de Santa Marta: una nueva carretera -ramal de la Carretera Marginal- llegó por fin hasta el bajo Zúngaruyacu. La Carretera Marginal conecta Lima con la selva centro-norte, terminando en Pucallpa, capital de la nueva Región del Ucayali. El nuevo ramal parte de esta carretera unos 80 kilómetros antes de la llegada a Pucallpa y corre paralelo al Pachitea hacia el Pichis para subir desde allí a San Ramón, y luego Tarma y la Oroya en la sierra central.

Al principio los moradores de Santa Marta saludaron con mucho entusiasmo la llegada de esta carretera, soñando con las riquezas que conseguirían con la venta de productos gracias a ella. Sin embargo, resultó que junto con la carretera llegó también una ola de colonos serranos -inesperada para los indígenas- que hacia 1985 había ocupado todo el bajo valle del Zúngaruyacu, el cual en 1980 estaba aún completamente deshabitado por foráneos. Simultáneamente, otro grupo de colonos abrió un camino río arriba del territorio comunal, desbrozando la selva y sembrando pastizales en las laderas bajas de la Cordillera Azul, al oeste del poblado. En 1986 un tercer grupo de colonos entró al alto valle del Huituyacu, hacia el sur del poblado. De esta manera, en la actualidad población no-indígena presiona a la comunidad de Santa Marta desde casi todos sus límites. Esta situación es similar a la de las otras seis comunidades del pueblo indígena al cual pertenece Santa Marta.

En este trabajo no se ha podido documentar debidamente todos aquellos cambios que han afectado a los Uni -término con el que se auto-denominan- después de mi principal estadía entre ellos, entre los años de 1980 y 1983. Este hecho constituye la primera limitación de la presente monografía. Una segunda limitación me parece aún más trascendental: mi investigación de campo entre los "Cashibo" se concentró en el análisis de su ecología y economía como pueblo indígena del *hinterland* amazónico. Esta temática me obligó a permanecer durante casi toda mi estadía en la misma comunidad de Santa Marta. Sin embargo, esta comunidad es sólo una de siete en las que se distribuyen los miembros del pueblo indígena Uni. Aunque en 1982 y 1983 visité otros dos poblados por temporadas de entre dos días y dos semanas, nunca tuve el tiempo ni los recursos necesarios para visitar a todas las comunidades uni. Finalmente, cuando en 1989 recibí, por fin, una beca para analizar las similitudes y diferencias culturales al interior del pueblo uni, me resultó imposible entrar a estas comarcas debido a las actividades de narcotraficantes y grupos terroristas en el área. Esta circunstancia, deplorable por cierto, limita drásticamente el aporte que este trabajo puede dar al conocimiento del pueblo uni en su totalidad. Los Uni descritos aquí son, por lo tanto, principalmente los del alto Zúngaruyacu y sus vecinos y parientes más cercanos del alto Aguaytía (Puerto Azul). Por supuesto, tomaré en cuenta lo que he podido averiguar sobre la variabilidad cultural entre las siete comunidades nativas uni, pero temo que estas buenas intenciones no lograrán superar del todo la miopía en relación a la cultura y vida cotidiana de la totalidad del pueblo uni.

Mapa 1
Ubicación del territorio uni en la Selva Central del Perú



DATOS GENERALES

Volando hacia el este desde Lima, pasados ya los nevados de la Cordillera Central y el terreno accidentado que le sigue, se puede ver al lado derecho del avión un río de color amarillo-ocre que corre recto hacia el observador, hasta ensancharse y cambiar su color a blanco, desperdigándose en varios brazos separados por banquillos de arena blanca y cambiando de pronto su rumbo en un codo estrecho hacia el sur. Al mismo tiempo por el lado izquierdo del avión se puede detectar otro río que corre torrencialmente hacia el nor-este. El primero de estos dos ríos es el Pozuzo que -cortando una estribación de los Andes- de pronto se voltea, en su famoso codo, rumbo al sur para reunirse con el Mairo, el Palcazu y el Pichis y formar el río Pachitea. El segundo es el río Aguaytía, uno de los afluentes más grandes del medio Ucayali.

Pero, lo que un pasajero de avión jamás puede imaginarse desde arriba es el brusco cambio en el relieve topográfico que muestran los terrenos hacia el oeste, en comparación con los que están al este de una línea norte-sur formada por el alto Aguaytía y el Pozuzo. Para darse cuenta de esto resulta imprescindible recorrer en autobús la Carretera Marginal, que conecta la capital, Lima, con su *hinterland* amazónico más cercano, la Selva Central. Pasando Huánuco hacia el este, el autobús baja primero a la estrecha planicie del Huallaga, en las alturas de Tingo María, para luego subir trabajosamente hacia la cumbre de la Cordillera Azul, la cual separa el valle del Huallaga de la planicie amazónica. Después de alcanzar las alturas de esta cordillera, que se extiende en dirección norte-sur, a casi tres mil metros, se baja hacia un angosto valle. Al fondo de éste se forma un corredor tan estrecho que parece faltar el espacio para que tanto el río Yuracyacu como la carretera lo recorran al mismo tiempo. Este corredor es el famoso Boquerón del Padre Abad, único paso por la ladera casi vertical de la cordillera, llamado así en honor de su "descubridor", el Padre Alonso Abad, quien en 1755 lo cruzó por vez primera (véase Amich y Cont. 1975: 181 y sgtes.).

Luego el paisaje cambia drásticamente. Al frente asoma una planicie que parece constituida por dos pisos: uno al nivel de los innumerables ríos y riachuelos que la cortan en todas direcciones y otro, más arriba, en las cumbres de un sinnúmero de colinas. En ambos niveles de esta planicie hay terrenos planos, pero los terrenos que conectan ambos niveles son sumamente bruscos. La diferencia altitudinal entre estos dos niveles de la pampa disminuye paulatinamente de más de 50 a menos de 10 metros durante los

siguientes 200 kilómetros, hasta desaparecer casi por completo en su frontera oriental, al pie de la planicie aluvial formada por el río Ucayali. La diferencia altitudinal entre la parte oriental de esta pampa y su parte occidental más alta, no sobrepasa los trescientos metros, alcanzando alturas máximas de apenas unos 500 m.s.n.m. solamente al pie mismo de la cordillera. Toda esta planicie y las laderas de la cordillera -que se levantan verticalmente al oeste de ella- están cubiertas por un denso bosque húmedo tropical. En su parte más occidental éste cambia paulatinamente su estructura hacia la formación silvestre de ceja de selva debido a un abrupto aumento en la cantidad de precipitación pluvial, la cual favorece el crecimiento de parásitos, epífitas y bejucos que convierten la fisonomía de los árboles en algo mágico. Este terreno ondulado es conocido como la Pampa del Sacramento, nombrada así por los franciscanos el 21 de junio 1726 (día del Corpus Christi) al llegar a ella por primera vez viniendo desde su reducción entre los "Amages" en el valle del Pozuzo (Amich y Cont. 1975: 133). Los extremos sur-occidentales de la Pampa del Sacramento constituyen desde hace siglos el territorio de un pueblo indígena conocido en la literatura antropológica como Cashibo (Caschibos, Caxibos, Casivos, Kashibo, etc.).

Cashibo es una palabra de la lengua Shipibo-Conibo que significa "gente murciélagos-vampiro" ⁽⁵⁾. Mediante este término los Shipibo-Conibo -sus vecinos orientales que habitan el fértil valle del Ucayali- se refieren a una supuesta avidez de parte de los Cashibo por chupar la sangre de sus enemigos. En razón de esta implicación semántica -bien conocida por los así designados- la gran mayoría de ellos rechaza categóricamente este nombre para su pueblo, refiriéndose a sí mismos como Uni, palabra que en su lengua significa "(verdaderos) hombres" o "gente". Sin embargo, tampoco Uni puede ser considerado como un nombre tribal. Más bien se trata de un término a través del cual una persona uni se refiere a un grupo que, en términos de tamaño y de sus fronteras espaciales, puede diferir según el contexto narrativo en que ésta lo utilice. La única característica fija de la entidad social a la que hace referencia este término es que el individuo que lo utiliza siempre se considera a sí mismo incluido en ella ⁽⁶⁾. Dependiendo del contexto concreto en que se esté expresando, un individuo uni puede identificar como "verdaderos hombres" únicamente a su propia familia, o a toda la población de -por ejemplo- el oriente peruano, e incluso a todos los peruanos. Sin embargo, lo más común es que lo utilicen para identificar a su propio grupo local o a los miembros de su propio asentamiento local. Contextualmente, la entidad social a la cual hace referencia el término Uni

se encuentra a menudo en oposición a otra, que incluye a todos los no-Uni, es decir, el resto de la humanidad. Normalmente estos 'otros' son clasificados empleando el sufijo *no*, que significa extranjeros o enemigos. Esto significa que el mundo social o humano de los Uni se encuentra siempre dividido por una oposición entre 'nosotros' (los verdaderos hombres) y los 'otros' (foráneos o enemigos), quienes no solamente son considerados diferentes, sino que implícitamente son despreciados por los "verdaderos hombres".

Ahora bien, es interesante señalar que actualmente es todavía muy raro el empleo de este término por parte de un portavoz uni para identificar a todos aquellos a quienes sus vecinos identifican en conjunto como los "Cashibo". Esto quiere decir que los "Cashibo" en su totalidad, no han desarrollado hasta ahora una auto-conciencia étnica que abarque a todos los miembros de su grupo, sino que siguen auto-identificándose a un nivel mucho más reducido, local o sub-regional ⁽⁷⁾. No obstante, en este trabajo emplearé el término Uni como nombre tribal, es decir, para referirme a la totalidad de miembros del grupo, ya que esta denominación me parece la única alternativa viable a su intolerable apodo de Cashibo. Los Uni de este trabajo incluyen, por lo tanto, a todos los indígenas que habitan en el interior de la Pampa del Sacramento y a quienes sus vecinos identifican como Cashibo.

Los Uni hablan una lengua que pertenece a la familia lingüística pano ⁽⁸⁾. Algunos investigadores consideran a esta lengua como la más divergente dentro de esta familia lingüística, pero, mi experiencia contradice tal caracterización. Su lengua me parece más bien estrechamente relacionada con la de los Shipibo-Conibo ubicados al este. Durante mi trabajo de campo pude observar que los miembros de ambos grupos no tienen mayores dificultades para entenderse entre sí. Los Uni, por cierto, consideran "corrompida" el habla de los Shipibo-Conibo, pero esta caracterización acepta implícitamente a la lengua de estos últimos como una variante "degenerada" de la suya.

Entre los Uni se puede distinguir fácilmente tres dialectos regionales, separados por diferencias principalmente fonológicas. Estas variedades dialectales tienen una expresión espacial, encontrándose la primera entre los Uni que habitan el curso medio del Aguaytía, la segunda entre aquellos que viven en el curso alto y en las cabeceras del Zúngaruyacu al sur, y la última entre los "Cacataibo" de la zona centro-occidental de la Pampa del Sacramento, drenada por dos ríos que se llaman por igual San Alejandro (pero de los cuales uno desemboca en el bajo Aguaytía, mientras que el otro lo hace en el Zúngaruyacu).

La mayoría de los Uni son bilingües: hablan su propia lengua y el castellano, aunque su conocimiento de este último es todavía muy limitado (especialmente en lo referente a los aspectos gramaticales). Muchos ya han pasado por alguna de las escuelas bilingües establecidas en sus comunidades, donde han aprendido a leer y escribir ⁽⁹⁾. No obstante, en la vida cotidiana todavía siguen utilizando su propia lengua -a pesar de que algunas parejas jóvenes a menudo utilizan el castellano en sus conversaciones con sus hijos "para que aprendan más rápido". Sin embargo, incluso éstos muestran orgullo por su lengua materna considerándola todavía la única apropiada para los "verdaderos hombres".

ETNOHISTORIA

El término "Cashibo", como denominación de los indígenas que habitan al interior de la Pampa del Sacramento, no se encuentra en las fuentes históricas antes de la segunda mitad del siglo XVIII, y su empleo no se generalizó sino hasta medio siglo más tarde. Sin embargo, esto no significa necesariamente que dicha población no hubiera sido contactada antes de esa época. Así, por ejemplo, ya en el siglo XVII los jesuitas conocían a muchos moradores pano-hablantes de la Pampa del Sacramento (Frank 1988a), algunos de los cuales pudieron haber sido antepasados de los actuales Uni. En 1657 los franciscanos llegaron al medio Ucayali donde contactaron a los "Setebo" y a dos tipos de "Callisecas" (altos y bajos) (Amich y Cont. 1975: 49 y sptes.; Lehnertz 1974: 238 y sptes. quien cita documentos inéditos). Algunos autores identifican a los Callisecas con los actuales Uni, aunque la mayoría los identifican con los Shipibo. No estoy de acuerdo con ninguna de estas alternativas, como explicaré a continuación.

Un tercer grupo misionero entró entre 1727 y 1736 a la parte sur-occidental de la Pampa donde encontraron a los "Carapachos" (Amich y Cont. 1975: 133; Lehnertz 1974: 182-3). A mi parecer, estos Carapachos son los mismos indígenas a quienes un cuarto grupo de frailes identifican posteriormente como "Cashibo" ⁽¹⁰⁾. Sin embargo, el término "Carapachos" sigue apareciendo en las fuentes durante todo un siglo más para designar a un grupo indígena vecino de los Cashibo ⁽¹¹⁾. ¿Se trata, entonces, de una etnia distinta de los Uni y extinta a finales del siglo XIX? No lo creo, y en los siguientes párrafos expondré las razones que sustentan mi posición.

Los primeros franciscanos que mencionan a los "Carapachos" llegaron al sur-oeste de la Pampa del Sacramento partiendo de sus misiones ubicadas en el río Pozuzo, donde vivían entre los "Amages" (es decir Amuesha) y los "fronterizos", o sea, indígenas quechua-hablantes oriundos del área de Huánuco. Ahora bien, las fuentes históricas indican que en la parte alta del valle del Huallaga el nombre Carapacho ya era corriente en el siglo XVII (Lehnertz 1974: 169-171); dudo mucho que este nombre se refiriera por ese entonces a los habitantes de la Pampa de Sacramento. Pareciera, por ende, que los franciscanos tomaron el término Carapacho de un sistema de etnoclasificación muy antiguo, vigente en el alto Huallaga y traído al Pozuzo por los indios "fronterizos". Los Setebo y Shipibo, entre los cuales otros frailes franciscanos se establecieron alrededor de 1760 (Amich y Cont. 1975: 176-220), no participaban en absoluto de este sistema. Tenían en cambio su propio sistema por el cual identificaban a quienes parecen haber sido los mismos indígenas bajo el término Cashibo. Sin embargo, los historiadores, antropólogos e incluso algunos de los mismos misioneros franciscanos del siglo XIX, en su afán por reconstruir la situación étnica en la selva central durante el siglo XVIII, casi siempre tomaron, tanto el término Carapacho como el de Cashibo, como auto-denominaciones de sus respectivos grupos, y en base a esta errónea interpretación llegaron a la conclusión lógica, aunque falsa, de que habían existido, por lo menos hasta comienzos del siglo XIX, dos grupos étnicos diferentes en la zona sur-oeste de la Pampa del Sacramento.

Ahora bien, la misma interpretación errónea, que acepta toda denominación étnica citada en las fuentes -y derivadas de diversos sistemas de etnoclasificación vigentes en la selva peruana en épocas específicas- como auto-denominaciones étnicas, me parece que invalida no solamente las diversas reconstrucciones de la etnohistoria de los Uni, sino también todos los trabajos sobre la situación étnica en la selva central antes del siglo XIX (entre otros Steward y Métraux 1948; Grohs 1974; Myers 1974; Roe 1982: 72 y sgtes.). En un trabajo anterior (Frank 1988a) he desarrollado este argumento y no lo repetiré aquí. Sin embargo, un breve resumen me parece indispensable, ya que la historia que voy a relatar ⁽¹²⁾ no puede ser comprendida sin este contexto. En el ensayo mencionado insistí en que el sistema de grupos étnicos actualmente vigente en la selva central peruana, no hizo su aparición como tal antes del siglo XVIII, y que éste fue resultado de inconscientes maniobras de los misioneros y otros agentes del mundo occidental. Es decir, que los Uni son el resultado de un proceso inducido de etnogénesis muy tardío. Veamos en qué se basa esta afirmación.

En 1757 misioneros franciscanos tomaron contacto con indígenas pano-hablantes del "río Manoa" (Cushabatay) (ver mapa), en la zona nor-oriental de la Pampa del Sacramento, a quienes identificaron como Setebo (Amich y Cont. 1975: Cap. XXI-XXXVI), valiéndose tal vez de un sistema de etnoclasificación aprendido de pano-hablantes oriundos del bajo Huallaga. Nuestras primeras fuentes describen a estos Setebo como una población local refugiada, compuesta por solamente unos 220 miembros (ibid: 195), culturalmente muy similares a los actuales Uni ⁽¹³⁾. Estos habían sido recientemente derrotados por otro grupo parecido, los llamados Shipibo. No sabemos, ni cuántos eran estos Shipibo, ni dónde moraban. Sin embargo, en las décadas siguientes los misioneros aplicaron este término para referirse a todos los moradores orientales de la Pampa del Sacramento -al sur del río Cushabatay- a quienes lograron contactar de manera pacífica. La división así establecida entre un grupo local (Setebo) y la 'etnia' shipibo sobrevivía aún tras la sublevación general de los indígenas del Ucayali en 1765-66, la misma que cerró temporalmente a los franciscanos el acceso a estas comarcas. Así, cuando en 1789 éstos regresan al Ucayali, clasifican otra vez como Setebo a los primeros indígenas que encuentran en el sur-oriental de la Pampa ⁽¹⁴⁾.

Sin embargo, de pronto, la población total de estos Setebo se encuentra sospechosamente inflada: de 220 personas censadas en 1756, la población aumentó a unas 645 familias sólo 40 años más tarde ⁽¹⁵⁾. A mi parecer, este tremendo incremento poblacional por encima del mil por ciento se debe a que los nuevos misioneros clasificaron a todos los moradores pano-hablantes del interior de la Pampa al norte del río Pisqui como Setebo. De igual manera identificaron a todos los indígenas pano-hablantes al sur, moradores de los cursos medio y bajo del Pisqui, Aguaytía e incluso del Pachitea, como Shipibo, siguiendo con esto el (muy probablemente equivocado) uso de esta denominación introducida 40 años antes.

Por entonces, estas dos "tribus" se diferenciaban todavía de los Conibo por toda una serie de rasgos culturales y organizativos. Estos últimos vivían al sur-este y aún monopolizaban la fértil planicie aluvial del valle del Ucayali, constituyendo al parecer el único grupo indígena del área internamente unificado. En defensa de su monopolio ⁽¹⁶⁾ sobre las tierras aluviales del Ucayali, estos Conibo solían hostilizar constante e indiscriminadamente a todos los moradores del *hinterland* a ambos lados de su valle ⁽¹⁷⁾, entre ellos a los Setebo, Shipibo y futuros 'Cashibo' (Uni), matándolos y robándoles sus mujeres y niños. Es sólo en la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras

décadas del siguiente siglo, que las marcadas diferencias culturales entre Setebo/Shipibo y Conibo desaparecen, debido a la presencia de los misioneros franciscanos entre los primeros.

La permanencia de los franciscanos en el nor-orienté de la Pampa del Sacramento entre 1757 y 1765, pero especialmente tras su retorno en 1789, cambió dramáticamente las interrelaciones culturales y políticas, es decir el sistema étnico vigente entre los moradores pano-hablantes tanto del valle del Ucayali como del interior de la Pampa. Los Setebo/Shipibo, que al parecer constituían apenas dos de una multitud de pequeños grupos locales ubicados al nor-occidente de la Pampa, se encontraron de pronto en una situación de poder respecto de sus enemigos más poderosos de la región -los Conibo- debido a su asociación con los misioneros franciscanos y sus ayudantes mestizos e indígenas. La fuente de este poder no era tanto las pocas y viejas escopetas que estos últimos llevaron consigo en sus entradas a la zona -aunque éstas tenían su importancia- sino más bien las herramientas, principalmente hachas y machetes, que traían de la sierra peruana y que tenían una gran demanda entre los numerosos indios neófitos. Debido a que los dueños de estas herramientas -los misioneros y sus aliados mestizos- se establecieron primero entre los moradores del nor-orienté de la Pampa (Setebo/Shipibo), los poderosos Conibo, que hasta entonces monopolizaban el fértil valle del Ucayali, se vieron obligados a olvidar su tradicional enemistad con los Setebo/Shipibo, para facilitar su acceso a los tan deseados machetes y hachas. Se estableció entonces algo así como una 'pax franciscana' entre los Conibo y los moradores orientales de la Pampa del Sacramento: un armisticio basado en el interés compartido por el acceso a las herramientas.

En años posteriores esta paz franciscana permitió a los Setebo y Shipibo -grupos todavía en proceso de formación- salir del interior de la Pampa e invadir masivamente la fértil planicie aluvial del medio Ucayali, donde se adaptaron con rapidez a la vida cultural y organizativa de los Conibo, de modo que, ya en la segunda mitad del siglo pasado, se muestran casi indistinguibles de los últimos. En efecto, los Setebo y Shipibo adoptaron la matrilocalidad, la "cushma" y el arte (estilo particular de pinturas) conibo, igualando al mismo tiempo sus mutuas diferencias lingüísticas. Para ello tuvieron que dejar de lado su endémica enemistad interna y presentarse ante sus ricos huéspedes misioneros como tribus unificadas, bajo los dos nombres que los padres habían elegido para ellos.

No obstante, esta paz no los obligó a olvidarse de la enemistad que mantenían con sus ex-vecinos, quienes permanecieron en la Pampa del

Sacramento y jamás fueron contactados por los franciscanos. Por el contrario, la permanente escasez de los bienes proporcionados por los misioneros, que ya debían compartir con sus anteriores enemigos, los Conibo, obligó a los recién formados Setebo y Shipibo a impedir -por todos los medios posibles- que éstos desafortunados se transformaran al igual que ellos en co-dueños de la rica planicie aluvial del valle del Ucayali. Por ello empezaron a hostilizar a las poblaciones locales del interior de la Pampa de la misma forma que ellos habían sido hostilizados hasta poco tiempo atrás por sus ahora aliados, los Conibo. Las tres tribus en conjunto equipaban -año tras año- partidas de guerreros, las cuales surcando el Pisqui, Aguaytía y Pachitea entraban a la Pampa y atacaban a cualquier pueblo que encontraran a su paso, apoderándose de mujeres y niños para integrarlos en su grupo o venderlos como esclavos, a veces incluso a los propios misioneros. Sobre esto nos cuenta el Padre Leceta:

"...todas las naciones que no han sido pacificadas hasta ahora, tienen continua guerra, con aquellas que están más inmediatas y aún las ya pacificadas, practican lo mismo con los que viven en el interior del monte, sin que los Misioneros hayan podido disuadirles... los asaltan... de noche; entran en las casas, matan a los viejos y aseguran las mujeres y niños...; estos son los que llamamos 'esclavos', ... destos nos venden los varones siendo chicos por una hwete y cuatro cuchillos..." (en Izaguirre 1922-1929: IX, 46-47).

Se estableció así una nueva frontera étnica (Barth 1976: 9-47), con su respectiva 'tierra-de-nadie' en el centro de la Pampa, la cual hasta la actualidad separa a los Shipibo y Conibo de los llamados Cashibo, nombre que los Shipibo/Conibo utilizaban para referirse a la población indígena del interior de la Pampa, a la cual ellos mismos habían marginado. Los Setebo desaparecieron misteriosamente durante la segunda mitad del siglo pasado, integrándose al parecer definitivamente a la sociedad Shipibo. En esta misma época la inesperada aparición de un término para todos los moradores pano-hablantes del valle del Ucayali sin diferenciación "tribal" interna alguna -el término Chama- demuestra claramente el alto grado de asimilación cultural que se dió entre los Setebo, Shipibo y Conibo.

Pero el elemento más trascendental en el mantenimiento de esta frontera, incluso hasta nuestros días, no estaba constituido tanto por las agresiones mutuas entre estas poblaciones -aunque éstas la reforzaran- sino por la imagen 'espantosa' que crearon los Setebo/Shipibo/Conibo respecto de la población "Cashibo". Resulta muy significativo en este contexto, que los

primeros documentos que mencionan a los Cashibo a mediados del siglo XVIII, no los describen todavía como caníbales ⁽¹⁸⁾, mientras que todos los documentos redactados después de 1790 los caracterizan como tales. Es justamente esta identificación de los Cashibo como caníbales lo que constituía, y constituye todavía, el punto clave de la imagen uni elaborada por los Setebo, Shipibo y Conibo.

En realidad, esta imagen presentó a los Uni como gente sin ningún tipo de cultura, hecho simbolizado por su supuesta falta de agricultura; como hombres especializados en la caza de seres humanos; y como raza monstruosa impulsada en todos sus actos únicamente por su avidez de carne humana, la cual se manifestaba en una agresividad innata, incluso en contra de sus propios familiares y paisanos (endo- y exo-canibalismo) ⁽¹⁹⁾. Tal 'verdad' espantosa la resume, por ejemplo, la siguiente cita tomada de un "Diario" escrito por un militar peruano en 1834 en el que relata su penoso viaje hacia el Ucayali; cabe aclarar, sin embargo, que el autor jamás pisó un poblado uni:

"No solamente se comen [los Cashibo] a las personas que no son de su nación, sino que se matan entre sí; y con este objeto avisando antes a la mujer la muerte del esposo, al hijo la del padre ... asisten los deudos al banquete preparado con la carne de su relacionado, de la que obtienen la presa de preferencia, como la cabeza, los talones, y demás partes membrosas" (en Izaguirre 1922-1929: IX, 78-94).

El mensaje de estas calumnias es claro: busca demostrar que se trata de una población que carece de la esencia misma de lo humano -el sentimiento de piedad hacia los familiares- el cual se encuentra sustituido por una insaciable avidez de carne humana.

Ahora bien, la acusación de 'canibalismo' se utiliza en casi todas las sociedades del mundo para desprestigiar a los denunciados (Arens 1979; Frank 1988b). Es una metáfora que al parecer más que otras resulta apropiada para expresar la diferencia radical que algunas culturas definen frente a ciertos vecinos. Incluso los propios Uni sospechan hasta hoy en día, que por lo menos algunos de sus vecinos indígenas y no-indígenas, son tan degenerados que practican el canibalismo. Sorprende poco entonces que los Setebo/Shipibo/Conibo de fines del siglo XVIII inculparan de esta manera no solamente a los Cashibo, sino a casi la totalidad de sus vecinos indígenas fuera del valle del Ucayali (p.ej. a los Capanahua, Remo y Amahuaca; ver Frank 1987). En el caso de algunos de los así inculpados, las experiencias personales de los misioneros los condujeron a rechazar rápidamente las

calumnias de sus neófitos del Ucayali y a rectificar así sus primeros informes. Sin embargo, esto nunca ocurrió en el caso de los Cashibo. Por el contrario, la leyenda negra creada por los Shipibo/Conibo se transformó rápidamente en una 'verdad comprobada' para los misioneros, quienes siguieron transmitiéndola incluso a la naciente ciencia antropológica de finales del siglo XIX ⁽²⁰⁾. Pero, ¿por qué? ¿Por qué, especialmente, si el trasfondo ideológico de esta leyenda era tan obvio, y si carecía de una base empírica?

En primer lugar, cabe señalar que en realidad los misioneros sí disponían de algunas evidencias empíricas que podían llevar a confusión. En efecto, los Uni sí practicaban un cierto tipo de endo-canibalismo, el cual consistía en quemar a sus muertos, juntar las cenizas de sus huesos y mezclarlas en un cocimiento hecho de "maduros" (bananos) que bebían los familiares del muerto [Wistrand(-Robinson) 1969]. Sin embargo, cabe anotar que este mismo ritual era aún practicado por los propios Conibo en el siglo XVII (Frank 1987: 103). Adicionalmente, los guerreros uni solían llevarse como trofeos las extremidades y las cabezas de los enemigos a quienes mataban. Las cabezas eran clavadas en palos altos que ponían detrás sus casas comunales; los antebrazos y las piernas eran cocinados para facilitar el proceso de separar la carne de los huesos. Con estos últimos los Uni fabricaban flautas y puntas de flechas que se consideraba tenían un poder mágico extraordinario. La evidencia oral parece demostrar que los Uni no comían la carne sacada de los brazos y piernas de sus enemigos; la misma idea de hacerlo les parece -y siempre les pareció- repugnante. ¿Cómo explicar, entonces, la persistencia en las fuentes -incluso hasta mediados del presente siglo- de la falsa imagen de los Uni creada por los Shipibo/Conibo?

A mi parecer, ésta tiene mucho que ver con un grave problema logístico que los misioneros franciscanos tuvieron que afrontar durante los tres siglos en que desarrollaron sus actividades evangelizadoras a lo largo del Ucayali. Su éxito en esta nueva "viña del Señor" dependía altamente del socorro de herramientas, víveres e incluso personal, remitido continuamente desde los Andes. Este socorro a menudo se veía dificultado y muchas veces no llegaba por falta de una fácil vía de acceso. Sin duda alguna, hay que identificar este problema logístico como la causa principal de la larga serie de fracasos que sufrieron los franciscanos en sus intentos de convertir a los indígenas del valle del Ucayali (Lehnertz 1974). De hecho, la falta de socorro (tanto de herramientas como de personal) instigó a estos últimos -nunca satisfechos con la cantidad de hachas y machetes que los padres les podían ofrecer- a

matar a los misioneros y apoderarse así de las posesiones que tan obviamente no querían darles de manera voluntaria.

Los mismos escritos de los misioneros indican que éstos tenían plena conciencia de este hecho; así, el Padre Izaguirre afirma que "Otro inconveniente no menos poderosos... era, la necesidad de enviar allí [al Ucayali] un socorro anual, enfermándose no pocos [de los cargadores] por las fatigas del viaje..." (1922-29: II, 228). Sin embargo, esta conciencia no les impidió introducirse una y otra vez en estas lejanas montañas. Tanto en la incursión franciscana realizada entre los Setebo en el año de 1757, como en la de 1789, este perenne problema se agravó, ya que en ambos casos los padres tomaron el muy largo y penoso camino por el valle del Huallaga, el cual descendía por las estribaciones orientales de los Andes hasta llegar a la planicie amazónica para cruzar al bajo Ucayali. Allí se establecieron, en el límite nor-oriental del área ocupada por sus futuros neófitos (en Sarayacu), de modo de no alargar más el penoso camino por el cual debían llegar sus socorros. Sin embargo, ya desde el momento de su llegada al Ucayali en 1789, el Padre Girbal y Barceló comenzó a interesarse por la alternativa mucho más corta y fácil constituida por la bajada desde Jauja hacia los ríos Pozuzo y Mairo para de allí pasar en canoa por el Pachitea hacia el medio Ucayali.

Los Shipibo y los Setebo, habitantes de la nueva misión franciscana en el bajo Ucayali, tenían por supuesto un vivo interés en desanimar a Girbal y a otros misioneros en sus intentos de abrir un camino de acceso más fácil, ya que ellos detentaban el monopolio sobre todos los bienes que los frailes traían a sus comarcas por el difícil camino del Huallaga. Esta hipótesis se basa principalmente en una información proporcionada por el Padre Dueñas en 1792:

"..son [los Sarayaquinos] sumamente codiciosos en orden a las herramientas, y sienten mucho que los PP. repartan hachas, machetes, abalorios y otras frioleras a los que vienen a visitarlos, y se valen de varios medios para disuadir a los PP. de que hagan semejantes regalos, según experimentamos en una ocasión, en que los PP. prevenían hachas y machetes para ir a amistarse y reducir a pueblo a varios infieles que vivían dispersos. Apenas lo supieron, se valieron de tales medios y usaron de tales ardides, que no se logró por entonces el efecto deseado." (Carta y Diario; en Izaguirre 1922-29: VIII, 249).

Los Shipibo y Setebo temían que una vez que se abriese el camino por el Pachitea perderían su acceso privilegiado a estos bienes y que los misioneros se retirarían de su zona, trasladando su base de operaciones hacia el sur. Por

ello, cada vez que los misioneros comenzaban a organizar un nuevo intento de conectarse con la región andina vía el Pachitea, los Setebo y los Shipibo los intimidaban con la imagen monstruosa de los "canibales Cashibo"; su éxito les daba la razón. Aunque personalmente nunca había entrado en contacto con los Uni, ya en 1792 el padre Girbal llegó a la siguiente conclusión sobre la viabilidad del camino por el Pachitea, basándose -sin duda alguna-exclusivamente en lo que le relataron sobre los Uni sus "párvulos" setebo y shipibo de la misión de Sarayacu:

"La nación de los Cachivos es muy crecida y desconfiamos de su pronta reducción, porque son muy inhumanos y feroces: viven en las cercanías del Mairo y en las orillas del río Pachitea; no tienen amistad con nación alguna; ... matan a cuantos se acercan a sus comarcas, y después de haberlos asado, se los comen; ellos son el único obstáculo que impide la navegación de Manoa al Mairo ..." (Girbal y Barceló y Márquez 1792: 259-266, cita 263).

Una consecuencia de esta imagen fue que durante medio siglo los franciscanos nunca intentaron el viaje por el Pachitea. Así, todavía en 1834 el Padre Plaza logró persuadir a los viajeros W. Smyth y F. Lowe de que era imposible surcar el Pachitea debido a "los feroces Cashibos" (véase Smyth y Lowe 1836: 193). Por otro lado, los indígenas ucayalinos se aprovecharon de la imagen 'espantosa' creada por ellos para continuar con sus incursiones guerreras y esclavizadoras en contra de los Uni, ante los ojos y a menudo con el pleno consentimiento de los misioneros ⁽²¹⁾. Esta situación empeoró aún más para los Uni, cuando en 1824, tras las guerras de independencia, los misioneros "extranjeros" (principalmente españoles) tuvieron que evacuar el territorio del nuevo Estado del Perú quedándose sólo en estas comarcas el único misionero "criollo" de entonces, el padre Manuel Plaza, nacido en Riobamba, en la Real Audiencia de Quito.

Este misionero merecería un libro aparte por el importantísimo papel que jugó en la historia aculturativa de los indígenas del curso medio del Ucayali. Aquí nos interesa exclusivamente su papel en la propagación de la imagen espantosa referida a los Uni y vigente entre los ucayalinos (Frank 1987: Cap. 3b). Durante su medio siglo de permanencia en el Ucayali, y especialmente durante más de veinte años como el único "blanco" residente en la zona (hasta su 're-descubrimiento' por sus hermanos franciscanos en 1840), este misionero se relacionó desde su apartada misión de Sarayacu con numerosos viajeros extranjeros y nacionales, aventureros y científicos ⁽²²⁾, a quienes les contaba las mismas historias sobre la ferocidad y el canibalismo de sus vecinos sur-occidentales, los Cashibo. Así, cuenta el Padre Plaza:

"Los Cashivos ... se comen ... a sus mismos deudos, como consta de lo que sucedió en esta expedición, y es, que mientras bajaban el Ucayali murió uno de los párvulos que habían cogido [el padre se refiere a un ataque Shipibo a un pueblo uni, en que lograron robar doce niños y tres mujeres, uno de estos niños es el citado "párvulo"]. Luego que lo vió muerto una mujer adulta agarró al parvulito y ya lo iba a descuartizar para asarlo a la candela" (en Izaguirre 1922-29: IX, 104).

Recuérdese que los Uni solían quemar a sus difuntos. Los viajeros científicos aceptaron lo que les relató el padre y lo publicaron en sus diarios e informes, respaldándose en la autoridad de un testigo con toda una vida de experiencia en la zona.

Insisto aquí en la imagen difamatoria referente a los Uni, por el tremendo impacto que la misma ha tenido -y sigue teniendo en la actualidad- sobre la vida, cultura e historia de los así difamados. Hasta por lo menos 1930 esta imagen tuvo un triple impacto. En primer lugar, aisló a los Uni herméticamente en su área de refugio ubicada en el interior de la Pampa del Sacramento; en segundo lugar, sirvió como sustento ideológico para una persecución de estos "feroces caníbales" por parte de todos sus vecinos indígenas y no-indígenas; y finalmente, incrementó los conflictos internos entre los Uni. Pero, para entender todo esto, tenemos que cambiar nuestro punto de vista y acercarnos más a la vida de los verdaderos Uni en el siglo XIX (Frank 1990).

Ya se ha visto, cómo en el siglo XVIII se estableció una frontera al interior de lo que parece haber sido en épocas anteriores una vasta población indígena, culturalmente poco diferenciada, que habitaba la Pampa del Sacramento. Esta frontera separaba a la población del norte, centro y oriente de la Pampa de la población sur-occidental que habitaba los cursos altos del río Aguaytía y sus afluentes y la vasta área al sur de éste, hasta la orilla norte del Pachitea. Como se ha dicho, la población al nor-este de esta frontera se transformó en los denominados Setebo y Shipibo y se asimiló culturalmente a los Conibo. En cambio, los habitantes sur-occidentales -los discriminados "Cashibo"- permanecieron en su estado original. Sin embargo, éstos existían como una entidad étnica o tribu unificada exclusivamente en la fantasía de sus ex-compatriotas y entonces enemigos mortales: los Setebo, Shipibo y Conibo.

Ya en el capítulo anterior, al ocuparme de su nombre tribal, he explicado que los Uni siempre se han auto-identificado a un nivel espacial mucho más reducido -de asentamientos y micro-regiones autónomas en términos polí-

ticos internos y externos- de su auto-conciencia y, especialmente, en lo relativo a su economía. Para algunos fines sociales, tales como matrimonios, guerras y fiestas, los miembros de estos asentamientos o grupos de asentamientos autónomos, podían contraer frágiles alianzas, pero éstas rara vez llegaban a reunir más que a dos o tres de ellos, ninguno de los cuales renunciaba a su derecho a romper tal alianza en caso de parecerles conveniente o necesario. Una vez establecida la nueva frontera respecto de los Setebo/Shipibo en el curso medio y bajo del Aguaytía, el alto Pisqui y el área más allá de unas cuantas decenas de kilómetros bosque adentro de lo que hoy en día es la ciudad de Pucallpa, la población uni -aislada y fuertemente fraccionada- se vió confrontada con tres problemas esenciales. El primero, y tal vez el más grave, estaba dado por las permanentes incursiones shipibo y conibo a sus tierras con el fin de "vengarse" de la agresividad cashibo y con el "objetivo ético" (Harris 1979: Cap. 1) de constreñir a esta población selvática a su *hinterland*. El segundo problema radicaba en la escasez de herramientas de origen europeo, y el tercero, en la escasez de tierras seguras y aptas para el cultivo. A continuación demostraré que estos tres problemas estaban íntimamente relacionados entre sí.

Los pequeños asentamientos autónomos uni no contaban con más de cien habitantes en aquel tiempo, por lo que no eran capaces de resistir efectivamente a las fuerzas unificadas de sus enemigos ucayalinos. Su única alternativa era, por ende, retirarse más y más hacia el sur-occidente de la Pampa del Sacramento, es decir, hacia las cabeceras de los ríos. Los guerreros shipibo/conibo venían en canoas surcando los ríos hasta que las barricadas de árboles caídos y las grandes peñas del curso alto de estos ríos les impedían el paso. Existía entonces en las cabeceras del Aguaytía, de ambos ríos San Alejandro, del Zúngaruyacu y en las colinas al sur y sur-este del último una pequeña área de relativa seguridad para los Uni. Sin embargo, esta zona resultó siempre demasiado reducida para albergar a todos los Uni.

No sabemos a ciencia cierta cuál era la población total uni en los siglos XVIII o XIX. Las primeras estimaciones acerca de su población datan de fines del siglo pasado. Von Hassel (1905: 641-42) los estima entre 3,000 y 3,500 (pero cuenta otros 200 a 400 "Carapaches"). En esta época los "Cashibo" aún se mantenían aislados y cabe anotar que von Hassel tiende, en general, a subestimar la población indígena de la selva central. Gray (1953: 146) los estimaba en 5,000 para el comienzo de este siglo y Reifsneider -misionero evangélico que residió 40 años en el Aguaytía- estimaba que hacia el final de la década del '30 existían todavía unos 4,000 Uni (citado en Ritter 1984: 7). Lo

cierto es que alrededor de 1950 la población uni se había reducido a unos 700. En los últimos años han logrado llegar otra vez a 1,300 con una tasa de crecimiento poblacional en los últimos diez años de hasta 4% anual (Ritter 1984: 3).

La cifra de 4,000 me parece conservadora, tomando en cuenta que todo un sub-grupo dialectal de los Uni -que al parecer en las primeras décadas de este siglo habitaba el área del Zungarillo hacia el este y el norte- se encuentra hoy en día extinguido. Para calcular el número total de los Uni a finales del siglo pasado, hay que tomar en cuenta, que las incesantes guerras, y especialmente la serie de epidemias que afectaron a este pueblo después de sus primeros contactos pacíficos con la sociedad neo-peruana en los años '30 y '40 de este siglo, los dejó fuertemente diezmos. Por lo menos en el sector que más conozco -el alto Zúngaruyacu- parece que estas epidemias acabaron con mucho más de la mitad de la población existente en el área antes de 1920. Las informaciones que poseo para otros sectores confirman, si no sobrepasan, estos datos. En efecto, la Dra. Wistrand(-Robinson) (1968: 614) estima, que la población uni cayó de "varios miles ... a menos de mil" entre 1930 y 1960.

Ahora bien, el área dentro del triángulo formado por el alto Pisqui, el bajo Pachitea y el Codo del Pozuzo todavía parece muy extensa para una población de más o menos cuatro mil personas, lo que implicaría una densidad promedio de unas dos personas por km². Sin embargo, el simple cálculo de habitantes por kilómetro cuadrado nos da una impresión sumamente falsa de la capacidad de soporte de la zona así definida, ya que se trata de un área de altas colinas con laderas escarpadas, separadas unas de otras por zonas bajas casi siempre pantanosas, difíciles de atravesar y casi imposibles de cultivar. Además, gran parte de las tierras de la zona, especialmente las de las alturas y laderas, resultan extremadamente pobres y ácidas (ver Frank 1983: 39-43). Solamente donde los grandes ríos han lavado los cerros y han depositado su enorme carga de limo y cantos rodados en pequeñas planicies aluviales, los Uni encuentran tierras suficientemente fértiles y de buen drenaje para sus cultivos. Era por estos terrenos que peleaban los antiguos Uni. Estas planicies aluviales se incrementaban en número y extensión, en los cursos medios y bajos de los ríos que atraviesan la Pampa del Sacramento, pero era precisamente en estas zonas que también se incrementaba la frecuencia de ataques por parte de los poderosos indígenas ucayalinos.

A pesar de esto, otro factor empujaba constantemente río abajo a una parte de la población uni: las herramientas de origen europeo. Como vecinos, aunque siempre hostilizados, de poblaciones indígenas que ya desde el siglo XVII mantenían estrechas relaciones con misioneros y otros agentes del mundo occidental, los Uni conocían la superior eficiencia del hacha de hierro sobre sus propias hachas de piedra y la del machete sobre los instrumentos de madera afilada que utilizaban para cortar, por ejemplo, la vegetación alrededor de sus casas. Conocían estos utensilios y deseaban poseerlos. No sabían de dónde provenían estas herramientas tan efectivas, ni cómo eran fabricadas; pensaban que unos poderosos "Incas", héroes míticos -que nada tienen que ver con sus homónimos andinos- producían estas herramientas mágicamente. Existe todo un ciclo de mitos que relata cómo estos Incas se autocrearon primero en la misma tierra de los Uni, para 'fabricar' (*unioti*) allá sus "cosas buenas" (*yu-upi*) exclusivamente para sus antepasados (Frank 1988a). Los antepasados de los Uni se asustaron de las fuerzas mágicas de estos Inca y los mandaron salir de sus tierras.

El deseo de los Uni de apoderarse de las "cosas del Inca" era tan grande, que a menudo condujo a uno que otro valiente jefe de alguno de los múltiples grupos locales a congregarse a su alrededor a un pequeño grupo de aficionados a las "cosas buenas" para arriesgarse a emprender la larga caminata hasta el bajo Aguaytía, Pachitea e incluso hasta las playas del mismo Ucayali, con el fin de atacar a viajeros o casas aisladas de los Shipibo y Conibo para robarles sus posesiones. Demás está decir que estos raros ataques uni a individuos y familias ucayalinos sólo sirvieron para reforzar su mala reputación como feroces caníbales y desencadenar toda una nueva serie de contra-ataques. Uno de estos ataques llevados a cabo por un grupo uni en el año de 1867 fue reportado en una serie de artículos aparecidos en la prensa peruana, en los que se los acusaba de "canibalismo", ya que -por casualidad-habían matado a dos miembros de la naciente marina peruana que se encontraban explorando los ríos amazónicos (Frank 1987: 56-63). La necesidad de herramientas de origen occidental no sólo instigó a los Uni a superar su miedo frente a la agresividad de los Shipibo/Conibo y a atacarlos en su propio territorio para robarles lo que el Inca había producido para ellos, sino que, sobre todo, los instigó a atacarse mutuamente. Los pueblos ubicados en las cabeceras de los ríos, que no tenían acceso directo a las "cosas lindas del Inca", atacaban a los pueblos ubicados río abajo con el fin de apoderarse de los pocos bienes que aquellos tenían; y posteriormente peleaban entre sí para disputarse el pequeño botín así obtenido.

La presión demográfica sobre las pequeñas áreas de tierras aluviales, el intento de los grupos locales autónomos de refugiarse más allá del alcance de los guerreros ucayalinos y la competencia interna por las pocas herramientas de origen occidental que de alguna manera habían conseguido, originó un estado de guerra endémico que marcó la vida de los Uni hasta bien entrado nuestro siglo. Los miembros de los varios grupos locales uni jamás entendieron esta situación de la manera aquí esbozada. Más bien responsabilizaban de todo esto a sus enemigos cercanos del momento (es decir, a otros Uni), a quienes acusaban de "falta de educación", "brujería" y "malas costumbres", mientras que justificaban sus propios ataques como incursiones de "venganza".

La persecución de los Uni por parte de los ucayalinos y el alto nivel de agresiones, guerras, y traiciones internas se mantuvo desde fines del siglo XVIII hasta la década de 1920. El único cambio habido durante este tiempo fue que, desde la segunda mitad del siglo pasado y especialmente durante el boom del caucho, los principales agresores contra la seguridad, la libertad y la vida de los Uni ya no fueron los Shipibo/Conibo, sino los esclavizadores y 'civilizadores' mestizos y blancos que procuraban mano de obra barata y mujeres para satisfacer sus apetitos sexuales ⁽²³⁾. Fue sólo al término del boom del caucho, durante los primeros años de la década de los veinte, que la permanente violencia ejercida contra los Uni, y entre ellos mismos, se calmó un poco. Los Uni todavía mantuvieron su aislamiento, pero para entonces ya estaban formulados los planes de desarrollo para la selva central peruana que con el tiempo hicieron necesaria su subyugación definitiva.

Cuando llegó el momento en que el Estado peruano consideró urgente la integración de su región amazónica -la cual constituye más de la mitad de su territorio nacional- el medio por el que se optó para lograr dicho objetivo fue la construcción de una carretera que debería unir Lima, La Oroya y Cerro de Pasco -sus áreas mineras más rentables- Huánuco y el alto Huallaga -seleccionada previamente como área de colonización- con algún punto a orillas del Pachitea o del Ucayali hasta donde podrían llegar los grandes buques que ya surcaban las aguas del alto Amazonas. El obstáculo principal de este proyecto resultó la escarpada ladera oriental de la Cordillera Azul. Sin embargo, un ingeniero que conocía los escritos franciscanos recordó que el Padre Abad había descubierto en esta ladera un boquerón natural que conducía fácilmente hacia la Pampa del Sacramento ⁽²⁴⁾. Restaba tan sólo el pequeño problema de los "Cashibo", pero de este problema ya se había ocupado años antes un muchacho de nombre Simón Bolívar Odicio.

Bolívar era un Uni ⁽²⁵⁾. Robado de niño de manos de su familia, que residía en el medio Aguaytía, fue criado por un mestizo propietario de una hacienda en el río Ucayali. Ya en su juventud Bolívar se mostró deseoso de constituirse en jefe de todos los Uni. A los 20 años, y con una personalidad excepcional, logró establecerse en una casa uni del medio Aguaytía y comenzó desde allí -con la ayuda de escopetas entregadas por los mestizos del Ucayali-a subyugar a su gente, asentamiento por asentamiento. No hay duda que muchos de sus paisanos lo aplaudieron a él y a su nuevo régimen autoritario con ilimitado entusiasmo, debido al hecho indiscutible que les ofrecía cosas verdaderamente extraordinarias: la paz con los blancos y el libre acceso a las "cosas lindas del Inca". En la década de 1930 Bolívar se estableció por fin de manera permanente entre los Uni del medio y alto Aguaytía y se preparó para atacar a los últimos asentamientos uni libres de la parte alta del valle del Zúngaruyacu. Pero poco antes, había tenido lugar en esta zona un episodio que abrió de pronto otra vía hacia "las cosas del Inca" que no exigía una relación de dependencia respecto de Simón Bolívar Odicio.

En 1925, lo que hoy en día es Puerto Inca -capital de la provincia del mismo nombre- era una colonia de inmigrantes italianos recientemente fundada. Los colonos vivían de abastecer a los vapores que regularmente recorrían el río Pachitea. Por ese entonces, estos vapores constituían el medio de comunicación más fácil y rápido entre los Andes centrales y la región amazónica. Por ello, los habitantes de Puerto Inca temían el fin de su moderada prosperidad una vez que se concluyese la proyectada carretera entre Lima y el pequeño poblado de Pucallpa a orillas del Ucayali. Este temor fue causa suficiente para que uno de ellos, el Ingeniero Benturín, estudiara la posibilidad de determinar un trazo más conveniente para la carretera que partiera del río Pachitea por arriba del Zúngaruyacu hacia Pozuzo y la ciudad serrana de Huánuco. La ventaja de este trazo -claro está- era que debía terminar en la boca del Zúngaruyacu, frente a la colonia italiana ⁽²⁶⁾ Para dar fuerza a su argumento, Benturín comenzó a abrir un sendero en dirección río arriba a lo largo del Zúngaruyacu. En el curso alto de este río se encontró con los Uni. La urgencia de sus planes lo obligó a relacionarse pacíficamente con estos "caníbales" por lo que les ofreció regalos y aceptó los de ellos.

A los Uni, todo esto les pareció una maravilla: su "Inca" había vuelto, y cuando Benturín continuó su viaje hacia el Pozuzo, los Uni del Zúngaruyacu se consideraron en plena paz con los blancos. Fue justamente en este momento que Bolívar los atacó acompañado por mercenarios Conibo. Mató

a algunos guerreros, quemó por lo menos dos casas comunales y se llevó a media docena de mujeres y niños; pero lo que resultó todavía más destructivo fue que inmediatamente después de su retirada, llegó la primera epidemia que mató a la mitad de la población local.

Pasada esta epidemia y luego que los sobrevivientes salieron del monte, éstos no necesitaron largas discusiones para detenerse a considerar lo que les había ocurrido. Como no podían saber nada acerca de la viruela, supusieron que habían sido víctimas de un envenenamiento: Bolívar, su enemigo, había decidido destruirlos. Para este fin había contratado a unos brujos Conibo, quienes habían intentado -y casi logrado- exterminarlos. Siendo así, los sobrevivientes se intranquilizaron con razón: Bolívar les había demostrado sin lugar a dudas lo ilimitado de su odio. Por ello les pareció inminente su próximo -y definitivo- ataque final. Fue en este momento, que los Uni del Zúngaruyacu recordaron su amistad con el "Inca Benturín". Solamente él les parecía lo suficientemente poderoso como para salvarlos. Por ello empaquetaron sus posesiones y -casi todos a la vez- bajaron el Zúngaruyacu en balsas para aparecer un día en una playa del Pachitea frente a Puerto Inca⁽²⁷⁾. Los habitantes del poblado inmediatamente los tomaron prisioneros, declarándolos esclavos suyos. Los mandaron a abrir chacras y poco después a construir lo que actualmente es el campo de aterrizaje de este poblado. Aunque los Uni muy pronto se dieron cuenta que no trataban directamente con los Incas, los moradores de Puerto Inca se parecían mucho a éstos, por tener a mano una provisión inagotable de "las cosas del Inca". Por eso, los Uni aceptaron el régimen terrorífico de sus nuevos "amos", trabajando duramente y compartiendo con ellos todo lo que tenían, incluyendo a sus mujeres.

En la década de 1930 surgió un nuevo "boom" económico en el valle del Pachitea. Se encontró oro en el río Yuyapichis -ubicado unas pocas horas río arriba de Puerto Inca- y un nuevo patrón, llamado Yamato Tawa, todavía más poderoso que Benturín, apareció en la historia uni. Este colono de origen japonés logró convencerlos de la ventaja de dejar Puerto Inca para seguirlo al Yuyapichis y lavar oro exclusivamente para él⁽²⁸⁾. Los Uni depositaban su oro en ¡botellas de cerveza! las cuales eran entregadas a Tawa; a cambio éste les daba comida y "las cosas lindas del Inca". Con la caída del precio del oro en los años '40 y al devenir la recolección de caucho -una vez más- en una práctica económica de primer rango en la amazonía peruana, Yamato Tawa llegó al punto de llevar a los Uni a sus tierras originales del alto Zúngaruyacu, donde se dieron cuenta que sus hermanos del Aguaytía

-todavía encabezados por Bolívar y sus hijos- ya se habían olvidado de su odio mortal contra ellos y ahora se encontraban también recolectando caucho⁽²⁹⁾. Fue aquí, en el alto Zúngaruyacu, donde Yamato Tawa les edificó su primera escuela, para desaparecer poco tiempo después con la primera maestra que él mismo había contratado.

En la siguiente década todos los patrones de los Uni desertaron, dejándolos con sus deseos de ollas, municiones, jabón y otras comodidades, las cuales desde hacía muchos años habían cambiado su carácter de artículos de lujo por el de necesidades primarias. La llegada de las primeras misioneras del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1946 tampoco pudo llenar este vacío dejado por los patrones. En los años '50 y '60 el ILV abrió escuelas en los siete asentamientos o comunidades que se formaron por esa época y entrenó a varios maestros bilingües. Además preparó material didáctico bilingüe y en la lengua de los Uni y tradujo el Nuevo Testamento. Hoy en día todos los Uni son formalmente evangélicos, aunque el impacto de la Misión Suiza, la cual se hizo cargo de los Uni después del retiro de las misioneras del ILV, es mínimo. En las décadas del '70 y del '80 los siete núcleos regionales uni se acogieron al régimen de "comunidades nativas" y solicitaron la titulación de sus tierras, lo cual han conseguido en la actualidad.

¿Cuál es entonces el resultado de esta larga y penosa historia? Lo cierto es que la vida cotidiana de los Uni ha cambiado radicalmente en los últimos cincuenta años. Esta gente, que antes vivía en casas comunales y no llevaba ropa, hoy en día ocupa pequeñas casas familiares al estilo de los mestizos ribereños de la región de Loreto y se pone ropa usada que les llega a través de algunos regatones; cocinan en ollas de metal, ya que desde hace décadas no practican la alfarería⁽³⁰⁾, y -aunque todos los hombres todavía poseen arcos y flechas- ya no los usan para cazar. Además han caído en completo desuso algunas prácticas y costumbres que eran centrales a su cultura, tales como, por ejemplo, los ritos de iniciación de los muchachos. A primera vista los Uni se han 'aculturado', adoptando el estilo de vida de sus vecinos mestizos. Sin embargo, a pesar de ello, detrás de este mestizaje, detrás de la ropa usada, de las escopetas, e inclusive de algunos radios y relojes, han permanecido en gran medida fieles a su antigua cultura. Su pensamiento está todavía imbuido de sus mitos y cuentos; su mundo todavía permanece regido por seres y fuerzas que ya sus abuelos intentaron manipular. Además, aunque actualmente existen comunidades, jefes y tenientes-gobernadores, su vida social se basa todavía en los principios de igualdad y libertad personal.

Población y superficie de las actuales comunidades nativas Uni, 1985

Comunidad Nativa	Población (*)	Superficie (hectáreas)
Mariscal Cáceres/ Nueva Esperanza/ Shambillo	287	9,695
Puerto Azul	372	4,100
Sinchi Roca	308	3,130
Puerto Nuevo	198	2,844
Santa Marta	74	11,025
Total	1,439	40,794

(*) El cálculo de habitantes corresponde a 1985 e incluye comuneros mestizos (Ritter 1984: 3-6).

He preguntado a muchos de mis viejos amigos uni cómo juzgan ellos los cambios dramáticos experimentados, vividos y sufridos durante sus vidas, y todos me respondieron que no sienten mucha nostalgia por los días de su niñez, debido a los muchos enfrentamientos, privaciones y sufrimientos que tuvieron que soportar entonces. Lo que sí lamentaban era el desinterés que a su parecer algunos de sus nietos y bisnietos manifestaban hacia la esencia de los "verdaderos hombres": sus conocimientos y fuerzas ancestrales.

ECONOMIA Y MEDIOAMBIENTE

La economía uni ⁽³¹⁾ está marcada por una doble determinación. Por un lado, persiste todavía la esfera de la producción autónoma de alimentos ⁽³²⁾ para el grupo, llevada a cabo por sus propios miembros, mientras que por otro existe toda una producción separada de la primera y destinada al mercado regional e incluso internacional, en el cual los productos de la primera esfera son intercambiados por "las cosas del Inca". La articulación concreta entre la economía interna y la externa varía mucho de una a otra

comunidad uni, dependiendo de factores tales como la relativa cercanía a carreteras y poblados mestizos. Así, por ejemplo, en las comunidades hermanas de Santa Marta y Puerto Azul las articulaciones específicas resultan en última instancia en economías (y modalidades de vivir) significativamente diferentes. Mientras que debido a su relativa cercanía al cruce de la carretera Lima-Pucallpa con el Aguaytía, los habitantes de Puerto Azul gozan de la oportunidad de insertarse en el mercado regional a través de la misma actividad que les proporciona la mayor parte de su energía dietaria (producción de plátanos), sus hermanos de Santa Marta, debido a la distancia que los separa del mercado de Puerto Inca, se ven forzados a realizar una amplia gama de actividades productivas, además de aquellas vinculadas a sus principales necesidades como horticultores, pescadores y cazadores. La situación de las otras comunidades uni parece encontrarse en una posición intermedia, entre los extremos de Santa Marta, por un lado, y Puerto Azul, por el otro (véase, por ejemplo, Ahuanari Pacaya s/f).

La doble determinación de la economía de los Uni se debe a la sorprendente dependencia que han desarrollado en los últimos 60 años respecto de los productos del mundo mestizo-blanco ("las cosas lindas"). Hoy en día éstos incluyen -junto con ropa usada, machetes y hachas- ollas de aluminio, anzuelos, cartuchos y hasta lápices y cuadernos para los niños que asisten a la escuela. Los Uni, sin duda alguna, experimentan esta dependencia como fatal. La entienden como una "debilidad" suya, que es al mismo tiempo insuperable, vergonzosa y sumamente paradójica. Es insuperable por cuanto se basa en la ausencia de ciertos conocimientos y fuerzas necesarias para 'fabricar' estas cosas; vergonzosa, por cuanto la falta de estos conocimientos y fuerzas constituye la definición misma de un ser desprestigiado; y paradójica, por cuanto toda la filosofía uni contradice la posibilidad misma de la existencia de seres humanos más poderosos y con más conocimientos que ellos mismos.

La lengua uni no contiene una palabra que traduzca directamente nuestros términos de 'trabajo' o 'trabajar', pero existen toda una serie de palabras (*ati*; *bëtsiti*; *unioti*) traducibles como "producir", "crear" o "transformar" algo. Pareciera que, lejos de insistir en el aspecto fastidioso y penoso del trabajo, los Uni enfatizaran más bien su aspecto creativo o transformativo. Para ellos un trabajador tumbando un árbol en base a un plan o deseo propio, transforma este árbol de un modo de existir (vivo, de pie) a otro (muerto, caído). En la concepción uni el plan o deseo de crear alguna cosa (o producir

un cierto estado de las cosas) se origina espontáneamente; pero para realizar sus deseos les es imprescindible tener tanto conocimientos sobre cómo llegar al fin deseado, cuanto fuerzas para llevar adelante el acto de transformación.

Tanto el concepto de "conocimientos", como el de "fuerzas" necesarias para cualquier tipo de "transformación", están más bien implícitos en el pensamiento uni. De ellos se puede aprender escuchando comentarios sobre algunos que "no saben nada" porque "jamás escuchaban bien" a sus padres cuando éstos les enseñaban y que por eso "nunca van a tener suerte", como por ejemplo en la caza. Uno también puede aprehenderlos escuchando bien ciertos episodios de algunos mitos uni, en los que incluso sus mismos dioses "no pueden crear" o "ya no sabían cómo crear" por haber tenido contactos sexuales. Lo que interesa aquí es que el conocimiento y la fuerza imprescindibles para cierto tipo de transformación (o trabajo) están concebidos en el pensamiento uni casi siempre como una sola cosa. Así, por ejemplo, el que tiene el conocimiento necesario para tumbar un árbol, tiene simultáneamente -y casi por definición- la fuerza necesaria para efectuar esta transformación y viceversa. Aunque la suma de conocimientos/ fuerza de cada persona le otorga individualidad, esta suma jamás es considerada estática. Uno puede incrementarla mediante el aprendizaje, reforzarla mediante la práctica de ayunar y observar una serie de tabúes, o debilitarla, especialmente como resultado de contactos sexuales.

El prototipo de todos los procesos de transformación entre los Uni es el de la producción de alimentos. Los conocimientos/ fuerza indispensables para ello son el resultado de la transformación primordial de los conocimientos/ fuerzas del creador del mundo, Nucèn Papa Bari (Nuestro Padre el Sol), en el producto de los mismos: el primer hombre. De ahí que para los Uni exista solamente un modo de vida que realiza la totalidad de los conocimientos/ fuerza o del potencial transformador de un verdadero hombre: precisamente el cazador, pescador y horticultor uni creado por Bari ⁽³³⁾.

Aunque la cantidad de conocimientos/ fuerza necesaria para la horticultura es impresionante, de acuerdo a la concepción uni su valor es sorprendentemente bajo. Es por ello que normalmente gastan tan poco tiempo y esfuerzos en transmitirlos a las próximas generaciones o en cuidarlos e incrementarlos por medio de prácticas mágicas. En realidad casi no se dan tales prácticas. Los principales conocimientos/ fuerza indispensables para realizar la tarea hortícola de transformar un área de bosque, de poco provecho

directo para el hombre, en un área de alta concentración de sustancias vitales, tienen que ver con el dónde y el cómo de esta transformación.

El factor más trascendente en la determinación de un lugar apropiado para abrir una nueva chacra es el tipo de suelos. Aunque en su etnopedología los Uni diferencian un sinnúmero de tierras (*me*) sobre la base de aspectos tan diversos como su color (*uxu-me*, tierra blanca; *chêxê-me*, tierra roja), su textura (*têi-me*, tierra arcillosa; *chaba-me*, tierra pantanosa), e incluso su sabor (*chacha-me*, tierra amarga), en última instancia son sólo tres los tipos de tierras tomados en cuenta en la búsqueda de un lugar apto para abrir una nueva chacra: 1) *masi-me*, tierra de arena; 2) *chainpapa-me*, tierra de lupunas; y 3) *rara-me*, tierra de los antepasados, también llamada *atima-me* (tierra inútil o incultivable). Ese sistema tripartito de suelos refleja primero una división de la Pampa del Sacramento en dos áreas diferentes: la de las colinas del *hinterland* (que es considerada por los Uni como no apta para ningún tipo de agricultura; esto es *atima-me*, *rara-me*), y la de los valles. A su vez, las tierras aluviales de los valles son sub-divididas en terrenos arenosos (*masi-me*) de altísima fertilidad y buen drenaje, y terrenos no-arenosos (*chainpapame*), menos fértiles y de muy mal drenaje.

Masi-me -el tipo de suelos preferido- se encuentra al interior de los meandros de los ríos mayores, desde la misma playa hasta un poco por encima de las crecientes normales del río. Es generalmente un terreno plano, ligeramente inclinado hacia el río, que tiene un ancho de uno o dos metros hasta varias docenas de metros. Allí se encuentra una vegetación de cañabrava (*Gynerrium h. y b.*) que empieza a la altura de las crecientes anuales, y que un poco más arriba se mezcla paulatinamente con árboles de cético (*Cecrophia sp.*), topa o balsa (*Ochroma lagopus*), así como con otros árboles resistentes a las inundaciones temporales; más arriba éstos son lentamente reemplazados por un monte alto de muy variable composición florística. El bosque intermedio, entre los cañaverales de las playas y el bosque alto amazónico propiamente dicho, es denominado por los Uni *ni-chabo* y se caracteriza por una vegetación baja casi impenetrable. Es en este "monte feo" o "sucio" con su red de bejuco, palmeras y lianas espinosas, que los Uni suelen abrir sus chacras, porque allí se encuentran las concentraciones o áreas más extensas de *masi-me*.

Otros factores que entran en la determinación de un terreno específico como sitio de una futura chacra son: 1) distancia respecto de la actual casa del horticultor; 2) cercanía respecto de las chacras de su propio sub-grupo

local al interior de la comunidad; 3) cercanía respecto del río principal (no más que unos pocos minutos de camino); y 4) cercanía respecto de la escuela, en caso de un horticultor con niños en edad escolar (véase Frank 1983: 62-76).

Una vez determinado el terreno de la futura chacra, el horticultor uni tiene que talar el bosque. Normalmente esto ocurre entre mayo y julio. El primer paso de la tala consiste en cortar con el machete la densa vegetación baja, *ni-chabo*, hasta que queden únicamente los árboles con troncos de más de cinco centímetros de diámetro. Una vez terminada esta actividad, el horticultor espera unos días para comenzar la durísima tarea de cortar los árboles altos. Los conocimientos/fuerza indispensables para esta tarea son los más altamente valorados en toda la horticultura. Para realizar esta tarea es necesario prepararse y "conocer bien". Esto tiene que ver con el conocimiento/fuerza de los mismos árboles, los cuales "saben matar" a la gente. De esto se puede deducir algo de suma importancia para el concepto de conocimientos/fuerza y de transformación en el pensamiento uni: los Uni necesitan conocimientos/fuerza principalmente para sobrepasar los conocimientos/fuerza de los hombres, animales y cosas que les rodean. Terminada la fase de corte de los árboles, el horticultor deja que la vegetación cortada se seque y algunas semanas más tarde ingresa nuevamente a su futura chacra para quemarla, portando algunas antorchas ardientes hechas de palos secos de caña-brava. Como este proceso casi nunca resulta satisfactorio ⁽³⁴⁾, muchos lo repiten varias veces.

El primer cultivo que se siembra en la nueva chacra es el maíz, el cual en las áreas de *masi-me* se combina con frejol. Semanas después, entre julio y octubre, se siembra en asociación con el maíz, la yuca y posteriormente los plátanos. La primera producirá recién a partir de los primeros ocho a catorce meses, dependiendo de la variedad; los últimos necesitan todo un año para entrar en producción. Además de estos cuatro cultivos a menudo se siembra caña de azúcar, varios tipos de camote, dale-dale, maní, pituca, la palmera pijuayo, papayas y varios otros árboles frutales junto con plantas de usos no alimenticios, tales como una variedad de veneno para la pesca (huaca), tabaco, algodón, achiote ⁽³⁵⁾ y eventualmente, algunas pocas plantas medicinales. La siembra de algunos de estos cultivos está restringida a un solo sexo (masculino en el caso de los plátanos, el achiote y el tabaco, o femenino en el caso del camote y la huaca), pero generalmente hay poca rigidez en la división sexual del trabajo entre los Uni contemporáneos.

Por lo general, toda esta secuencia de tareas se desarrolla muy lentamente, ya que a los Uni no les gusta agotarse. Trabajan algunas horas cada día

durante varias semanas, interrumpiendo su labor por días y hasta por semanas enteras para dedicarse a la caza, la pesca u otras actividades cotidianas. Generalmente transcurren de dos a tres meses entre el momento del desbroce del bosque y el de la siembra de la nueva chacra. El horticultor uni (y su esposa) se dirigen de vez en cuando a la nueva chacra para limpiarla de la vegetación silvestre que amenaza con asfixiar a los cultivos. Después de un año la nueva chacra ya llega al tope de su productividad. Para entonces la yuca está casi completamente cosechada y todos los plátanos cargan frutos. El maíz y los frejoles ya habrán sido cosechados y no serán reintroducidos. En las semanas siguientes también desaparecerán definitivamente el maní, el dale-dale, y otros cultivos menores que se consumen de vez en cuando para variar la dieta alimenticia.

A partir de entonces -en uno o a más tardar dos años más- la chacra se transformará irreversiblemente en lo que los Uni llaman un "puro platanal", es decir, una chacra en la que no hay otra planta útil a excepción de las diferentes variedades de plátanos. Estos producirán todavía unos años más, dependiendo de la demanda de plátanos de la familia del horticultor. Es aquí donde se manifiesta la diferencia entre las estrategias hortícolas de los habitantes de Santa Marta y los de Puerto Azul. Los agricultores de Puerto Azul intentan mantener sus platanales limpios y productivos por hasta diez años y más (vendiendo sus excedentes a la vera de la carretera cercana), mientras que las chacras de Santa Marta después de dos o tres años desaparecen paulatinamente bajo monte secundario (purma), en la medida en que son progresivamente menos frecuentadas y limpiadas. Los habitantes de Santa Marta consideran que el suelo ha perdido su fertilidad después de dos o tres años, y que el tamaño de los racimos de plátano ya no alcanza ni la mitad de aquellos de los primeros años. Esta impresión se debe en mucho al hecho de que su dueño ya no necesita tantos plátanos y prefiere concentrar sus esfuerzos en su nueva chacra principal (tumbada un año atrás), la cual le ofrece además una mayor variedad de productos.

Al parecer, en el alto Zúngaruyacu para alimentar con productos cultivados indispensables a una familia de un promedio de cinco personas durante un año, basta una chacra de unos 3.000 a 3.500 m². No obstante, el tamaño de las chacras observado en Santa Marta variaba entre 1.200 hasta casi 13.000 m². Existen indicios de que en otras comunidades uni, en las cuales la venta de plátanos constituye una estrategia viable para obtener ingresos monetarios, el tamaño máximo de las chacras puede fácilmente duplicarse e incluso triplicarse.

La marcada diferencia en términos de superficie cultivada existente en 1981 entre los agricultores de la comunidad de Santa Marta se explicaba por dos factores principales. El dueño de la chacra más grande en Santa Marta obtuvo una impresionante sobre-producción de plátanos, yuca y otros productos que invirtió en sus relaciones sociales ofreciendo comida gratis a sus innumerables huéspedes. De otro lado, el dueño de la chacra más pequeña no obtuvo de ella ni la mitad de los víveres necesarios para satisfacer la demanda de su creciente familia, confiando en las provisiones de sus suegros y en las de sus numerosos hermanos políticos. Este mismo individuo a menudo también recurrió a una táctica que es parte importante de la economía local en el alto Zúngaruyacu y que al parecer en el pasado era puesta en práctica aún más regularmente: pasar de vez en cuando con la canoa por algunas purmas y cañabravales para cosechar allí varios racimos de "muquiche". Esta última es una variedad de plátanos de frutos pequeños. Es la única variedad que resiste la agresiva competencia por la luz del sol de parte de las plantas trepadoras y bejucos del *ni-chabo* y que sigue produciendo racimos por varias décadas sin requerir del más mínimo cuidado por parte del hombre. Esta variedad de plátanos es constantemente redistribuida a lo largo del alto Zúngaruyacu por la misma acción del río, el cual al arrastrar algunos plantones se lleva sus máchiques y los replanta unas cuantas vueltas más abajo.

Tanto en el alto Zúngaruyacu, como en los otros valles ocupados por los Uni, existen otros dos tipos de chacras, que en contraste con las hasta ahora descritas, son dedicadas a la producción exclusiva de uno o dos productos con el claro -aunque no siempre exitoso- propósito de venderlos en el mercado regional. Es precisamente debido al hecho de que estos intentos generalmente fracasan, que estos dos tipos de chacras son tan raros, por lo menos en lo que respecta al alto Zúngaruyacu. Al primero de éstos los Uni lo llaman "maizal" (*Zea maiz*) o "porotal" (*Phaseolus vulgaris*), por ser éstos los productos que allí se encuentran. Se trata de un tipo de chacra estrictamente estacional por encontrarse en terrenos que pueden inundarse con las primeras crecientes de los ríos. Tales terrenos se encuentran en estrechas áreas cubiertas de caña brava, más altas que las arenosas y/o pedregosas playas que forman los grandes meandros de los ríos.

El segundo tipo de chacra, todavía mucho más raro que el maizal o porotal, es el "arrozal". En 1980-81 existían sólo tres de éstas en toda la comunidad de Santa Marta. Aunque a casi todos los Uni les gusta el arroz, nadie lo sembraba con fines puramente de consumo, sino siempre con el fin

de venderlo en el mercado local. Esto estaba vinculado a la altísima demanda de fuerza y tiempo de trabajo que el agricultor debe invertir en la tala y en el mantenimiento de este tipo de chacra, ya que ésta sólo puede ser abierta en pleno monte alto. Interviene además la imposibilidad de defender las plantas maduras de una serie de voraces predadores, especialmente el loro pihuicho que siempre vuela en bandadas bulliciosas. Afortunadamente, dichos loros muy raras veces entran al monte alto más allá del *ni-chabo*. El tipo de suelo no tiene mayor importancia en este caso, aunque se considera que debe tener un drenaje regular.

La gran mayoría de los alimentos consumidos en las comunidades uni son producto de las actividades agrícolas que acabamos de describir. En Santa Marta la agricultura proveía el 85% de todos los alimentos producidos. De éstos, la gran mayoría eran plátanos, de los cuales los Uni distinguen entre quince y veinte variedades. La yuca es el segundo producto en importancia, pero su consumo no llega ni a una tercera parte del volumen total de plátanos consumido por este grupo. En esta alta dependencia del plátano, los Uni presentan un llamativo contraste respecto de sus vecinos arahuac del sur -los Asháninca y los Amuesha- entre quienes la yuca sobrepasa en importancia a los plátanos como alimento de base. Este contraste se explica por la diferencia en el papel del masato (o chicha de yuca) en ambas culturas. Mientras que entre los Asháninca y los Amuesha, el masato es parte imprescindible de cada comida (y de la vida social), entre los Uni esta bebida sólo es preparada en raras ocasiones (principalmente para fiestas locales). Mis informantes me aseguraron, además, que antes de 1930 no sabían cómo preparar masato ⁽³⁶⁾. Esto nos conduce al tema de los cambios en el sistema de horticultura de los Uni.

En contraste con lo que afirman incluso algunos entendidos, la horticultura siempre constituyó una fuente de abastecimiento principal para los Uni ⁽³⁷⁾. Como ya se ha mencionado, antes de 1930 los Uni vivían distribuidos en grupos locales independientes, alojados en casas comunales bajo la permanente amenaza de ataques, tanto de "extranjeros" (*no*), como de sus propios "paisanos". Además, se vieron afectados por la escasez de instrumentos metálicos, tales como hachas y machetes. Ambos hechos han determinado los pocos cambios que se observan en comparación con la situación actual. En primer lugar, la necesidad de seguridad de las unidades locales independientes los obligó aparentemente a desarrollar todas sus actividades cotidianas más adentro del monte alto, lejos de las orillas de los ríos principales; en otras palabras, por ese entonces los Uni preferían las tierras que hoy en día

clasifican como *chainpapa-me*, e incluso *atima-me* o *rara-me*. En segundo lugar, en aquellos tiempos las unidades locales preferían rozar en conjunto una sola chacra para abastecer la demanda de todo el grupo, aunque luego sub-dividieran el área en lotes familiares. Es muy probable, además, que el tamaño de los terrenos rozados para abastecer a una familia fuese todavía más reducido que el de los actuales, ya que los Uni de entonces contaban aún más que en la actualidad con los frutos de los muchicales ubicados en los alrededores. Es probablemente este hecho lo que llevó a tantos observadores a sugerir, que los Uni se abastecían casi por completo de la caza, la pesca y la recolección.

Pero, la diferencia más significativa entre la horticultura tal como se la practica hoy en día y la del pasado consiste en que los Uni no quemaban sus chacras, sino que trozaban toda la vegetación de los terrenos recién rozados y la trasladaban a las áreas de monte vecinas. Esta rarísima práctica, que no tiene (ni tenía) paralelo en ningún sistema de horticultura vecino, se explica si se toma en cuenta la constante persecución que experimentaron los Uni durante varios siglos por parte de sus poderosos vecinos⁽³⁸⁾ Cabe recordar que justamente en tiempo de verano, cuando había que dar inicio a los trabajos de preparación de las nuevas plantaciones, los Shipibo/Conibo solían entrar en la Pampa del Sacramento por vía de los principales ríos a efectos de atacar a los Uni. ¿Fue tal vez simplemente el propósito uni de no ofrecer señales claramente visibles de su presencia durante estas temporadas lo que les indujo un día a dejar la costumbre de quemar sus chacras?

En lo que respecta a la transformación de los "animales del agua" (*bacayuina*) en alimento del hombre (*piti*), los conocimientos/fuerza requeridos varían grandemente, dependiendo del tamaño de la presa o de la cantidad de presas que se puede pescar por medio de una u otra técnica. Existe una gran variedad de técnicas, cada una bien adaptada a condiciones específicas de los diferentes ríos y sectores de los ríos, riachuelos (quebradas), cochas, etc. Algunas son 'individuales', como la pesca con hilo nylon y anzuelo. Esta es practicada por ambos sexos y por todas las edades, aunque su uso para capturar a las diferentes variedades de zúngaro, sábalo o paco (*Fam. Caracidae*) y a otras especies grandes se reserva necesariamente a los hombres adultos, quienes son los únicos que poseen el costoso hilo nylon grueso y los anzuelos del tamaño adecuado.

Otra técnica individual es la pesca 'a mano'. Esta es practicada por gente de todos los sexos y edades, aunque aquí también hay una diferenciación en base del tamaño de la presa. Incluso los niños "saben" pescar con las manos

variedades pequeñas de carachamas (*Fam. Loricariidae*) que se esconden bajo raíces, palos y piedras en las aguas poco profundas de las orillas de los ríos. Por lo general, las mujeres buscan una variedad más grande (hasta 20 centímetros de largo) que se pega del lado inferior de las grandes piedras que se encuentran en los cursos superiores de los ríos. Los hombres experimentados capturan una tercera variedad, todavía más grande: la que excava 'túneles' de más de un metro de profundidad en las barrancas verticales y arenosas de las orillas de los grandes ríos, metiendo una flecha con garfio en estos huecos.

En su conjunto estas técnicas individuales de pesca, parecen requerir mucho menos conocimientos/fuerza que sus equivalentes colectivos. Una de las técnicas colectivas más practicadas es, sin duda, el envenenamiento de pequeños riachuelos y 'cochitas' con huaca. La huaca (*Clibadium l.*) es una planta sembrada por casi todas las familias uni en sus chacras o alrededor de sus casas. De estos arbustos se sacan algunos kilos de hojas, las cuales son trituradas en un mortero de madera; esta masa verde-oscura es mezclada con ceniza formando bolas del tamaño de una pelota. Estas son disueltas en el agua de las quebradas o cochas ⁽³⁹⁾. Poco después, los peces empiezan a "ponerse locos" y saltan en todas las direcciones en busca de refugio antes de que el veneno les haga efecto. Aprovechando estos saltos, los pescadores, que se han ubicado a lo largo y adentro de la quebrada, intentan matarlos a "machtetazos". Este es un método de pescar practicado por hombres y mujeres reunidos en grupos o equipos. Todos los que lo deseen pueden participar. La presa principal es la llamada anchoveta ⁽⁴⁰⁾. Se trata de diversas especies que tienen la característica común de ser pequeñas (5 a 8 centímetros) y de tener muchas espinas. A través de este método una familia entera no puede capturar más que unas pocas libras de pescado.

Otro veneno para peces utilizado por los Uni es el barbasco (*Lonchocarpus nicou*). Los Uni consideran que esta planta tiene "grandes fuerzas" y es peligrosa y que, por ende, se requieren grandes conocimientos/fuerza para manipularla exitosamente. Esto se manifiesta en el hecho de que solamente algunos hombres siembran barbasco en pequeñas huertas escondidas dentro del monte. La gran fuerza del barbasco (la cual es manipulada por los conocimientos/fuerza del hombre) es puesta en riesgo por la "flojera" de las mujeres. Por ello es preciso que ninguna mujer manipule la planta, que el hombre manipulador del barbasco se abstenga de contactos sexuales, y que las mujeres embarazadas o que se encuentren menstruando no toquen siquiera el río envenenado o próximo a ser envenenado.

Este piscicida es extraído de una planta cuyas raíces se golpea sobre piedras junto al río para liberar así un jugo blanco que se mezcla rápidamente con el agua. Este veneno mata a todos los peces de una cocha o de un río a lo largo de varios kilómetros por debajo de su punto de ingreso, por lo cual el rendimiento de este tipo de pesca es potencialmente alto⁽⁴¹⁾. Sin embargo, por razones obvias, éste puede ser aprovechado solamente unas pocas veces al año. Presa principal de la pesca con barbasco es el boquichico (*Prochilodus nigricans*), pero también se capturan mediante este método sábalos (*Fam. Caracidae*), lisas (*Fam. Anastomidae*) y dorados (*Brachiplatystome*). Cabe anotar aquí, que los Uni todavía conocen toda una serie de piscicidas 'silvestres', mayormente extraídos de ciertos bejucos, que ya desde hace décadas no se aprovechan.

Los cambios experimentados en las últimas décadas en la pesca parecen más significativos que los ocurridos en la horticultura. En primer lugar, se ha dado a mi parecer un claro aumento en el papel que juega el pescado (con proteínas de alto valor nutritivo) en el abastecimiento de los Uni, en relación a unas cuatro décadas atrás. Sin embargo, al mismo tiempo, los Uni consideran que la cantidad de peces en sus ríos y quebradas está disminuyendo debido a la sobreexplotación por parte de madereros y colonos. También a nivel de las técnicas usadas se han producido cambios. Ya mencioné la introducción de hilo nylon y anzuelos de acero; además, hay algunos que poseen y saben pescar con redes, siendo la más usual la 'tarrafa', una red redonda de un diámetro de aproximadamente cuatro metros. En la actualidad ésta ya ha reemplazado casi por completo a las antiguas nasas y diques⁽⁴²⁾.

La caza juega un papel poco importante, aunque es altamente valorada en la vida cotidiana de los Uni por ser una actividad individual y solitaria⁽⁴³⁾. Provisto de una escopeta y unos pocos cartuchos, un hombre se introduce en el monte a cualquier hora del día y luego de caminar algunos minutos empieza a buscar cualquier tipo de presa. En su búsqueda se fía principalmente de su buen oído y -en el caso de los pecaríes, por ejemplo- de su olfato. Rara vez intenta seguir el rastro de un animal si no lo ha visto pasar. Se trata de sorprender a un animal, perseguirlo en su fuga y matarlo de un tiro antes de que logre escaparse⁽⁴⁴⁾; pero todo esto no significa que no se necesite muchos conocimientos/fuerza para la caza. Por el contrario, sus exigencias están vinculadas a los riesgos que confronta el cazador, el más grande de los cuales es justamente el de no encontrar nada en su camino. En la región uni este es un riesgo muy real. El número de especies animales consideradas aptas para el consumo por un cazador uni es de hecho muy reducido (ver más

adelante). Además, muchas de estas especies son solitarias, extremadamente tímidas y disponen de adaptaciones que las hacen difíciles de detectar ⁽⁴⁵⁾.

El temor del cazador uni ante la posibilidad de no encontrar nada en su deambular por el monte, se debe al alto valor otorgado a la carne -y al pescado- como alimento humano. Es así que la alimentación (comida diaria) no cuenta para los Uni como tal si es que no contiene carne o pescado. Ello se manifiesta, por ejemplo, en quejas sobre "hambre" y "falta de comer [comida]", al tiempo que se está sentado al lado de un racimo de plátanos o cuando recién se acaba de comer media yuca asada.

En el pensamiento uni el fracaso o el éxito en la caza están estrechamente relacionados con la interrelación que un cazador mantiene con los "padres" de cada una de las especies animales. Se cree que los diferentes "padres viven dentro de un gran cerro" (*nin inca-bashi*) donde se reproducen sus diversos hijos. Los padres de los animales, de una manera no explicada, "dominan" a sus hijos durante toda su vida y tienen, además, el poder de impedir cualquier encuentro entre éstos y el cazador. Ello puede ocurrir cuando este último no obedece a ciertos tabúes, tales como, por ejemplo, el que prohíbe a un joven cazador uni comer del primer animal de una determinada especie que mata en su vida. De hacer esto el joven cazador pierde el conocimiento / fuerza necesario para encontrar animales en el monte. Los cazadores uni contemporáneos raras veces se preocupan de sus antiguos tabúes, como el que se acaba de mencionar; sin embargo, cuando fallan en sus esfuerzos de caza recuerdan nuevamente estos tabúes y recurren al ayuno y la abstención sexual para recuperar sus conocimientos / fuerza perdidos.

La caza entre los Uni ha cambiado dramáticamente en las últimas décadas. En el pasado, por ejemplo, se realizaban cacerías comunales en las que algunos espantaban con gran bullicio a los animales dirigiéndolos hacia cazadores escondidos, ubicados a veces en las copas de los árboles. Tessmann (1930: 133) afirma que estas cacerías comunales se llamaban *ronti* [probablemente: *ru-onti*, "hacerle-matar-maquisapa", E.F.] o *awaiti* [*abaiti*, "matar-entre-todos"]. Había, además, varios tipos de trampas. Tanto Tessmann (1930: 134) como Von Hassel mencionan estas trampas. Por su parte, Trujillo Ferrari (1960: 243) afirma que éstas consistían de "unos fosos cavados en el suelo en cuyo fondo eran colocadas estacas puntiagudas de 'chonta' y 'pífayo', cubriendo luego la superficie con ramas y hojas...". Cabe recordar que este mismo tipo de trampas también era utilizado para obstaculizar el acceso a sus poblados, ubicándolas en las trochas de acceso.

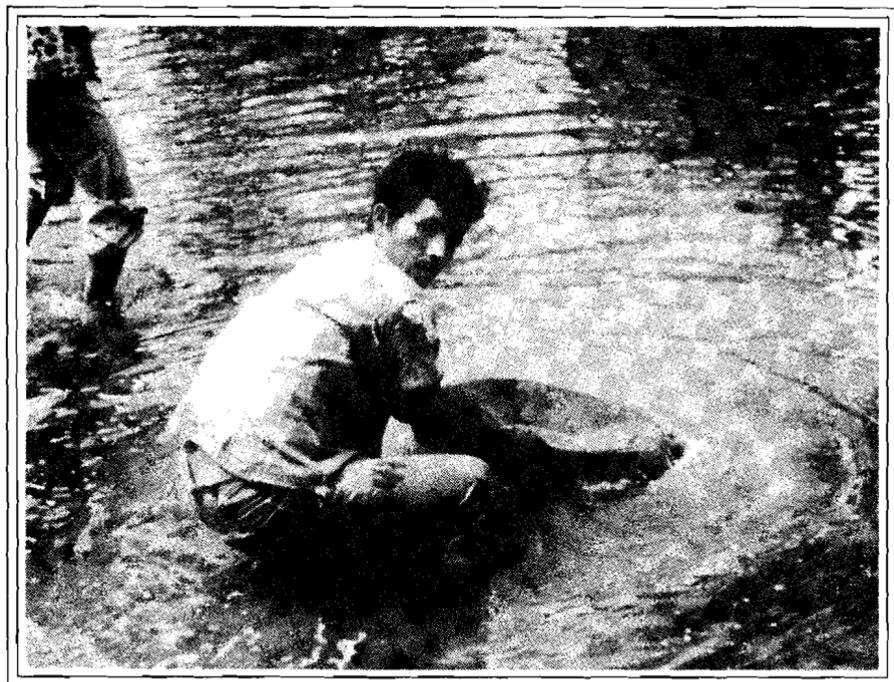
Actualmente raras veces se practica la caza tradicional desde un escondrijo erigido cerca de un árbol de frutas maduras y/o una colpa. En la actualidad se practica más bien la caza con linterna. Los cazadores salen en plena noche por una trocha donde alumbran a los animales, cegándolos momentáneamente, y matándolos de un tiro. La mayoría de estos cambios parecen ser consecuencia de otro cambio mucho más profundo en la cacería uni: el reemplazo total del arco por la escopeta como principal arma de caza. Sobre las causas de este cambio dramático sólo se puede especular. Los Uni, por ejemplo, sostienen que no vale cazar con arco y flecha cuando en la misma área existe un hombre que caza con escopeta y afirman, en este sentido, que los animales se "adaptan" a ser perseguidos por un cazador con una arma de más largo alcance y que es más mortífera que el arco y la flecha. Sin embargo, las consecuencias de la adopción de la escopeta se notan diariamente: existe una fuerte dependencia del cazador respecto de un acceso regular y seguro a cartuchos, pero tal acceso nunca está garantizado, y peor aún éstos resultan extremadamente costosos. Así, por ejemplo, en 1980 la única piel que tenía mercado seguro en el oriente peruano ⁽⁴⁶⁾ era la del sajino (*Tayassu tajacu*) por la cual se recibía en el alto Zúngaruyacu el equivalente de no más de un cartucho y medio.

El alto precio de los cartuchos se refleja también en el total de animales que cazan los Uni. En 1980-81 ningún animal cazado era de menor tamaño que una paloma, y muy pocos animales menores que una gallina. En la lista de los animales más cazados dominaban los pecaríes y los pocos monos grandes de la amazonía: el mono araña y el mono aullador. Si comparamos esta lista de presas de caza con las de otros grupos amazónicos, se observa que los Uni excluyen la gran mayoría de las especies preferidas en otras áreas. Estos es especialmente cierto en el caso de las aves de tamaño mediano y pequeño, las cuales Trujillo-Ferrari (1960: 243) aún identificaba como las presas preferidas de los Uni. La búsqueda de una solución para este problema nos lleva finalmente a la otra cara de la actual economía uni: su insuperable dependencia respecto del mercado regional, nacional e internacional. Ya hemos dicho en las primeras líneas de este capítulo que la articulación específica de esta dependencia es muy variable de una comunidad uni a otra. Indicábamos también que ésta se concreta en los modos y condiciones bajo las cuales sus miembros pueden o tienen que ganar el dinero indispensable para satisfacer su necesidad de productos no-tradicionales, tales como ropa, herramientas, etc..

En los años 1980-81 existían en Santa Marta sólo tres tácticas viables a largo plazo para obtener dinero: lavar oro, extraer madera fina o recolectar

sangre de grado. De estas tres, la de lavar oro era tal vez sólo una táctica conyuntural, ya que el precio del oro en el mercado internacional llegó a niveles sorprendentes en 1980, induciendo una fiebre de oro en toda la amazonía. Esta fiebre afectó incluso a algunos Uni, quienes comenzaron a explorar los ríos de las áreas aledañas en busca del metal, encontrándolo en cantidades reducidas. Sin embargo, a pesar de que esta táctica de "ganar plata" constituía la más lucrativa ⁽⁴⁷⁾, en 1980-81 sólo unos pocos Uni de la comunidad de Santa Marta se dedicaban a esta tarea con regularidad; por lo demás, la mayoría de ellos eran solteros.

El sorprendente menosprecio de una modalidad de generar dinero aparentemente tan atractiva, se debía a la consideración de diversas desventajas, tales como la obligación de dedicarse semanas enteras a esta tarea en pleno verano (cuando las aguas están bajas) y al hecho de que debía hacerse en lugares relativamente apartados del poblado. Para la mayoría



Hombre uni lavando oro
Foto: Erwin Frank

de los horticultores uni tales condiciones interferían con los requerimientos de su rutina diaria para la producción de alimentos. Además, había un monopolio casi total de la compra de oro por parte del Banco Minero del Perú, el cual mantenía una pequeña oficina en Puerto Inca. Es decir, para cambiar el oro por su equivalente en dinero y después en productos, el lavador uni tenía que bajar a Puerto Inca, lo cual implicaba un viaje de casi una semana y altísimos gastos.

En 1980-81 la segunda de las formas teóricamente abiertas para los Uni de Santa Marta de obtener las "cosas lindas" del mundo blanco, era la extracción de maderas finas. Esta actividad implicaba desventajas aún más grandes, pues para ello era imprescindible conseguir un "préstamo" o habilitación de parte de un empresario de Puerto Inca. Esto por dos razones: 1) las dificultades y alto costo de llevar las trozas al mercado en el lejano puerto de Pucallpa; y, 2) la absoluta imposibilidad de extraer caoba ⁽⁴⁸⁾ en la zona del alto Zúngaruyacu con las técnicas localmente existentes y al mismo tiempo seguir realizando los trabajos indispensables para la subsistencia de la familia del extractor. La extracción de madera fina significa permanecer durante meses (y justamente en la época de 'verano') en campamentos provisionales, casi siempre muy alejados del poblado y de las chacras de los extractores. La única solución para este problema era dejar la casa y chacra familiar por un año y aprovisionarse a sí mismo y a su familia con el arroz, fideos, atún en lata, etc. que el patrón remitía regularmente al campamento de su gente. Junto con estos envíos de víveres llegaban también hachas, machetes, ropa e incluso cartuchos, todos ellos -por supuesto- a crédito (cuyo costo se calcula doblando el precio 'normal' de mercado en un determinado momento). Entre 1980 y 1985 todos los equipos de madereros de Santa Marta recibieron estos víveres y productos como único pago por su trabajo, ya que la deuda acumulada por ellos durante su -por lo menos- medio año en el monte ascendía siempre a montos por encima del precio fijado de antemano por la madera a ser entregada al patrón. Pero incluso bajo estas condiciones, se presentaron varios casos de fraude en lo que se refiere al cálculo de estos montos por parte de los patrones madereros.

El trabajo de los extractores de madera es durísimo. Estos cortan los árboles y abren en plena selva estradas de tres metros de ancho y hasta varios kilómetros de largo, desde el árbol hasta el riachuelo más cercano, sin otro instrumental que hachas y machetes; luego hacen rodar las trozas (de más de dos metros y medio de largo y un diámetro de por lo menos 1.20 m.) sin ayuda de maquinaria alguna a lo largo de estas estradas para, en la época de lluvias, sumergirlas en los riachuelos y dejarlas flotar hasta el río. Los riesgos

en todo este proceso son muy altos, por lo cual sólo algunos hombres uni están dispuestos a enfrentarlos.

En 1980-81, al resto de la población masculina adulta y casada de Santa Marta no le quedaba sino recolectar "sangre de grado". Esta última es la resina de un árbol de la familia de las *Euforbiáceas* ⁽⁴⁹⁾ que tiene el color y la consistencia de la sangre humana y que por lo general es utilizada en la medicina popular como cicatrizante. De un árbol se puede llegar a extraer hasta un litro de resina, lo que en 1980 equivalía a unos 350 soles, es decir el valor de un cartucho. La equivalencia es aún más desigual, por cuanto para extraer la resina se requiere tumbar el árbol. En contraste, la gran ventaja de este trabajo residía en que podía combinárselo fácilmente con los otros trabajos dedicados a la subsistencia, ya que no obligaba al trabajador a salir de la comunidad para contactarse directa y personalmente con algún representante del mundo de los *aisama-no* (gerente del banco, patrón, etc.) en Puerto Inca. Esta resina era intercambiada por cartuchos, ropa usada y sal proporcionados un regatón que visitaba el pueblo cada tres meses. Aunque los precios de estos artículos a veces equivalían al triple de los vigentes en Puerto Inca, este modo de trueque seguía siendo considerado por la mayoría de los Uni de Santa Marta como el modo más ventajoso de obtener "las cosas lindas del Inca".

Resumiendo, se puede afirmar que, desde la perspectiva de su fracaso o éxito relativos, las actividades productivas desarrolladas por los Uni todavía les proporcionan una alimentación cotidiana que resulta más que suficiente, tanto en su aspecto cuantitativo como en el aspecto cualitativo, aún cuando la cantidad de proteínas de alto valor nutritivo contenida en ella está ya por debajo de lo mínimamente recomendado ⁽⁵⁰⁾. Sin embargo, en lo que respecta al consumo de las "cosas lindas del Inca", la actual economía uni (por lo menos la de los moradores de Santa Marta en 1980-81) ⁽⁵¹⁾ ya era definitivamente deficitaria. He estimado que una familia 'típica' (dos adultos y tres niños) necesitaba en Santa Marta durante los años 1980-81, de por lo menos unos 90.000 soles o 250 dólares anuales para satisfacer lo más indispensable de su demanda de "cosas lindas". Ello equivalía por entonces al precio de unos 260 litros de sangre de grado, una cantidad simplemente imposible de recolectar por parte un solo hombre a lo largo de un año. En efecto, la recolección de un solo litro de esta resina requiere de todo un día; tomando en cuenta exclusivamente las dificultades impuestas por la lluvia (la cual afecta al 50% de los días del año), la recolección de 260 litros anuales sería técnicamente imposible.

Cierto es que todos los Uni ganaban algún dinero extra a través, por ejemplo, de la venta de gallinas a los pocos viajeros que pasaban por su pueblo. Por otra parte, todos ellos cubrían parte de los gastos en cartuchos a través de la venta de cueros de sajino. Sin embargo, en general, no creo que hubiera una sola familia en la comunidad de Santa Marta que durante el año de mi permanencia en ella no acumulara una deuda considerable con el regatón, así como con otras personas particulares (personal de la Misión Suiza, el ILV, y -por supuesto- conmigo mismo).

La única solución para este problema constituía la esporádica migración de algún miembro masculino de cada una de las familias de Santa Marta hacia los valles del Pachitea, Aguaytía, Pozuzo e incluso Ucayali para trabajar allí durante varios meses en el mantenimiento de pastos de las haciendas ganaderas locales, de modo de intentar reunir suficiente dinero para, por lo menos, cancelar parte de la deuda acumulada o satisfacer tal vez una necesidad excepcionalmente costosa, tal como, por ejemplo, la compra de una escopeta, hacha, o radio. En 1980-81 la frecuencia de tales migraciones laborales era todavía muy reducida en Santa Marta, y todos los Uni intentaban evitarlas hasta que la falta total de crédito no les dejara otra alternativa. Dichas migraciones lejos de sus tierras implicaban un acercamiento al 'mundo blanco', lo cual era considerado por los Uni como una necesidad poco agradable, en la medida que implicaba la confrontación con conocimientos y fuerzas desconocidas frente a los cuales se sentían en desventaja.

LA VIDA SOCIAL

Etno-sociología

El pensamiento social uni ⁽⁵²⁾ parte de tres premisas que a primera vista aparecen como netamente contradictorias. La primera afirma que todos los hombres son 'iguales' y que sus comportamientos interpersonales deben reflejar esta condición de su existencia como seres humanos. La segunda premisa establece, por el contrario, que no hay dos hombres en este mundo caracterizados por la misma suma de "conocimientos" y de "fuerzas" y, que el comportamiento humano no puede sino reflejar esta verdad. Por último,

la tercera nos enseña que las diferencias entre hombres y entre grupos de hombres, tanto al interior como fuera de la sociedad uni, muestran un proceso de innegable degeneración que aumenta con la distancia geográfica y genealógica, justificando un tratamiento 'desigual' de por lo menos los más 'degenerados', es decir, los más 'lejanos'. Pero, analicemos más profundamente estos tres axiomas.

La absoluta igualdad de los seres humanos es la afirmación clave del pensamiento social uni en cuanto a cómo debería funcionar la interacción cotidiana entre los hombres. Es un pensamiento altamente ideologizado, ya que en realidad no vale para todos; así, las mujeres y los niños, son explícitamente excluidos de la 'igualdad' uni, al igual que ciertos viejos y aquellos mentalmente retardados, quienes "no saben defenderse". En realidad, este axioma ni siquiera se sostiene para todos los miembros masculinos y adultos del mismo grupo uni. Se trata de una afirmación que se refiere a un conjunto de comportamientos que cada individuo uni tiene como derecho y deber innegables frente a sus coterráneos. "Ser iguales entre sí" es entonces una norma social para las interacciones cotidianas entre los Uni.

Es, por supuesto, absolutamente imposible describir la totalidad de este comportamiento interpersonal que los Uni definen como igualitario, pero una caracterización global me parece posible y necesaria en este contexto. A mis ojos, las interacciones sociales en este grupo (el comportamiento de los Uni entre sí y frente a los no-Uni) aparecían siempre como algo tímidas o cuidadosas, dando la impresión de basarse en un cierto miedo que se expresaba en gestos retenidos, y a veces hasta reprimidos ⁽⁵³⁾. No quiero sugerir con esto que los Uni sientan en realidad una constante sensación física o psíquica de miedo o inseguridad. Quiero más bien caracterizar un "estilo cultural" de su conducta cotidiana, en el mismo sentido que A.L. Kroeber (1944) y R. Benedict (1934) hablan de diferentes "*patterns*" o "estilos" en las culturas del mundo, o P. Bourdieu (1977) nos habla de "*habitus*".

La segunda premisa del pensamiento social uni no es menos básica que la primera, a pesar de que afirma precisamente lo contrario. Ella propone que la mentada 'igualdad de todos' es solamente una ilusión, ya que existen significativas diferencias entre los hombres en lo relativo a sus fuerzas físicas (que incluso varían con la edad), habilidades intelectuales, capacidades para la caza y agricultura, talentos para la fabricación de manufacturas, genio en las artes (narrar, cantar, aconsejar, curar), etc. Se afirma que hay marcadas diferencias en lo que se refiere a las sumas individuales de conocimientos/ fuerza de cada uno de los "verdaderos" hombres.

Resulta difícil discutir con los Uni acerca de estas diferencias (por las conclusiones que pueden resultar), pero no es completamente imposible. No existe, por ejemplo, dificultad alguna en hacerles comparar las aptitudes de dos hombres en cualquier arte, siempre y cuando ninguno de los sujetos comparados fuera "buen amigo" o familiar cercano a ellos ⁽⁵⁴⁾ y que ninguno de los dos estuviera presentes en el momento de la conversación. Consultados sin referencia alguna a contextos concretos o a personas específicas, los Uni admiten fácilmente que existe "gente que sabe" y otros "que no saben nada"; que algunos "han escuchado bien a sus antepasados", mientras que otros "no piensan" y que antes había hombres excepcionalmente "fuertes" (*cushi*).

En la sección histórica ya he mencionado a estas personalidades excepcionales uni que estaban explícitamente identificadas como *uni-cushi*. Ellos no eran 'jefes' en el sentido común de este término ⁽⁵⁵⁾, ya que nadie los había elegido, ni estaban de ninguna otra manera formalmente autorizados para su actuación específica. Su posición, por supuesto, tampoco era hereditaria. Los Uni me explicaron que siempre había unos pocos de ellos que, llegando a su madurez, de pronto comenzaban a mostrarse *cushi* ("fuertes"). Esta manifestación se expresaba en la resolución de cuestiones tan sustanciales para sus grupos de origen y residencia como: ¿cuándo y adónde cambiar la ubicación de su casa comunal?, ¿cuándo y dónde organizar cacerías, actividades de pesca y fiestas comunales?, etc. Y especialmente ¿con quiénes pelear y con quiénes vivir en paz? El modo de decidir tales asuntos consistía en que el hombre "fuerte" iniciaba de improviso acciones específicas relacionadas con los mismos, para luego esperar que sus co-residentes los siguiesen en ellas. Un ejemplo revelador de este tipo de comportamiento es el de un *uni-cushi* de Santa Marta, quien mientras sus co-residentes discutían en dónde abrir la nueva chacra comunal, simplemente comenzó a tumbar el monte allí donde él lo consideraba más conveniente.

Así, los *uni-cushi* no eran tenidos por tales debido únicamente a su fuerza física, sino más bien al hecho de que eran quienes sabían "iniciar", "mover" y "llevar adelante" una acción. Eran, pues, los que tomaban la iniciativa y sabían persuadir a otros de que lo decidido era en interés de todos. Es decir, el atributo *cushi* se refiere siempre a la personalidad global del así caracterizado, marcándolo como socialmente exitoso. La personalidad extraordinaria de tales hombres (rara vez eran mujeres) se expresaba en su fuerza física, su éxito económico, sus capacidades artesanales, etc., en la medida en que todas estas características constituyen la sustancia misma de lo que se

puede denominar 'éxito social' entre los Uni. Sin embargo, no son estas facultades las que exclusivamente hacen *cushi* a una determinada persona, ya que uno puede tener éxito en todas estas artes y, no obstante, negarse a demostrar su "fuerza".

Lo trascendental de estas excepcionales personalidades para nuestra discusión sobre los fundamentos del pensamiento social uni, radica en que su misma existencia demuestra que la desigualdad real entre los hombres (basada en las diferencias de sus sumas de conocimientos/fuerza) no era completamente ignorada por los Uni, sino que era tomada en cuenta en la misma definición de lo que constituye, en una situación específica, un comportamiento 'igualitario' y aceptable.

Los *uni-cushi* nunca actuaban tan 'cuidadosamente' como solían hacerlo sus co-residentes en base de la 'norma' de igualdad. Eran más bien coléricos; además, nunca pedían una cosa, sino que simplemente tomaban cualquier cosa que quisieran para sí. Sin embargo, también ellos eran concebidos como 'iguales' por los otros, e incluso hoy en día todos niegan enfáticamente que existiera para ellos algún tipo de privilegios. Eso quiere decir que había una 'doble medida' entre los Uni en cuanto a lo que constituye un comportamiento aceptable (es decir, 'igual') en una situación concreta, permitiéndoles a unos (los *uni-cushi*) lo que simultáneamente se prohibía a otros.

El tercer 'axioma' del pensamiento social uni no está compuesto por una sola idea (tal como la de igualdad), sino que constituye un todo complejo, compuesto de varias ideas interrelacionadas que fundamentan, estructuran y explican su mundo. La llamo 'la teoría uni de los conocimientos', ya que estos conocimientos, los que confieren fuerza (olas "fuerzas" que se basan en un "saber bien"), constituyen su tema general. A un nivel muy concreto ella formula respuestas específicas a preguntas tan trascendentales como la misma posibilidad de una diferenciación válida entre la verdad y la mentira, lo bello y lo feo, etc.

La respuesta uni a estas preguntas es netamente 'histórica'. Insiste en que la vida "correcta" (los valores verdaderamente humanos, una estética aceptable, etc.) fue definida por el "dios" Bari (el sol) en el momento de la creación del primer hombre, como un corpus de conocimientos específicos que él enseñó a "su hijo". Esta caracterización de lo correcto, lo social y estéticamente aceptable, como un conjunto de conocimientos, ubica inmediatamente el proceso de la transmisión intergeneracional como problema central para el futuro social y cultural uni.

En verdad, los Uni siempre lo han tomado muy en serio. Antes intentaban asegurar la "correcta" transmisión intergeneracional de sus conocimientos ancestrales con la celebración de un rito de pasaje, llamado *chanin-bana-ocē* ("enseñando-cuentos-entre-varios"), para los jóvenes varones de 10 a 16 años. Este rito demandaba el aislamiento de estos jóvenes por algunas semanas en una casa (*mēcēcē xubu*), absolutamente tabú para las mujeres, donde tenían que pasar el tiempo -bajo estricta vigilancia- memorizando mitos, canciones, etc., que los ancianos de sus respectivos grupos locales les enseñaban⁽⁵⁶⁾.

Sin embargo, ya hace más de 60 años que los Uni no han celebrado este rito y resulta cada vez más cierto que sus valiosos conocimientos van lentamente perdiéndose, con todas las graves consecuencias morales, éticas y estéticas que esta pérdida implica. Esto es así, por cuanto de acuerdo al pensamiento uni, ignorar los "verdaderos" conocimientos tiene inevitablemente por resultado un comportamiento "malicioso", "falso" y "ridículo"; y mientras más "ignorante", más "maliciosa", "falsa" y "ridícula" será la actuación de un determinado hombre ⁽⁵⁷⁾. Era en vista de tan espantosas consecuencias, que a los más "viejos" de Santa Marta les resultó extremadamente alarmante el que, incluso al interior de su comunidad, comenzaran a darse algunas "mentiras".

Con tal término algunos de mis ancianos informantes solían referirse a ciertas versiones de mitos, canciones o listas de tabúes, revelados por otros ancianos. Estas resultaban ser simplemente versiones del mismo conocimiento uni, ya que invitados a corregirlas, los críticos solían contarme nada más que sus propias versiones del mito, de la canción, o de la lista de tabúes, etc., en los cuales podía haber algunos cambios secundarios, pero nunca un cambio de sentido sustancial (Hess y Frank 1988: 514-18).

La razón para la co-existencia de tales micro-tradiciones en la comunidad de Santa Marta es netamente histórica. Los principales defensores actuales de una u otra versión (siempre 'líderes' de importantes facciones familiares al interior de la comunidad) simplemente resultaron ser descendientes de miembros de diversos grupos locales del alto Zúngaruyacu, antes independientes y hostiles entre sí. Es en el seno de estos grupos locales donde habían aprendido sus versiones específicas del conocimiento uni en las iniciaciones arriba mencionadas, durante las cuales sus abuelos les habían inculcado que solamente estos conocimientos, los que acababan de aprender (aquellos de su propio grupo local) eran los "verdaderos".

Tal insistencia de sus abuelos se basaba en una concepción específica respecto de la transmisión de los conocimientos a lo largo de la historia humana, según la cual las primeras generaciones del hombre⁽⁵⁸⁾ participaban todavía de toda la "verdad" inventada por Bari⁽⁵⁹⁾. En la medida en que luego "se dispersaron" sobre la tierra, muchos perdieron parte o toda su herencia intelectual, sea porque "ya no tenían quien les pudiese enseñar", o porque "sus hijos pensaban solamente en las mujeres" y "no escuchaban bien".

De esta concepción, generalizada entre los Uni, resulta una imagen de la historia cultural de la humanidad como si ésta estuviera caracterizada por una progresiva 'involución' de la gran mayoría de los grupos humanos como consecuencia de la pérdida de "los conocimientos esenciales". Por suerte, tal tendencia hasta ahora no pudo afectar a los verdaderos Uni, ya que sus antepasados jamás perdieron sus conocimientos heredados, sea porque "no sabían mentir" o porque ellos "escucharon bien" a sus antepasados.

La práctica

Hasta aquí he presentado un abreviado esbozo de las tres premisas principales del pensamiento uni en cuanto a su comportamiento social. A continuación demostraré cómo estos axiomas funcionaban cotidianamente, transformando en estructuras permanentes las actitudes concretas uni, y cómo éstos siguen determinando en cierta manera, incluso la vida social contemporánea de este grupo. Quiero abordar esta tarea mediante dos análisis estrechamente interrelacionadas: el primero se ocupa de lo que se podría llamar los principales momentos estructurantes de la política externa en las diferentes unidades locales uni antes de 1930; y el segundo de los momentos estructurantes de su política interna durante el mismo período. Para finalizar revisaremos brevemente la importancia de las estructuras y entidades descritas en el contexto 'moderno' de las comunidades nativas.

Para reanudar la discusión regresaré a esta imagen uni 'involucionista' del mundo social, por la importancia que tiene en la determinación de las interrelaciones concretas entre las unidades locales, ya que de ella deriva una conexión causal que implícitamente postula que los "conocimientos" de una persona (o los de su grupo local) determinan la posibilidad misma de que viva de una manera socialmente "buena" o "aceptable". A partir de ello se justificaban -y justifican todavía- formas muy específicas de interacción entre las diversas unidades locales uni independientes. Aunque las ideas

sobre cómo funciona esta causalidad resultan más bien vagas, todos los Uni aceptan como cierto que "saber" los conocimientos esenciales, produce automáticamente una vida "buena". A la inversa esta teoría postula que la falta o distorsión de los conocimientos impide de cierta manera una vida "correcta", y "obliga" a actuar maliciosamente. De ahí que cada individuo uni (o cada grupo local que comparte todavía una micro-tradición) considere a la gran mayoría de sus vecinos, especialmente los genealógica o geográficamente lejanos, simplemente no aptos para comportarse 'igualmente'. Ellos obviamente "no saben".

Aquí nos encontramos con un considerable estrechamiento del voceado ideal uni de 'igualdad', principalmente a un pequeño círculo de gente que "todavía sabe comportarse", el cual normalmente abarca apenas a los habitantes del lugar de residencia de un determinado individuo (su casa comunal o actualmente, su comunidad nativa). Los otros, es decir los grupos fuera de la unidad local propia, "ya no saben nada" ⁽⁶⁰⁾, y por lo tanto son incapaces de actuar bien: son salvajes, brutos y maliciosos. Más en concreto, engañan, roban, y abusan de los demás tanto verbal como físicamente, e incluso pueden llegar a matar para obtener pequeñas ventajas o simplemente "por gusto" ⁽⁶¹⁾. Es por todo esto que los Uni temen a sus vecinos.

Sin embargo, lo más importante para la discusión sobre los fundamentos de la política externa de las unidades locales uni antes de 1930 es el hecho de que en sus alrededores ningún Uni sentía la mínima obligación de tratar 'igualmente' a esta temible gente 'diferente' (*bětsi-no*), ya que aquellos no sabían siquiera cómo reciprocarse un intento de tratarlos como "verdaderos hombres". En este sentido, cualquier medida era considerada justificada por los "verdaderos hombres" para salvarse de las nefastas consecuencias de su "natural" maldad. Pero, ¿cómo defenderse de una gente "naturalmente" tan agresiva? Para ello había que mostrarse aún más fuertes que ellos. Es decir, los Uni eran -y siguen siéndolo todavía- entusiastas creyentes de una política de disuasión. Lamentablemente, esta nunca funcionó ni podía funcionar en este grupo, por el simple hecho de que para los Uni la malicia de sus vecinos no solamente se manifestaba en actos como los arriba mencionados -ataques abiertos y matanzas- sino también a través de todo fallecimiento ocurrido al interior de sus grupos locales.

Los Uni no creían en la posibilidad de una muerte natural (aunque tampoco la negaban) ⁽⁶²⁾, de modo que consideraban a casi todos sus muertos como víctimas de brujería. Incluso hoy en día, aunque la mayoría de los Uni ya asocia la muerte con causas como la fiebre o la diarrea, los familiares más

íntimos del muerto a menudo sospechan que la "verdadera" causa ha sido la brujería. A los ojos de los Uni, sus vecinos recurrían a la brujería para no arriesgar un ataque abierto, esperando que sus víctimas no se dieran cuenta de su culpabilidad. Pero, gracias a Bari, los "verdaderos hombres" contaban con un método supuestamente infalible para descubrir la identidad de estos brujos. Así, aunque los Uni no utilizaban el ayahuasca ni tenían shamanes 'profesionales', un familiar cercano de un "embrujaado" sí podía buscar contacto con los muertos, para solicitarles la revelación de la identidad del culpable. Para esto se requería bastante "fuerza", la cual se procuraba aumentando evitando cualquier contacto social -especialmente con mujeres. La persona involucrada se retiraba a las aletas de un árbol de lupuna (*xumun-papa*), donde guardaba una severa dieta basada en unos pocos plátanos verdes asados. Después de varias semanas, tal privación física y espiritual, reforzada a veces con mutilaciones autoinfligidas (cortándose, por ejemplo, parte de un dedo), daba por resultado visiones, durante las cuales los "parientes muertos" bajaban del cielo por una escalera, revelando al visionario tanto el nombre del asesino, como la "técnica" con la que ejecutó su crimen [véase Wistrand(-Robinson) 1973a: 135-6; y Frank 1982]. Lamentablemente -desde un punto de vista "objetivo"- tal método solamente garantizaba que cualquier grupo local uni fuera de pronto atacado por alguno de sus vecinos en el 'equivocado' intento de vengar lo que éstos nunca habían cometido.

Tales ataques desencadenaban nuevos esfuerzos, esta vez por parte de los atacados, de "disuadir" a sus agresores de cometer más "maldades" del mismo tipo. A pesar de los intentos uni por controlar y asegurar la situación política a nivel interlocal, e impedir por medio de la disuasión que la maldad de sus vecinos se dirigiese contra ellos mismos, este mecanismo generaba una ininterrumpida cadena de ataques y contra-ataques, es decir un estado de guerra endémico al interior de la sociedad uni.

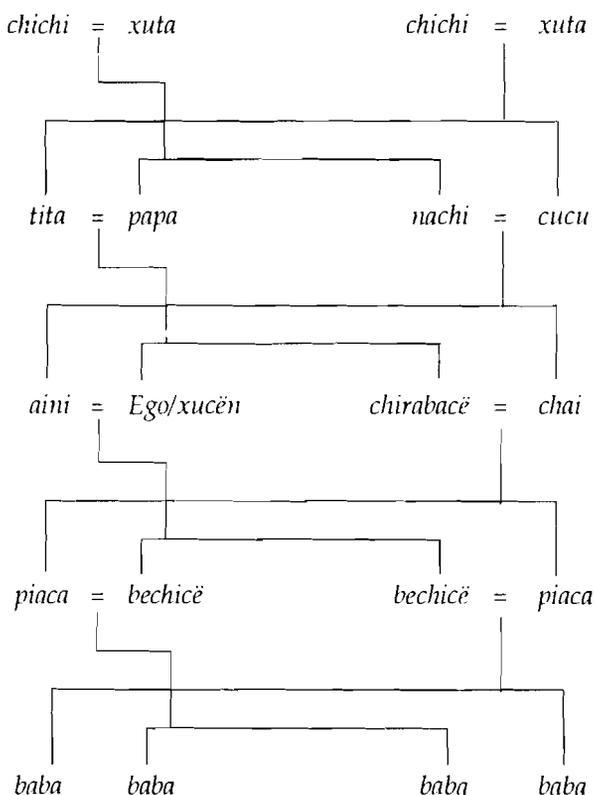
En grupos locales que apenas sobrepasaban los 100 miembros, un solo ata que bien planificado podía reducirlos a un punto demográfico tan bajo que su mismo funcionamiento como entidades autónomas podía ser puesto en peligro ⁽⁶³⁾. Es por ello que resultaba indispensable a todo grupo local uni independiente procurar y mantener constantemente un cierto número de entidades aliadas, tanto para fines defensivos, es decir, para aumentar la fuerza local que les permitiese resistir los posibles abusos por parte de terceros, como para fines ofensivos, es decir, para incrementar la fuerza total reclutable que les permitiese ejecutar acciones de venganza contra asentamientos enemigos. En la búsqueda de candidatos para tales alianzas operaba

una vez más su imagen ego-centrada del mundo, que colocaba a cada individuo (con su respectivo grupo familiar) en el centro de un número infinito de 'anillos' concéntricos, integrados por tipos de gente caracterizados por tener diferentes grados de conformidad o disconformidad con la auténtica versión de la "verdad". De ahí que siempre hubiera toda una franja de gente de dudoso estatus, ubicada en medio de los "verdaderos hombres" y los "completamente diferentes", entre los incurables ignorantes (y por ende peligrosos) y los "ya no tan" ignorantes, capaces de "aprender" el comportamiento "correcto" uni en el proceso de *raëati*, "civilizar y/o pacificar" a otro.

El proceso de *raëati* era altamente peligroso y por lo tanto altamente ritualizado; su propósito era justamente aclarar la inseguridad del estatus de algunos vecinos. Se trataba de un intento deliberado por parte de dos grupos locales de aumentar y extender fuera de los confines de su propio asentamiento el conjunto de gentes que -por su establecida igualdad entre sí- se habían comprometido mutuamente a tratarse como "verdaderos hombres". Para efectivizar dicha promesa, y con ello la alianza, simplemente comenzaban a tratarse como tales, esperando que los "otros" fueran capaces de responder de igual manera. Se trataba de un largo proceso, ya que ambas partes necesitaban mucho tiempo para olvidar sus respectivos miedos, hasta que les fuera posible un comportamiento natural y franco. Además era un proceso altamente ritualizado que siempre comenzaba con la transformación verbal de los 'diferentes' (y por eso temibles) 'otros' en 'iguales' y parientes cercanos.

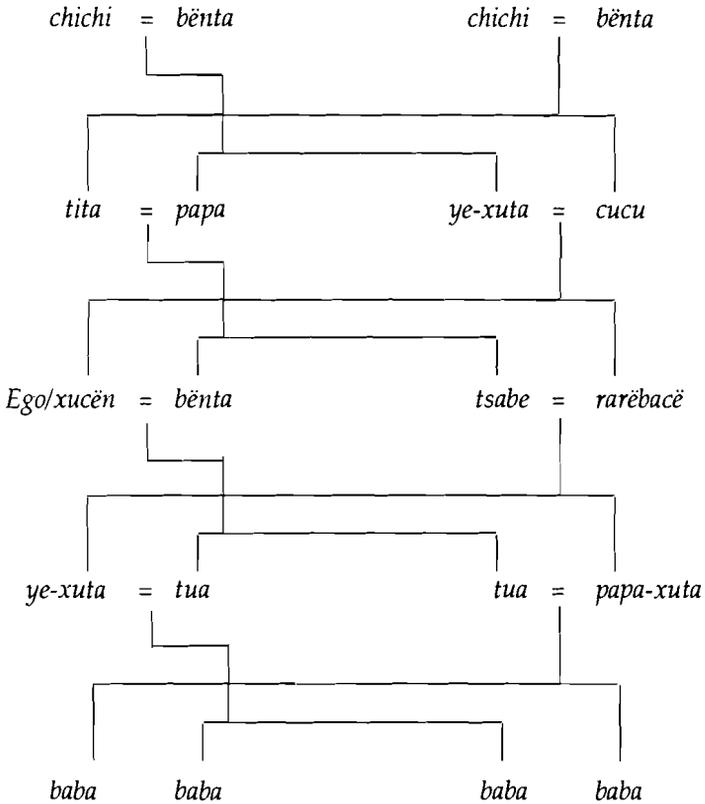
Este importante paso se basaba en el carácter marcadamente clasificatorio del sistema de parentesco uni. Como se puede observar en los Diagramas 1 y 2, el sistema de parentesco uni es un ejemplo típico del sistema terminológico dravidio. Posee la característica de ser teóricamente ilimitado en su dimensión espacial, y de estar basado en la estricta equivalencia en todos los niveles generacionales de los hermanos del mismo sexo. Es decir, todos los hermanos de un "padre" son llamados por todos los hijos de este último con el mismo término con que se dirigen también a su propio padre (*ën pa*). Lo mismo vale, por supuesto, para todas las hermanas de la madre (*ën tita*). A su vez, todos los hijos de estos muchos "padres" y "madres" se reconocen entre sí como "hermanos" (*xucën*). Sin embargo, existe también la posibilidad de referirse a los padres y madres "clasificatorios" de un *Ego* como *paitsi* o *titaitsi* ("padre-otro"/"madre-otra") para diferenciarlos de los "verdaderos" padres.

Diagrama 1
Parentesco Uni: Ego masculino ⁽⁶⁴⁾



Bastan unas pocas reflexiones para darse cuenta de que, a partir de este principio, en el lapso de pocas generaciones, todos los miembros de un grupo tan reducido como el de los Uni, deben considerarse entre sí ya sea como hermanos/hermanas o como primos cruzados (*chai/aintsi* = "hijos de hermanas del padre"/"hijos de hermanos de la madre"), por ser todos descendientes de un mismo bisabuelo y/o de sus muchos hermanos.

Diagrama 2
Parentesco Uni: Ego Femenino ⁽⁶⁵⁾



Los Uni insisten en que las interrelaciones familiares específicas entre ellos se basan siempre en 'hechos' netamente genealógicos; pero como sus conocimientos genealógicos rara vez llegan más allá de sus abuelos, es muy raro que dos familiares uni estén verdaderamente en condiciones de establecer sus relaciones en base a una reconstrucción de sus vínculos sanguíneos. Sin embargo, debido a la forma en que el sistema está estructurado, esto tampoco resulta necesario. Incluso dos Uni que jamás se han visto en toda

su vida no tienen dificultad alguna en determinar su "verdadera" relación familiar en referencia a un tercer hombre, conocido y clasificado ya por ambos. Para esto los Uni recurren a un simple pero infalible cálculo: si tú llamas "hermano" a quien para mí es "padre", entonces tú también eres mi "padre".

Sin embargo, en el proceso de *raëati* tal determinación indirecta no era siquiera intentada, ya que para servir como aliados y para hacer posible la culminación del proceso, era absolutamente imprescindible que las dos unidades locales involucradas se identificaran entre sí como cuñados (*chai*), sea cual fuese su relación verdadera. Esto permitía que ambos se pusieran en una relación de estricta 'igualdad', lo cual se manifiesta en el hecho de que los primos cruzados deben mantener una interrelación que se asemeja mucho a lo que se conoce en la antropología social como "*joking relationship*". La identificación mutua como primos cruzados establecía al mismo tiempo una opción prioritaria de acceso a las hermanas e hijas de los respectivos otros. En este sentido, Wistrand(-Robinson) observa correctamente:

"El casamiento simétrico de primas cruzadas y el intercambio de hermanas es el tipo ideal... Si la hija preferida del hermano de la madre y/o hija de la hermana del padre no está disponible, un hombre puede casarse con la hija de su primo cruzado, las hijas políticas procedentes de relaciones prohibidas, la hija de un hermanastro de su madre o la hija de una hermanastra del padre. Se prohíbe el casamiento con la prima paralela, hermanastra, hermana o hija. En unos pocos casos ... hombres se han casado con su 'piaca', 'hijas de la hermana' o 'baba', 'la hija del hijo de la hermana'..." (1970: 26; traducción del autor)

Con este último paso del *raëati* -el intercambio mutuo de algunas de sus hermanas e hijas- la nueva igualdad de los dos grupos alcanzaba finalmente al más alto nivel de certeza posible en la sociedad uni. Ambos grupos se visitaban con regularidad y se invitaban mutuamente a sus fiestas, emprendiendo conjuntamente guerras contra terceros y festejando juntos sus victorias⁽⁶⁶⁾. No obstante, nada garantizaba que incluso una alianza tan íntima como ésta no pudiera eventualmente romperse. El tema principal de los "consejos"⁽⁶⁷⁾ que los padres uni suelen dar a sus hijos, indica claramente cuál era el principal problema: el servicio del yerno (*piaca*) durante el primer o segundo año tras su casamiento en la casa de su suegro (*cucu*).

Este período era altamente conflictivo por cuanto el yerno tenía que salir de su propio grupo local para integrarse a otro grupo considerado todavía

inseguro y peligroso, donde tenía que ocupar un papel definitiva y explícitamente desigual, como servidor y proveedor de otra familia: la de su suegro. Los yernos eran recompensados con muy vagos y revocables derechos a esposas muchas veces más jóvenes, a menudo sólo niñas que no habían alcanzado todavía la pubertad ⁽⁶⁸⁾. En la casa de sus suegros les esperaba, además, la molestia que significaba la observación de múltiples reglas en cuanto a sus relaciones con sus suegras: no les era permitido hablarles ni mirarlas, no podían permanecer solos en una habitación con ella o andar por la misma trocha, etc.

Pero lo más peligroso para el futuro de sus relaciones con sus nuevos parientes afines resultaba ser un conflicto de interés que se generaba en relación a sus suegros. Mientras era -y sigue siendo- de interés de los suegros y de todo su grupo local el mantener tanto a sus hijas como a estos jóvenes trabajadores y cazadores adicionales el mayor tiempo posible bajo su techo (especialmente cuando estos últimos cumplían exitosamente su papel de servidores y principales proveedores de carne), los yernos, por su parte, buscaban liberarse cuanto antes del papel de subordinados, llevándose a sus jóvenes esposas a sus poblados de origen para poder comenzar de una vez sus nuevas vidas como hombres independientes, iguales entre iguales. Todo proceso de matrimonio entre los Uni tendía hacia esta independización. De hecho, tener una esposa, es decir, tener el estatus de "hombre casado", era y es todavía absolutamente imprescindible para la definición de un hombre como verdaderamente 'igual' a otros; solamente un hombre casado (en base de la división del trabajo con su esposa) alcanza la libertad económica sin la cual no puede definirse y actuar como hombre independiente.

El peligro de este conflicto de intereses para el futuro de la alianza entre dos grupos locales residía en que cualquiera de las partes terminara por interpretar la decidida lucha del otro en favor de sus intereses como prueba definitiva de su "maldad". Así, se daba el caso de yernos que después de unas pocas semanas simplemente 'secuestraban' a su esposa y la llevaban a su pueblo de origen; también existían suegros, quienes después de todo un año de servicio, echaban de la casa a su yerno "perezoso" para prometer su hija a otro. De estos conflictos se originaban sospechas, por parte del grupo que se sentía agraviado, de que la "maldad" del suegro o del yerno fuera, además, la "causa verdadera" de una enfermedad, un accidente o un fallecimiento recientemente ocurrido en su familia.

En una sociedad de tan reducido tamaño una decisión como ésta siempre reflejaba de cierta forma los intereses momentáneos de uno u otro de los grupos involucrados. El tratamiento recibido por los hijos que se

incorporaban como yernos en los grupos aliados y el comportamiento de éstos al interior de dichos grupos constituían siempre un pretexto fácilmente citable por ambas partes para romper su relación de alianza, siempre y cuando esto sirviera a sus planes estratégicos.

La política externa entre los antiguos Uni obedecía entonces a una rara dinámica: una imagen 'involucionista' que caracterizaba a los vecinos de cada uno de los grupos locales autónomos como peligrosos y por lo tanto temibles, degenerados, incapaces de una vida moral, ética y estéticamente aceptable. Esto se verificaba en cada encuentro, en cada ataque sufrido por un determinado grupo local y en todas las muertes que ocurrieran en su seno, lo cual demandaba como única contra-medida conocida, más ataques y más muertes infligidas a los 'otros', en un vano intento por frenar su maldad.

Como esto resultaba inalcanzable para un solo grupo local, e incluso amenazaba seriamente su posibilidad de supervivencia, existía una segunda estrategia de "pacificar" a algunos de los "maliciosos" y darles un trato 'igualitario'. Esto ofrecía simultáneamente la ventaja de abrir acceso para los miembros de un determinado grupo local a una nueva fuente del único 'recurso' verdaderamente escaso para ellos: las mujeres ⁽⁶⁹⁾. Para alcanzar ambos fines al mismo tiempo, los Uni recurrían a la transformación verbal y terminológica de los temibles 'diferentes' en parientes cercanos. Pero, ambos fines demandaban, además, que la interrelación familiar establecida en el *raëati* fuera la más precaria y la más fácilmente corrompible del sistema de parentesco uni: aquella entre suegros y yernos marcada por una explícita desigualdad. Era la dinámica misma de esta interrelación lo que provocaba que, contrariamente a su intención explícita, el proceso de *raëati* a veces profundizara antiguas enemistades en vez de fundar una amistad duradera entre las partes involucradas.

¿Cuál era la lógica detrás de todo esto? A mi parecer existía tanto una lógica 'subjetiva', que se derivaba de la teoría uni del conocimiento, como una 'objetiva'. Esta última lógica se originaba en la búsqueda de máximas ventajas en cuanto a la distribución de mujeres y seguridad. Sin embargo, el fin resultaba alcanzable solamente a costa de la desventaja de las otras unidades locales implicadas en la misma competencia. Dentro de esta última lógica las relaciones intercomunales uni estaban determinadas por un cálculo oportunista y ego-centrado, que no excluía el recurso al engaño, la traición y el asesinato como medios para la realización de sus fines, ya que la mínima ventaja para un enemigo, o una sola oportunidad deliberadamente perdida, podía dar como resultado la exterminación total del grupo local en cuestión.

En mi opinión, ninguna de estas dos lógicas causaba verdaderamente el comportamiento social específico uni arriba descrito. Es decir, la guerra no era endémica entre ellos porque sostuvieran ideas "falsas" acerca de sus vecinos. Es necesario insistir más bien en que por más de doscientos años este grupo tribal se encontró involucrado en una situación, cuyas determinantes superaban cualquier posibilidad de parte de sus miembros de influir en ellas en su propio beneficio. Dentro de esta situación global los Uni, como hombres activos, no solamente tenían que sobrevivir, sino que además tenían que encontrar una explicación convincente de todo lo que inevitablemente ocurría a su alrededor; tal explicación tenía incluso que permitirles formular una estrategia para el mejoramiento de su posición subjetiva (su voluntad de seguir resistiendo, por ejemplo) en pro del fin de su existencia como seres biológicos y sociales, es decir, su reproducción como individuos y miembros de un determinado grupo social. Creo, por ello, que el pensamiento social uni arriba expuesto constituyó su respuesta cultural a esta demanda y que ésta fue generalmente exitosa -aunque de alto costo- en la medida que los ayudó a sobrevivir en una situación que parecía irremediable.

La verdadera problemática del pensamiento social uni radica, a mi parecer, en sus posibles consecuencias en lo referente a la cohesión y la fuerza de los grupos locales autónomos, es decir en cuanto a la dinámica de su política interna, tanto antes de 1930 como en la actualidad. Es a este nivel local que los Uni tenían y todavía tienen que cuidar que la misma lógica de su pensamiento social no destruya incluso la base misma de su lucha a nivel interlocal: la solidaridad incondicional a nivel local. Para ilustrar este problema basta imaginarse cualquier conflicto al interior de una de estas unidades locales, ya que el mismo hecho de que hubiera opiniones contrarias, en cualquier momento podía ser tomado por uno o por los dos contrincantes (a pesar de su pertenencia a la misma comunidad) como razón suficiente para expresar su 'diferencia' con un tratamiento marcadamente desigual.

En lo que hemos expuesto más arriba acerca de la política externa hemos tratado a las unidades locales uni como unidades mínimas 'naturales' de igualdad. Sin embargo, la imagen 'involucionista' que se genera a partir de su teoría del conocimiento no es en realidad de carácter local-centrado, sino que más bien es siempre estrictamente ego-centrada (Hess y Frank 1988). Por lo tanto, lejos de igualar a los miembros de un grupo local, esta imagen los divide sistemáticamente, ubicando a cada uno a lo largo de una gradiente

de desigualdades que parte de *Ego* mismo, discurre por el espacio local (que es principalmente un espacio genealógico) para traspasar la frontera del grupo local a través del hombre genealógicamente más lejano de este *Ego*, hombre que, muy probablemente, ya es considerado por *Ego* como más diferente que muchos miembros, genealógicamente más cercanos, de otros grupos locales. Si, no obstante, los Uni insisten en que existe 'igualdad' entre ellos a nivel local, es porque todos ellos suelen olvidarse deliberadamente de sus diferencias a este nivel en bien de su propia colectividad. Pero, tal decisión, por supuesto, es siempre renunciable y constituye una clásica situación en la que uno puede considerar necesario u oportuno olvidarse de esa promesa es en el marco de un conflicto de intereses.

Ahora bien, es cierto que en las actuales comunidades uni no se observan muchos conflictos abiertos, y que tal vez éstos fueran todavía menos visibles en sus antiguas casas comunales. Sin embargo, esto no significa que verdaderamente no existieran ni existan conflictos en la actualidad. En realidad siempre existe un sinnúmero de conflictos pendientes en las comunidades uni que uno puede percibir escuchando cuidadosamente las quejas sobre "la ignorancia" de ciertos co-residentes siempre y cuando ni éstos ni ninguno de sus parientes cercanos estén presentes. Es entonces cuando se quejan acerca de los rapaces animales domésticos de los otros, de sus hijos y mujeres "ignorantes", de su "naturaleza perezosa" y de sus innumerables hábitos maliciosos. No obstante, la verdad es que todas estas quejas raras veces conllevan algún tipo de acción, ni a nivel verbal -ya que todos evitan cuidadosamente que estos comentarios lleguen directamente al acusado-, ni a nivel del comportamiento -el cual casi siempre es amistoso hacia el acusado. Así, he observado hombres que interrumpían de pronto una crítica sobre la maldad de un vecino suyo, para saludar a este mismo vecino con mucho afecto y amistad. Las máximas reacciones que los malos hábitos y acciones de los co-residentes pueden provocar en los afectados son sutiles gestos de descontento y de 'sanción', tales como darle al 'culpable' un recibimiento muy reservado, reducir sensiblemente las visitas a su casa, disminuir el monto de carne y frutas usualmente enviado a su casa en el contexto del constante intercambio intracomunitario, o abandonar casualmente una reunión comunal cuando éste se hace presente. Los Uni han desarrollado una alta sensibilidad ante tales signos, y se dan rápidamente cuenta si uno de sus paisanos comienza a tratarlos de esta manera.

Una vez llegado a este punto, resulta entonces muy probable, que uno o los dos opositores intente poner fin a este insoportable estado de cosas a

través de un tipo de comportamiento que he denominado 'fuga'. Es decir, tarde o temprano uno de los dos opositores abre una nueva chacra a una significativa distancia de su opositor (en donde poco después levantará también su casa) o simplemente empaqueta sus cosas para "irse a visitar", por un período indeterminado otro sector de la comunidad, otro grupo local o -en la actualidad- incluso la ciudad de Pucallpa.

La causa subjetiva de tales fugas es una emoción altamente desagradable para los Uni, la "vergüenza" ⁽⁷⁰⁾, concepto que se refiere a un estado emotivo, en que uno se siente igualmente inclinado hacia dos acciones. Por un lado, quiere simplemente olvidarse del conflicto, mientras que, por otro, cree que ya no puede resistir más las constantes provocaciones del otro y tiene que enfrentar abiertamente al 'malhechor' para demostrarle lo inaceptable de su comportamiento. La cuestión es que ambas reacciones son todavía básicamente inaceptables para el individuo "avergonzado": la primera por la amenaza que ella representa para su auto-definición como valiente e igualitario, y la segunda por considerar al otro todavía básicamente 'igual', es decir, intocable.

Ahora bien, hay algunos temas en las confrontaciones interpersonales que los Uni simplemente no pueden ignorar ni resolver con la 'fuga'. Cuando se trata de una (¿supuesta?) amenaza por prácticas mágicas, o de relaciones sexuales entre un hombre y la mujer de otro ⁽⁷¹⁾ y, en la actualidad, cuando se trata de un daño considerable producido por los animales domésticos de una persona en la chacra de un vecino, una reacción decidida resulta sencillamente imprescindible. En casos como éstos, el daño causado amenaza la base 'objetiva' misma de la autodefinición del afectado como igual a otros, y su propia posibilidad de supervivencia. En el caso de brujería es obvio que para el embrujado se trata de una cuestión de vida o muerte; en el incidente de la esposa infiel, el estatus del esposo como hombre casado y miembro de un equipo de trabajo económicamente independiente es puesto en riesgo; en la situación de la chacra arruinada por los animales de otro, la misma independencia económica que constituye la base 'real' para la deseada igualdad uni se ve amenazada.

Cierto que tales casos son extremadamente raros ⁽⁷²⁾, pero es en estas raras ocasiones que uno o ambos confrontados pueden decidir dejar a un lado el ideal de un comportamiento igualitario y declarar al contrincante -tan diferente- que le resulta imprescindible "defenderse" contra su maldad por medio de la fuerza. Sin embargo, antes de 1930, cualquier confrontación física entre los Uni tenía el carácter de un enfrentamiento armado y, por lo

tanto, de vida o muerte. La consecuencia de tal declaración era necesariamente la inmediata ruptura del grupo local en cuestión en dos facciones que casi siempre se separaban inmediatamente en términos espaciales ⁽⁷³⁾. No obstante, tal división en dos nuevos grupos implicaba que éstos se vieran inmediatamente amenazados por el grave peligro implícito en el hecho de contar con un número extremadamente reducido de miembros, lo cual podía resultar en que algunos de sus vecinos "fuertes" se sintieran inclinados a atacarlos y destruirlos en procura de mujeres y niños.

Para evitar este peligro existía la posibilidad de refugiarse en un poblado aliado, integrándose e incrementando así la fuerza total del grupo. Sin embargo, esta solución muchas veces resultaba tan costosa como la de quedarse solos, ya que muchos de sus afines se aprovechaban de la evidente debilidad de sus huéspedes para quitarles algunas de sus hijas y mujeres. Para los miembros de los grupos locales uni era importante hacer todos los esfuerzos posibles para prevenir enfrentamientos abiertos entre sus miembros, dadas las catastróficas consecuencias que éstos provocaban. He identificado principalmente tres mecanismos culturales, al parecer diseñados por los Uni, para satisfacer esta necesidad ⁽⁷⁴⁾.

El primero es el complejo de ideas en torno a la 'igualdad' con su 'comportamiento cuidadoso' y su regla básica de jamás interferir en los asuntos de otros miembros del propio grupo local, ni verbalmente, ni por medio de gestos o críticas. Como hemos visto, ello no inhibía el surgimiento de conflictos serios, ni la acumulación de iras en reacción a los actos de otros; pero lo cierto es que este mecanismo constituía un fuerte freno a reacciones demasiado espontáneas, consideradas contrarias al propio interés.

El segundo mecanismo me parece radicar en la tolerancia de todos los Uni respecto de esta viva contradicción de su ideal de 'igualdad': la existencia de los *uni-cushi*. En realidad, la misma existencia de estas personalidades tan extraordinarias constituía una 'solución' en una sociedad en la cual, debido a su peculiar dinámica interna, no se permitía discutir abiertamente los asuntos sociales conflictivos. En efecto, el accionar del *uni-cushi* aliviaba y resolvía los asuntos potencialmente conflictivos de la sociedad uni. Esto se lograba en la medida que los *uni-cushi* concentraban en sí mismos todos los conflictos que los otros se negaban a disputar, y con esto también agrupaban alrededor de su persona todo el potencial de resistencia que los miembros de sus respectivos grupos locales estuvieran listos a presentar frente a posibles soluciones específicas.

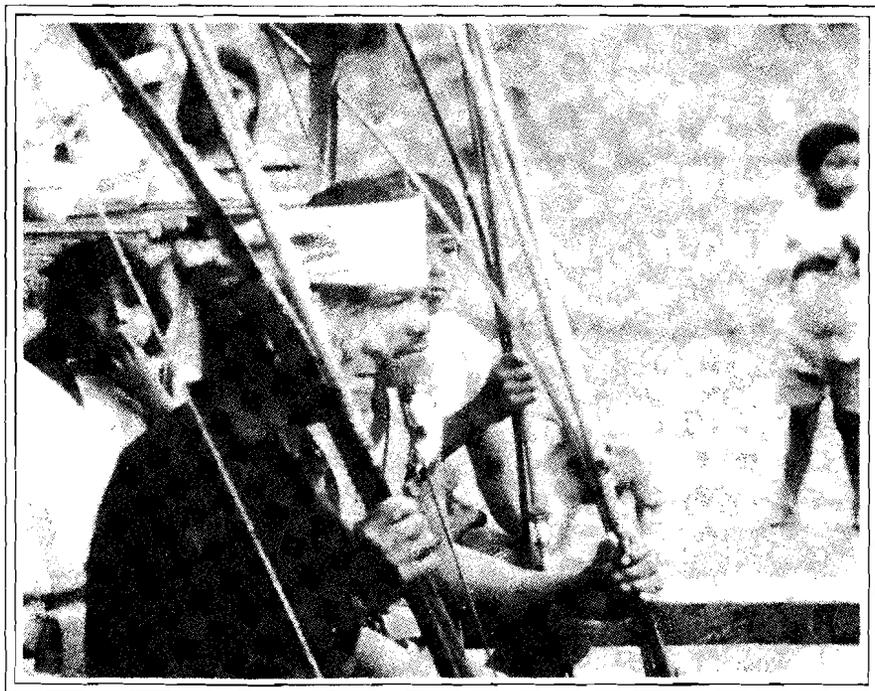
Esto hizo de los *uni-cushi* personas marcadamente ambivalentes a los ojos de sus paisanos, es decir, hombres que podían ser, por igual y a la vez, temidos y odiados o queridos y admirados por parte de un mismo grupo de gente. Esto también hizo que fueran personas que permanentemente confrontasen un alto riesgo personal ⁽⁷⁵⁾, del cual eran muy conscientes. De allí que todos los *uni-cushi*, tarde o temprano, emprendieran una activa política en procura de "aumentar sus fuerzas" y de disuadir a sus enemigos internos de potenciales acciones en su contra. Tal política se basaba en lo que me parece constituir el tercer mecanismo cultural diseñado para suprimir los conflictos internos en las unidades locales uni (o facilitar su solución): la solidaridad agnática.

En efecto, incluso los Uni contemporáneos se representan a sí mismos como una sociedad estrictamente patrilocal y, por lo menos implícitamente, también patrilineal⁽⁷⁶⁾. Así, insisten en que los hermanos carnales necesariamente viven juntos en la casa del padre o al lado de la misma, así como las mujeres viven en la casa de su esposo, la cual, por supuesto, 'siempre' se encuentra al lado de la casa del padre de éste y de las de sus hermanos. A partir de estas declaraciones se desprendería que las comunidades uni estaban compuestas exclusivamente por parientes agnáticos (reales y clasificatorios), en lo que a sus miembros masculinos se refiere, y que por lo tanto eran necesariamente 'exógámicas'. Pero tal autoimagen uni de la composición de sus comunidades contrasta drásticamente con la realidad. Del material a mi alcance se deduce, más bien, que existe entre los Uni una clara tendencia hacia la residencia neolocal e incluso matrilocal⁽⁷⁷⁾, lo cual obedece a circunstancias que discutiremos más adelante.

La insistencia -incluso por parte de los actuales Uni- en la validez de la imagen patrilocal/patrilineal de su sociedad se basa, nuevamente, en su teoría del conocimiento, la cual establece que los hermanos carnales son necesariamente "similares" entre sí como consecuencia de la similitud de los conocimientos heredados de sus respectivos padres, y relaciona la distancia genealógica entre dos personas con la "intensidad de la maldad" que podrían esperar el uno del otro respectivamente. Tal escala de intensidad de la maldad determina la fiabilidad de una determinada persona como aliado en una confrontación con terceros. Y este es el punto clave, porque la fuerza de su ideología agnática, es decir, la insistencia de los Uni en su validez (incluso contraria a la evidencia actual) constituye, en realidad, nada menos que la confesión implícita de su parte de que sus intentos por prevenir conflictos y discordias internas, nunca han podido prevenir por completo su

surgimiento, por lo que se ven obligados a tomar medidas para enfrentar la temida y permanente potencialidad del conflicto.

Esto es así por cuanto el problema de todo hombre uni en el caso de una repentina confrontación abierta y armada al interior de su propio grupo local es y siempre fue cómo encontrar un máximo de respaldo a sus propias reivindicaciones, ya que solamente con un 'fuerte' grupo de respaldo a su lado, tenían alguna posibilidad de controlar el peligro a la par que fomentar sus propios intereses en el caso. Ambas son actitudes que, aunque un poco contradictorias entre sí, deben ser adoptadas en una sociedad que carece de policías o de jueces que medien en cualquier confrontación de intereses con un atacante armado. Pero el problema consistía y consiste en dónde encontrar este imprescindible respaldo, si todos los potenciales aliados al interior de un determinado grupo local podían resultar siendo los atacantes en un futuro conflicto. A los ojos de los Uni esta potencialidad excluía por



Hombres armados en una celebración comunal
Foto: Erwin H. Frank

completo la posibilidad de hacer de la búsqueda y el mantenimiento de alianzas una tarea personal de cada individuo. En esa medida, buscaron más bien un mecanismo socialmente aceptado que casi automáticamente asignaba a cada uno de ellos un contingente específico de soporte social; y la solución que encontraron ante este problema fue justamente la solidaridad agnática.

Es cierto que la solidaridad agnática actuaba como mecanismo de seguridad y autodefensa, pero necesariamente tenía que ser estrictamente recíproca y absolutamente incondicionada. El mismo hecho de no haber cumplido con su obligación ya destruía para siempre la reputación de cualquier individuo como aliado fiable, y esto podía fácilmente conducir a la pérdida de su vida. Sin embargo, una vez establecido este sistema de ayuda mutua en base al principio agnático éste se muestra absolutamente "impermeable" a otros posibles principios de asociación y, al interior del sistema establecido, fuerza a los individuos a obedecer estrictamente su 'lógica', so riesgo de perder la propia vida. Resulta entonces que -gustándoles o no- los hermanos carnales y todos los parientes agnados de un determinado *Ego* debían respaldarse mutuamente y para ello -así como para disfrutar del apoyo automático de sus propios hermanos- los agnados debían mantenerse juntos, es decir, vivir patrilocalmente, siempre que esto les resultara posible.

Aquí entra otra vez el elemento de la distancia -en ese caso genealógica- que dominaba las relaciones entre los grupos locales autónomos. Ya sabemos que todos los Uni se consideraban (y se consideran todavía) familiares entre sí y, por esta razón, por lo menos la mitad de ellos se consideran necesariamente parientes agnáticos cercanos: hermanos carnales o clasificatorios, primos/as paralelos, tíos paternos o padres, etc.). Sin embargo, los diversos "hermanos" de un hombre varían bastante en lo que respecta a su "fiabilidad" como aliados. Un hermano clasificatorio que es, por ejemplo, un primo de primer grado, es todavía considerado altamente fiable como aliado de un hombre, es decir, se espera que esté al lado de su primo en caso de cualquier conflicto. En cambio un primo de cuarto grado sería de poco fiar, y nadie se sorprendería encontrándolo alineado junto a un opositor. En realidad, los grados de fiabilidad entre agnados resultan altamente calculables.

Un primo paralelo de primer grado encuentra solamente dos situaciones teóricas en las que estaría obligado a pelear en contra de su "hermano": en primer lugar, cuando dicho hermano clasificatorio tenga como contrin-

cante en un conflicto dado, al hermano carnal de nuestro *Ego* (su primo paralelo); en segundo lugar, cuando su contrincante sea el propio padre de *Ego*. En ambos casos la solidaridad entre agnados demanda de un hombre que éste se oponga a su primo paralelo de primer grado, no obstante que éste siga siendo uno de sus agnados más cercanos ("hermano").

Con primos paralelos de tercer o más grados (también clasificados como "hermanos") la misma lógica indica, que en un grupo de tan reducido tamaño como el de los Uni, resulta difícil que ocurra un conflicto interno en el que las obligaciones agnáticas de dos hombres tan "lejanamente" interrelacionados no se encuentren en lados contrarios, de modo que -justamente por mostrarse ambos fieles al principio agnático- tales "hermanos" en casi todos los conflictos pelearán uno contra el otro. De todo esto resulta, entonces, que la ideología uni acerca de cómo están estructuradas internamente sus unidades locales tenía, por lo menos hasta antes de 1930, verdaderamente base en la necesidad y, por lo tanto, en la realidad, en lo que a su residencia se refiere.

Pero todo esto, por supuesto, era (y es todavía) solamente la teoría uni de una realidad residencial siempre mucho más compleja, ya que incluso en los antiguos asentamientos uni no todos sus residentes masculinos eran necesariamente agnados -y, por ende, no eran estos pueblos tampoco estrictamente exogámicos. Ya se ha mencionado el caso de los yernos viviendo temporalmente en los hogares de sus suegros; además, ya se ha indicado que había casos en que un grupo de agnados se veía obligado a refugiarse en la casa comunal de algunos de sus parientes afines e integrarse a ella, a veces para siempre ⁽⁷⁸⁾ A nivel individual esto debe haber ocurrido tal vez aún más frecuentemente. Un hombre desesperado, en conflicto con sus propios parientes agnáticos, podía preferir una vida subordinada en el grupo local de su suegro al peligro y la "vergüenza" constante de pelear con sus hermanos. Es en este contexto que entra otra vez el *uni-cushi*.

En realidad, los *uni-cushi* más fuertes siempre ejercieron una política muy activa por convencer a sus yernos, e incluso a los familiares de éstos, de lo ventajoso de quedarse con él para toda la vida disfrutando de lo que éste ofrecía: relativa seguridad, mujeres, etc. Los *uni-cushi* ponían también en práctica una muy activa política para aumentar el número total de sus hijos e hijas, siendo para ello decididamente polígamos ⁽⁷⁹⁾. Esto tenía dos propósitos principales: primero aumentar el número total de guerreros en su propio grupo, y segundo garantizar su seguridad a largo plazo. A mi parecer, esto último era más importante, por cuanto aunque cualquier

uni-cushi requería de un grupo fuerte de respaldo -parientes agnáticos cercanos, es decir, hermanos carnales- estos mismos, tarde o temprano, se tornaban sus más temibles contrincantes (Frank 1987b).

No se necesita mucha imaginación para darse cuenta que -dentro de la lógica uni del apoyo incondicional entre agnados- el conflicto entre dos hermanos carnales era el más temido. En estas situaciones no existían resultados previsibles, ya que todos los potenciales 'aliados' de los adversarios tenían exactamente la misma obligación hacia ambos. Para los Uni estos casos son extremadamente "vergonzosos", pero esto no quiere decir que nunca se produzcan. Por el contrario, los propios hermanos de un *uni-cushi* eran casi siempre los únicos en un determinado grupo local, que al fin y al cabo tenían la posibilidad de enfrentarse a su 'desigual' hermano (a quien ellos mismos habían ayudado a llegar a ser *cushi*). Por lo demás, nunca faltaba algún hermano ambicioso que quisiera ser el próximo *uni-cushi* del grupo. Con esta finalidad se hacía vocero del descontento de otros miembros de su grupo local respecto de la actuación 'desigual' de su propio hermano, el actual *uni-cushi*, y por último lo confrontaba abiertamente, alegando cualquier pretexto.

Ahora bien, ¿tiene todo esto todavía alguna importancia para la política externa e interna de las actuales comunidades nativas uni? La respuesta es afirmativa. Aunque es cierto que el principal problema de los Uni en lo que respecta a sus interrelaciones sociales ya no es tanto la seguridad física y la misma supervivencia individual, y aunque ahora cuentan con entidades locales que deben su estructura y su funcionamiento interno más a una ley estatal peruana -la "Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva", DL 20653 de 1974- que a sus propias tradiciones, no cabe duda, sin embargo, que todavía se mantiene intacta la dinámica de la vida social uni, basada en su propio modo de entender, esbozar y explicarse su mundo social.

Mencionaré solamente algunos ejemplos notorios. Actualmente existen en todas las comunidades nativas uni "jefes" elegidos en asambleas comunales, así como "tesoreros" y otras "autoridades". Sin embargo, ninguno de ellos tiene un mínimo de autoridad al interior de las unidades locales uni a menos que simultáneamente sean *uni-cushi* en los términos del antiguo régimen político. Las actuales comunidades nativas constituyen una estructura de gobierno bastante artificial, con "asambleas generales", "autoridades", "resoluciones", etc., la cual funciona en realidad al lado de la verdadera dinámica política uni, la misma que todavía se basa en facciones familiares,

"hombres fuertes" y una marcada informalidad de los procesos básicos, y que todavía se sustenta en el ideal uni de 'igualdad'.

La misma estructura espacial de las comunidades uni revela con frecuencia la vigencia del dominio de esta vieja dinámica. Así, por ejemplo, la comunidad nativa de Santa Marta no es en realidad, ni ha funcionado nunca como un solo pueblo. Más bien existen en ella varias sub-facciones definitivamente regionales y altamente autónomas entre sí ⁽⁸⁰⁾, las cuales en 1980-81 se agrupaban alrededor de unas cinco personalidades que representaban las tres o cuatro micro-tradiciones existentes en esta comunidad.

Ahora bien, ya mencioné que al interior de estas sub-unidades de la comunidad de Santa Marta (al igual que lo que sucede en otras comunidades) encontré una sorprendente pero bien marcada tendencia a la matrilocalidad, lo cual parece contradecir lo expuesto en lo referente a este tema. Sin embargo, tal contradicción resulta más aparente que real. De los seis sub-grupos de la comunidad de Santa Marta, por lo menos cuatro eran independientes, tenían caracter localizado y estaban conformados por su personalidad central o "fundador" y sus yernos, muchos de los cuales ya vivían allí por décadas. Casi todos ellos tenían todavía hermanos carnales en la misma comunidad de Santa Marta, pero en 1980-81 había solamente dos hermanos que optaron por vivir en el mismo sub-grupo. No obstante, todos los miembros de la comunidad nativa de Santa Marta defendían ante mí incondicionalmente el viejo ideal uni de la "solidaridad agnática", explicándome la "momentánea" separación de sus hermanos carnales mediante razones poco convincentes. Lo que pude establecer fue que casi todos estos hombres que vivían entonces en contradicción con su propio ideal de patrilocalidad y solidaridad agnática habían intentado anteriormente -por lo menos una vez- vivir verdaderamente de acuerdo con dicho ideal y reunirse con su(s) hermano(s) en un mismo lugar; sin embargo, en casi todos los casos ocurrió algún 'escándalo' (y esto casi siempre significa disputas por intentos de adulterio), que separó nuevamente a los hermanos.

Ahora bien, no creo que en el pasado hubieran tenido lugar menos intentos por parte de los hombres uni de seducir a las mujeres de sus propios hermanos; por el contrario, los relatos uni nos enseñan que éste era un problema permanente. Lo que sí era diferente era el riesgo que éstos corrían cuando no se quedaban con sus parientes agnáticos más cercanos (hermanos), a pesar de tales seducciones. Estos hombres -tarde o temprano- corrían inevitablemente el riesgo de ser muertos por su propio suegro o por alguno de los miembros del grupo local de este último. Actualmente tal riesgo ya no

existe. Sin embargo, sigue vigente el peligro de que el propio hermano le quite a uno la esposa. Parece que es principalmente este último 'peligro' lo que actualmente determina que la mayoría de los hombres uni (al menos en Santa Marta) se decida en contra de una residencia patrilocal.

Sin embargo, la vigencia que todavía tiene lo que en el pasado constituía la base misma de la patrilocalidad uni -es decir, el ideal de la solidaridad agnática incondicional- se expresa, incluso en la actualidad, justamente en estos raros casos de peleas abiertas en las comunidades; en dichos casos todavía se puede observar cómo los grupos confrontados se organizan en base a este antiguo ideal, el cual incluso trasciende las 'modernas' estructuras de residencia, amistades y solidaridades cotidianas, basadas en nuevos e incompatibles principios.

VISION DEL MUNDO, MITO Y RITUAL

En las secciones anteriores he intentado demostrar cómo la concepción de conocimientos/fuerza estructuraba y aún estructura el pensamiento y la praxis uni en lo que se refiere a su vida económica y social. Sin embargo, la significación de esta concepción va mucho más allá, ya que ésta estructura también la propia ontología uni, es decir, su pensamiento en cuanto a la esencia de lo que existe en este mundo. Para comprender mejor este punto, recordemos la idea uni que representa a los "verdaderos hombres" en el ápice de una pirámide; más abajo y conforme se avanza hacia la base de la misma éstase compone de individuos y grupos cada vez más 'involucionados'. En la sección anterior también abordé, un tanto arbitrariamente, lo que podría llamarse la dimensión humana de esta pirámide, basándome en un concepto típicamente occidental de lo humano que opone al hombre frente al animal y a otras categorías de seres como si éstos fuesen esencialmente diferentes. Sin embargo, en el pensamiento uni lo humano no está concebido dentro de tal dualismo; es decir, para los Uni no existe esta ruptura estricta y esencial entre seres humanos y (digamos) animales, como tampoco existe un dualismo esencial entre humanos y espíritus o animales y plantas.

Por otro lado, tampoco existe una unidad esencial de la humanidad, la cual para nosotros se basa en una biofisis compartida entre todos los que pertenecemos a nuestra especie. Es decir, para los Uni puede haber y hay seres

con la apariencia física de humanos que en realidad no lo son. En cambio, ya sabemos que el criterio uni para reconocer a un ser humano es que participe de los conocimientos inventados por Bari y transmitidos a los descendientes del primer hombre. Sin embargo, no existe unanimidad acerca del estatus de toda una serie de seres en cuanto a este criterio de ser "descendientes del primer hombre" o "participantes en los conocimientos humanos". En Santa Marta estas dudas se expresaban con respecto a los propios Cacataibo -hermanos lingüísticos y culturales- pasando por los Conibo y Shipibo, para concretarse e intensificarse aún más respecto de los "salvajes" llamados *Camano* -gente físicamente indistinguible de los "verdaderos hombres", que supuestamente viven una vida solitaria dentro del monte⁽⁸¹⁾. Aparte de éstos se concibe también la existencia de los *Chapchicë / Tsabë*, quienes también poseen en cuerpo humano y se diferencian de los *Camano* solamente por su "costumbre" de robarse esposas y esposos humanos para abusar de ellos sexualmente, ya que existe una 'aversión sexual' entre los miembros de esta especie. Se cree que los *Chapchicë / Tsabë*, así como los *Camano*, "viven dentro del monte", pero se diferencian de estos últimos por tener un pie cortado a la mitad. Finalmente, existen los *Utano*, quienes también cuentan con un cuerpo semejante al de los "verdaderos hombres", aunque miniaturizados, ya que no llegan al metro de estatura. Se dice que ellos atacan a los cazadores descuidados, "echándolos en bejucos espinosos".

Todas estas diferentes 'especies' (desde los Cacataibo hasta los *Utano*), constituyen en el pensamiento uni una continuidad de seres no esencialmente diferenciados entre sí, lo que está establecido por la biofísica "humanoide" compartida por todos ellos. Sin embargo, dentro de este *continuum* no existe certeza alguna acerca del lugar exacto de la frontera que, a nuestro modo de pensar, debe separar a los "verdaderos hombres" -como descendientes del primer hombre y portadores de los conocimientos inventados por Bari- de los que, aunque físicamente hombres, esencialmente no lo son. La misma indefinición también rige en lo que respecta al contraste entre los "verdaderos humanos" por un lado y los "animales" por otro, ya que también entre ellos existe toda una serie de seres intermedios que hace difícil trazar con exactitud las fronteras que los separan.

Así, por ejemplo, existen "hombres" (*uni*) que "viven como las gallinas", es decir, que viven sin los conocimientos / fuerza de la "verdadera" tradición uni. Son, por lo tanto, incestuosos, lascivos, caníbales y altamente agresivos; viven al margen del mundo uni (¿bajo Aguaytía?, ¿dentro de la Pampa del Sacramento?), engendrando de vez en cuando "monos" con fisonomía

humana en vez de niños. ¿Son ellos todavía hombres (*uni*) degenerados? o ¿son ya lo que sus hijos parecen demostrar: una especie de mono tremendo? Dudoso también parece el estatus de los *Shaión*, quienes según la descripción de los Uni se asemejan a los osos. Esta es una especie "monosexual", es decir, existen solamente individuos del género masculino, los cuales se ven forzados a "secuestrar" mujeres uni para reproducirse.

Lo que a mi parecer demuestran estos ejemplos es que en contraste con nuestro pensamiento dualista, a partir del cual separamos las clases de especies como 'seres humanos' versus 'monstruos' y 'almas', 'hombres' versus 'animales' y, por último, 'animales' versus 'plantas', la concepción uni no reconoce tales super-categorías. Más bien coloca las diferentes 'especies' de seres existentes y diferenciables en este mundo a lo largo de una ininterrumpida gradiente de diferenciación, que toma a los "verdaderos hombres" (*uni*) como punto de partida, sin jamás oponerlos cualitativamente a la multitud de seres que coexiste con ellos.

Ahora bien, en el pensamiento uni lo que caracteriza a cada una de estas diversas especies o seres, es una cantidad específica y característica de conocimientos / fuerza, la cual no solamente determina sus modos específicos de actuar, sino incluso su misma apariencia física, ya que ésta tiene el único 'fin' de posibilitar la realización de los conocimientos / fuerza específicos que son característicos de esta especie⁽⁸²⁾. Esto quiere decir que para los Uni todo tipo de seres -los hombres, los diferentes animales, plantas, almas, cerros, rocas, etc. - poseen una naturaleza específica, la cual, en contraste con nuestra concepción, se basa en lo que su especie como tal "quiere efectuar" en este mundo; siendo que su biofisis específica solamente existe para que se realice su deseo / naturaleza.

Esto quiere decir que la filosofía existencial uni tiene un carácter netamente 'instrumental'. La naturaleza de los diferentes seres se realiza principalmente a través de lo que éstos 'realizan' (provocan) en este mundo, y no por medio de su apariencia física. La naturaleza de los sajinos es entonces hozar, entrar en las chacras y comer las raíces de la yuca; la naturaleza de los gavilanes es volar y matar agresivamente a todos los animales pequeños; por último, la naturaleza de las lupunas es levantarse por encima de los otros árboles, afirmarse fuertemente en el suelo con sus enormes raíces de aleta, extender su gran copa y soportar el cielo que se apoya sobre sus ramas más altas. Incluso cosas o especies a nuestro parecer inexistentes, por ser completamente inmateriales, existen a los ojos de los Uni, ya que pueden producir 'efectos' o 'hechos' que 'demuestran' sus conocimientos / fuerza propios y

característicos. Esto vale tanto para las "almas" o "espíritus" (*yumshin*), que "enferman, asustan y hasta matan a la gente", como más específicamente para algunas canciones de suma importancia en la vida cotidiana uni.

Las canciones uni son muy simples en melodía y ritmo. Sus textos se componen casi siempre de líneas de seis a diez sílabas⁽⁸³⁾, recitadas por horas sin variación de tono ni de ritmo. A veces se puede escuchar a varios hombres o mujeres, improvisando canciones en las que se cuentan historias personales, la nostalgia por su poblado o la memoria de amores secretos. El lenguaje de los textos de estas canciones es de muy difícil traducción. Sin embargo, no es este tipo de canciones 'personales' el que nos interesa aquí, sino más bien aquellas, con textos altamente estandarizados, las cuales según las creencias uni "saben provocar" un resultado específico en el mundo real.

Entre los Uni existen canciones para producir cualquier efecto deseado: para que una persona se enamore de otra; para que los animales se acerquen al cazador; para que otros animales (serpientes, rayas) salgan del camino de una persona; y otras para que estos mismos animales ataquen a terceros. Existe una canción "para que amanezca más temprano" (hay un mito que relata su invención entre los Uni) y existen canciones que simplemente "dan fuerza" al cantante. Pero las más importantes de todas estas canciones son aquellas que, de un lado, ayudan a curar enfermos, y de otro, pueden hacer daño a hombres sanos⁽⁸⁴⁾. Los Uni consideran tales canciones como "medicina", *ro*⁽⁸⁵⁾. Aunque nadie puede explicar cómo estas canciones causan sus efectos específicos, su 'efectividad' parece directamente dependiente de su repetición completamente inalterada⁽⁸⁶⁾. Es decir, los Uni creen que la canción misma, como secuencia específica de palabras, recitadas de una manera "propia" e incambiable, contiene un potencial que se realiza al cantarla.

Estas ideas acerca de la naturaleza instrumental de las cosas como miembros de un tipo específico de seres, caracterizados por su propia cantidad y calidad de conocimientos/fuerza, que se realizan en los efectos -de carácter esotérico- que ellos producen en este mundo tienen una importancia justificadora en la vida cotidiana uni. Los tabúes en cuanto a ciertos comestibles, por ejemplo, existen sólo en la medida que los mismos tienen la potencialidad específica de causar ciertos efectos indeseables en todas o en ciertas categorías específicas de personas⁽⁸⁷⁾. Este conocimiento sobre los efectos tanto deseables, como a veces nocivos de plantas, canciones y prácticas específicas, constituye la parte más central del gran cuerpo de conocimientos/fuerza que representaban y todavía representan a sus sabios

"viejos" (*ro-unancë-uni*, "los-hombres-que-saben-medicinas"). Este conocimiento hacía de los *ro-unancë-uni* equivalentes válidos de los shamanes/ayahuasqueros tan prominentes e indispensables en todas las sociedades indígenas vecinas, pero desconocidos entre los Uni antiguos.

Si bien en casi todos los trabajos sobre los Uni se les atribuye la existencia de 'shamanes' en el sentido de 'ayahuasqueros', los pocos que existen han aprendido su oficio de los Shipibo-Conibo. En efecto, tras su "pacificación" algunos jóvenes se aventuraron a vivir entre los Shipibo-Conibo donde aprendieron a tomar ayahuasca. Más tarde, algunos de ellos comenzaron a practicar en sus pueblos de origen el 'shamanismo' basado en el uso de ayahuasca que aprendieran entre sus vecinos Shipibo-Conibo. El deseo de muchos uni en las décadas del '30 y del '40 de aprender las prácticas curativas (y la brujería) de los Conibo se explica en la convicción uni de que "la medicina" de los "brujos" Conibo es excepcionalmente "fuerte". Sin embargo, se puede afirmar con certeza que los antiguos Uni no conocían el ayahuasca, ni contaban con hombres 'especializados' o que monopolizaran la práctica de curar o hechizar.

Otra área temática en que este complejo de ideas tenía y sigue teniendo una gran trascendencia para los Uni es la del desarrollo físico y del ciclo vital. Para los Uni, aún antes de su nacimiento, un bebé está sujeto a un alto riesgo por su casi total falta de conocimientos/fuerza propios, lo cual lo hace vulnerable a las influencias nocivas de plantas, canciones, comidas, etc. Para preservar la precaria vida del bebé aún no nacido, los padres tienen que cuidar bien su relación con los demás seres de su entorno, observando dietas y evitando ciertas prácticas, comidas y plantas que tienen conocidos efectos nocivos. Esto no cambia cuando nace el nuevo ser humano. De hecho, los recién nacidos no eran considerados verdaderos seres humanos. Existiendo una probabilidad de muerte muy elevada en las primeras semanas después del nacimiento, el reconocimiento social de un nuevo miembro del grupo no ocurría sino bastante después, cuando por "ponerse bien gordo" el bebé de algunos meses había demostrado cierta "fuerza" inherente, y luego de que su viejo abuelo o un sabio tío lo introducían socialmente al grupo, poniéndole sobre un hombro y dándole su primer nombre. Este rito era denominado *uniacë* ("hacer-un-hombre") o *yarucë* ("ponerse-algo-sobre-el-hombro").

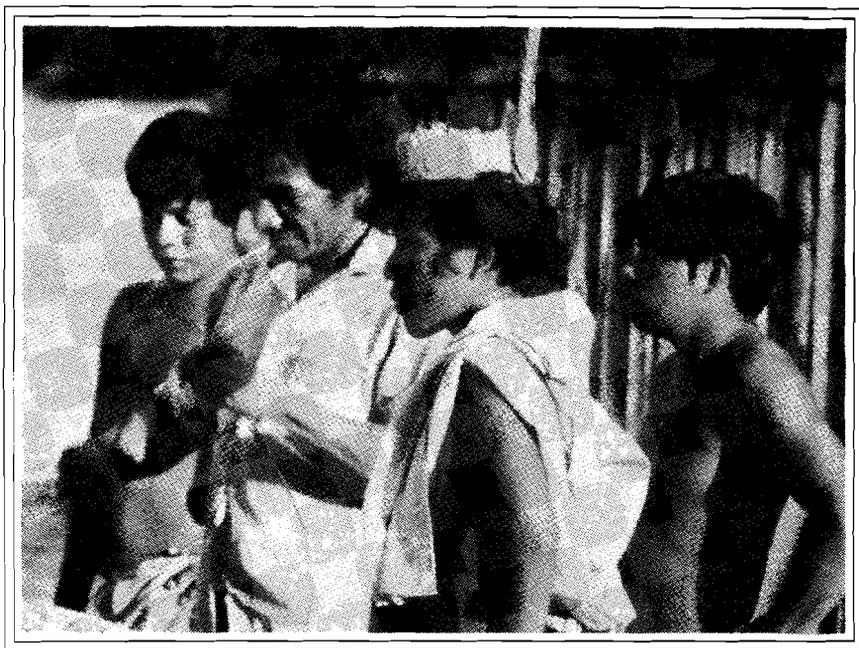
Por el contrario, durante la primera semana después del parto, el bebé corre el riesgo más grande de toda su vida de ser atacado por los efectos nocivos de una multiplicidad de seres⁽⁸⁸⁾. Durante un buen lapso el padre no puede siquiera salir de su casa por miedo a destruir casualmente una

plantita que tenga el conocimiento/fuerza para "vengarse" en su hijo. Es solamente después de unos meses que los bebés uni logran acumular conocimientos/fuerza propios, por lo cual las prácticas preventivas de sus padres no resultan ya tan imprescindibles.

El conocimiento/fuerza de los niños crece lenta pero constantemente sin que sus padres realicen demasiado esfuerzo. Las niñas entre los tres y los cinco años deben cumplir ciertas tareas de ayuda a su madre; por su parte, a esta misma edad el padre comienza la enseñanza de las tareas que su hijo varón deberá desempeñar en el futuro, fabricándole su primer arco y unas flechas miniaturizadas. Sin embargo, no existe entre los Uni una educación sistemática con la excepción de algunos "consejos" formales (*ēsēti-bana*) o "palabras-para-pensar" (*bana tuputi*) recitados de vez en cuando durante las horas de descanso familiar. Ya se ha dicho que esto cambiaba dramáticamente para los jóvenes varones uni, cuando éstos debían pasar por el rito de pasaje masculino.

De este ritual los muchachos uni salían tan cargados de conocimientos/fuerza que luego de él, y hasta su casamiento, podían vivir (separados de todas las mujeres del grupo) en el *ro-xubu*, una casa separada de la casa comunal, en la que los Uni almacenaban un sinnúmero de plantas "efectivas", requeridas tanto para curar como para hechizar, las cuales debido a sus efectos nocivos, eran estrictamente tabú para mujeres y niños. Los jóvenes ocupantes de esta casa observaban una estricta dieta, bañándose además diariamente a las últimas horas de la noche, para así "reforzarse" y servir como vanguardia bélica de sus grupos locales hasta su casamiento. Una vez casados regresaban a vivir otra vez en la casa comunal, finalmente aceptados por todos como 'iguales' en términos de conocimientos/fuerza.

Ahora bien, a lo largo de la vida de un hombre casado uni se dan muchas ocasiones en las que los conocimientos/fuerza acumulados hasta entonces no bastan para cumplir exitosamente ciertas tareas. El nacimiento de los hijos es una de estas situaciones, así como también cualquier enfermedad que se presente al interior de su familia nuclear; pero la situación más prominente de esta índole era la guerra. En esta situación extrema un hombre tenía necesariamente que "reforzarse" al máximo, lo cual significaba controlar, disminuir y hasta reducir enteramente su contacto con las dos fuentes principales de "flojera" conocidas entre los Uni: la comida y las mujeres⁽⁸⁹⁾. Es por ello que un padre, durante los primeros dos años de vida de su hijo no podía acostarse con la madre del niño ni comer ciertos productos sin poner en peligro la misma supervivencia de este último. Es



Jóvenes uni
Foto: Erwin H. Frank

por esta misma razón que los muchachos en proceso de iniciación tenían que seguir una dieta estricta y no les era permitido ver mujeres, poniéndose incluso un trapo en la cabeza para evitar cualquier encuentro casual. Más aún, el mismo contacto con la comida (y especialmente con sangre) era considerado "debilitante", lo cual forzaba a estos jóvenes a comer lo poco que les era permitido con palitos preparados para dicha ocasión ⁽⁹⁰⁾.

Lo mismo sucedía con los *sanancë-uni* o *ro-unancë-uni*, quienes procuraban entrar en contacto con los muertos para que les revelaran quién había matado a una persona recién fallecida a causa de una "brujería". Debido a la gran cantidad de conocimientos/fuerza indispensables para tan riesgoso trabajo (ya que normalmente los contactos con los muertos eran mortíferos para los vivos) estos hombres no sólo debían apartarse de las mujeres, sino incluso de todos los hombres de su grupo local que mantenían contactos sexuales con mujeres. Por lo demás, su dieta se reducía a unos pocos plátanos verdes, cangrejos y unos pocos peces de tamaño reducido. Con todos los conocimientos/fuerza que así acumulaban, estos ancianos podían

saber incluso por dónde se encontraba un determinado tipo de animales de caza, de modo que podían enviar a los cazadores de su grupo local directamente al lugar donde se encontraban las presas. Un "huérfano", que también tenía que "ayunar", mediaba entre los *samacë-uni* y su grupo local.

Para los Uni, la muerte es la separación entre el cuerpo de una persona y su alma, su "alma-de-los-ojos", *bëru-yunshin*, la cual "se puede ver en el espejo o en el mismo ojo de una persona viva" ⁽⁹¹⁾. Esta separación confronta inmediatamente a los sobrevivientes con dos clases de problemas: 1) asegurar la partida del alma del muerto ⁽⁹²⁾ hacia la "tierra de los otros antepasados" (los *rara-itsi*); y 2) deshacerse del cadáver y calmar el dolor de los familiares más íntimos del muerto.

El momento del fallecimiento es anunciado mediante gritos estridentes, sollozos y hasta llantos convulsivos. Todo parece exaltación y una explosión de emociones. La gente, especialmente las mujeres, se cubre la cabeza y más tarde, éstas -la(s) esposa(s), la madre, las hijas del muerto- se cortan el cabello en señal de luto. Normalmente el duelo de los sobrevivientes es expresado individualmente y sin relación a los otros. Muchos caminan excitadamente con sus manos en la cabeza o ponen sus frentes contra palos o paredes, llorando y/o cantando. Otros gritan el nombre del muerto o recuerdan en voz alta sus méritos. Muchos, además, dan palmadas de vez en cuando, ya que el ruido de palmas o de palos golpeados contra la pona (de una casa, etc.), es considerado bueno para "espantar" el alma del muerto, la cual todavía permanece en las cercanías del cadáver. El alma (*bëru-yunshin*) del finado ahora ya se ha convertido en *rara-itsi* y puede aparecer a los hombres como *shuin-quicë* ("el-que-dice-shuin"). A veces ésta se manifiesta a través de un silbido y de vez en cuando se hace visible en los alrededores de los poblados uni bajo la forma de un pájaro pequeño ⁽⁹³⁾.

Actualmente (por lo menos en Santa Marta) el cuerpo del fallecido es envuelto en telas y puesto en una tabla que descansa sobre dos banquillos en el centro de la escuela. Solamente los cadáveres de los niños permanecen en la casa de sus padres, quienes los colocan sobre sus piernas cruzadas "pesándolos" ⁽⁹⁴⁾. En el caso de los adultos lo más común es una "velada" en la que se mezclan elementos de la tradición mestiza rural amazónica con la de los propios Uni. En dichas ocasiones toda la gente del poblado se junta durante la noche alrededor de la escuela donde se ha amortajado el cadáver. Dentro de la escuela la gente se sienta a lo largo de las paredes, encendiendo velas y mirando al muerto. Algunos ponen sus caras hacia la pared, las manos cruzadas sobre la cabeza y, en voz alta e independiente uno del otro,

comienzan a cantar. Tales canciones improvisadas, interrumpidas por gritos y llantos, relatan siempre acontecimientos experimentados por el mismo cantante y en los que el fallecido juega algún papel específico.

Al mismo tiempo los ancianos del grupo (algunos con la cara pintada y con sus catines⁽⁹⁵⁾, pero casi nunca armados) se ubican fuera de la escuela para "cantar juntos", *cananti*. Los familiares cercanos del muerto se dirigen a uno o a varios de éstos, especialmente a los más viejos y de mayor prestigio, para pedirles "llorar juntos". Todos se agarran mutuamente por los hombros poniendo sus cabezas frente a frente y tocando con sus manos el cuello del otro y lloran, alternando de vez en cuando los sollozos con una canción individual e improvisada que siempre trata sobre el fallecido. Esta escena se repite por varias horas. También cantan los familiares, y especialmente las hermanas e hijos del muerto, para poder olvidar al fallecido.

En el caso de la muerte de una esposa o en el de un hombre recién casado y que todavía vivía en casa de su suegro, sus familiares afines recitan largas declamaciones en el sentido de que nadie es culpable del fallecimiento y que ellos hicieron todo por salvar su vida. En este contexto se pueden escuchar acusaciones en contra de algunos *rara-itsi*, indicando que ellos causaron la muerte "pidiendo compañía" al fallecido. Al mismo tiempo se pueden escuchar exaltadas acusaciones e incluso amenazas abiertas contra los cohabitantes del fallecido/a por parte de sus parientes agnáticos cercanos. En ocasiones, en su agitación, uno de estos parientes agnáticos (más probablemente un "hermano" o el mismo padre) puede tomar sus armas y dar inicio a un ataque fingido a los acusados; estos últimos responden abrazándole y repitiendo su propia versión de la causa del fallecimiento. Mientras tanto, algunos duermen sobre hojas de plátano alrededor de la escuela y los jóvenes juegan naipes, esperando la llegada del próximo día.

Al día siguiente de la "velada", el muerto es enterrado en un cementerio, el cual en Santa Marta se encuentra ubicado a unos 20 minutos de camino monte adentro, sobre la cima de un cerro. Como actualmente se pueden encontrar tablas aserradas en casi todas las comunidades uni, algunos hombres -generalmente parientes afines 'lejanos' del fallecido- intentan construir una especie de ataúd, o en caso de no encontrar tablas utilizan a dicho efecto una canoa vieja. De no encontrar siquiera una canoa vieja, el cuerpo es simplemente envuelto en más telas, amarrado bien y enterrado de esta manera. El traslado del cadáver al cementerio⁽⁹⁶⁾ y su entierro son actos muy informales. Muchos de los que se quedaron despiertos toda la noche al lado del cadáver -incluso los familiares más cercanos- no toman siquiera

parte en ello. Por su parte, los antiguos Uni no enterraban a sus muertos, sino que los quemaban guardando la ceniza de sus huesos, la cual posteriormente se tomaba mezclada con una bebida hecha de plátanos maduros. Este ritual está bien descrito por un testigo directo en un trabajo publicado, así que resulta innecesario repetirlo aquí [véase Wistrand(-Robinson) 1969]. Actualmente es ya muy raro colocar en la tumba objetos que hayan pertenecido al muerto -tales como flechas, catines, etc.- y aún menos frecuente es poner comida para el largo viaje que debe emprender su alma.

La noche de la "velada" puede repetirse sin que el cadáver esté presente cuando llegan los familiares cercanos del muerto que no viven en el mismo poblado. Para estos eventos un familiar cercano del muerto tiene que acumular una gran cantidad de comida para ofrecer a todos los que llegan, cosechando para este fin las chacras del muerto y matando sus animales domésticos. Esto es un vestigio de una antigua costumbre uni, que obligaba a destruir todas las posesiones del muerto el mismo día del fallecimiento. Lo común en la actualidad es que se destruya solamente sus posesiones más personales, tales como sus armas (hombre), su fogón y barbacoa (mujer) y lo que contiene la canasta personal en que cada Uni guarda sus posesiones más íntimas; además se "regala" a algún familiar 'lejano' lo cosechable de su chacra, su ropa y tal vez alguna de sus posesiones de más valor (escopeta, tocadisco, etc.).

Al observar todas estas costumbres los Uni buscan alcanzar un doble fin: primero, que el *rara-itsi* -el alma del fallecido- se ponga en camino hacia la tierra de los suyos; y segundo, que los sobrevivientes asimilen su duelo y regresen con el tiempo a una vida normal. Ya hemos dicho que después de la muerte el *bëru-yunshin* -ahora ya *rara-itsi*- se queda en los alrededores de lo que era su casa y su poblado, donde su presencia se manifiesta a través del silbido típico de una rara ave. El contacto de los vivos con esta ave es considerado peligroso, ya que a esta última le gusta "llevarse compañeros" en su viaje. Para esto puede aparecerse en su propio cuerpo o en otro. Existen algunos *rara-itsi* -de acuerdo a algunos Uni, este sería el caso de las almas de los brujos, *muënançë-uni*- que "no quieren" o no pueden salir hacia el otro mundo, y se quedan en los alrededores de los poblados para siempre, en lugar de dar inicio a la larga caminata hacia la "tierra de los *rara-itsi*".

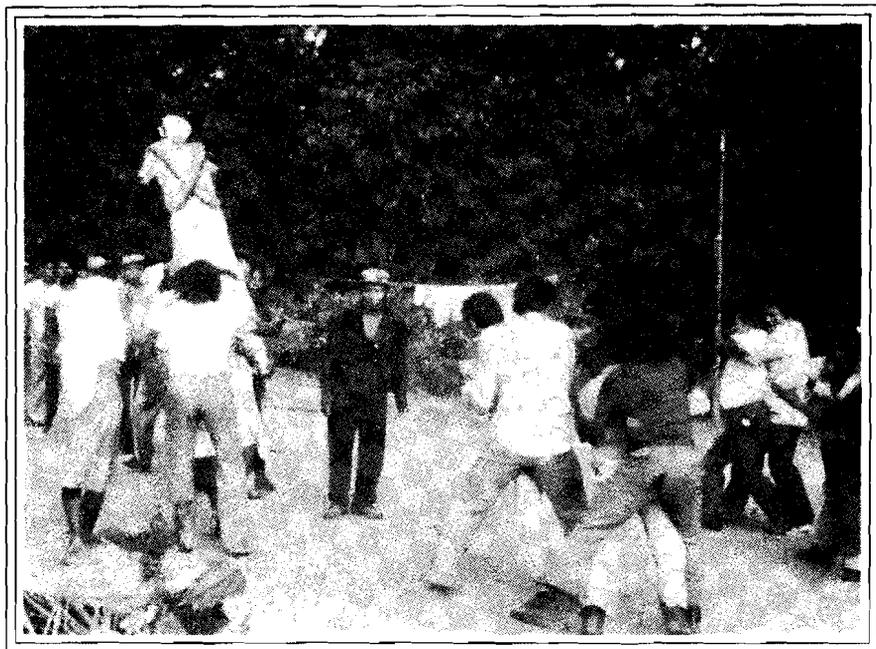
Dicha tierra está situada encima de la nuestra, en el lugar al que nosotros llamamos 'cielo'. En realidad se trata de un "mar" sobre el que flota como una balsa otro mundo, así como este mundo fue puesto por Bari sobre un "mar" y como lo está, muy probablemente, un tercer mundo debajo del nuestro.

Para llegar al mundo de arriba, las almas de los muertos viajan hacia el oeste (hacia los Andes) donde su mundo está apoyado sobre las cimas de los cerros, o suben por una "escalera" que hay en algún lugar y que interconecta las dos esferas. Allá, en su propio mundo, los *rara-itsi* viven una vida muy parecida a la nuestra, aunque ellos nunca envejecen, nunca les falta carne ni otros alimentos, y -como por lo menos un informante de Santa Marta insistía- tampoco viven con las mujeres que vivían en este mundo, sino con otras nuevas y más jóvenes. Normalmente los *rara-itsi* no vuelven a este mundo, ni son las almas de los niños en sus reencarnaciones, aunque nadie parece saber de dónde vienen entonces (ver Ritter 1984).

Con el viaje del *rara-itsi* a su mundo, el duelo de los familiares debe calmarse poco a poco. Los Uni respetan el intenso duelo de un hombre o una mujer por sus hijos, o por una esposa o un esposo, pero esperan que después de unas semanas vuelvan nuevamente a desempeñar las tareas de la vida cotidiana y piensen gradualmente menos en lo que perdieron; pero si esto no ocurre, si una persona sigue pensando en un fallecido, se enferma y adelgaza, se impone la necesidad de tomar una medida más drástica: un día (desde algunas semanas más tarde hasta casi un año después del fallecimiento) la gente se prepara para "traer" al finado por última vez hacia sus familiares.

Para esto, la gente del pueblo se divide en dos facciones: una formada por los familiares lejanos del muerto, quienes preparan el ritual, y otra compuesta por sus parientes cercanos, quienes supuestamente no se dan cuenta de esta preparación hasta el mismo día de la celebración. En el centro del ritual se encuentra un "muñeco" representando al muerto (*uni-cucē*, "la-persona-a-mandar") el cual es una figura de tamaño natural hecha de palos del árbol tangarana (*cuanxán*), dos de los cuales forman el cuerpo y las piernas y uno los brazos extendidos. La cabeza está formada por una media calabaza tapada con un trapo sobre la que se pinta los ojos, la nariz y la boca pegando algunos cabellos cortados de una mujer. Luego se adorna este muñeco con una "corona" (*mayuti*) hecha de bambú (*paca*) y bien pintada, un *po-rëxu*, que es una medalla o moneda fijada en el septum de la nariz de las mujeres -que éstas ya no usan en la actualidad como adorno- y dos catines -preferiblemente del mismo muerto.

Pero la parte más importante del muñeco es siempre un pequeño paquete puesto en su cabeza. Se trata de un mechón de cabello del finado que sus familiares le cortaron poco antes de ser enterrado, "para acordarse de él". Es este cabello el que transforma al muñeco en el hombre o la mujer



"Fiesta del muñeco" Ceremonia del regreso de los fallecidos
Foto: Erwin H. Frank

fallecidos. Es por esto que un solo muñeco puede representar al mismo tiempo hasta dos o tres muertos, dependiendo de la cantidad de paquetes de pelo colocados sobre su cabeza. Sin embargo, la presencia de estos paquetes de cabello colocados en el muñeco ya en su fase preparativa demuestra que -contrariamente a lo que afirman los propios Uni- los familiares del finado no pueden haber ignorado completamente su preparación, ya que son ellos quienes guardan estos paquetes y llevándolos normalmente consigo en una pequeña bolsita que se cuelga alrededor del cuello. En realidad, son casi siempre estos familiares quienes "piden" la preparación del muñeco y entregan semanas antes de la ceremonia los paquetes con los cabellos. No obstante, teóricamente los familiares del muerto no deben saber nada de la preparación de la celebración, ya que la propia idea de este nuevo encuentro con el finado supuestamente les resulta intolerable y, por lo tanto, peligrosa. Por ello, en la mañana del día de la fiesta algunas mujeres 'hurtan' secretamente todas las armas (arcos flechas, escopetas) e incluso los machetes y

palos sueltos de las casas, tanto de los familiares del finado, como de las casas de los alrededores de la plaza en la que más tarde se va a presentar el muñeco.

Poco después, con algún pretexto, alguien trae a los familiares del muerto. Al mismo tiempo todos los demás varones del poblado, incluyendo los niños, se colocan en fila -fuera de la vista de los "deudos"- con un hombre físicamente "fuerte" en la cabeza, quien se coloca entonces el muñeco en los hombros. Esta fila se dirige a la plaza andando a un paso muy lento y cantando en una voz monótona: "¡Aquí viene tu padre/madre! ¡Aquí viene tu hermano/a!" etc.

Los familiares del finado -hombres y mujeres- quienes ya se encuentran esperando al otro lado de la plaza, al momento de ver al muñeco "se ponen locos" y gritando, llorando y golpeándose la cabeza y el pecho corren hacia la procesión exhortándose mutuamente a destruir el muñeco. Algunos logran agarrar algún palo o levantar una piedra amenazando lanzarlos hacia los hombres que lentamente se acercan a la plaza; cuando finalmente están separados por sólo unos pocos metros, un número de jóvenes salen de la fila y se enfrenta a los enfurecidos hombres y mujeres. Los toman por la cadera y con fuerza los empujan hacia atrás. Es una escena infernal, llena de gritos y llantos. La procesión avanza lentamente con el muñeco, mientras los familiares del finado se lanzan -una y otra vez- con toda su fuerza, contra estos hombres que les impiden derrocar y destruir al muñeco.

Muy lentamente la fila de hombres se acerca al centro de la plaza. Algunos viejos que organizan la escena mandan cada cierto tiempo nuevos jóvenes a reemplazar a sus compañeros exhaustos por la dura 'pelea' con los 'familiares' del muñeco.

La única ocasión en que observé personalmente este rito, tomó unos 35 minutos hasta que todos los familiares del muerto quedaran completamente exhaustos y sin fuerzas para echarse otra vez contra los fuertes brazos que los mantenían a una distancia de unos dos a tres metros de la procesión y del muñeco. Tras cejar en sus intentos, su desesperación y duelo dieron lugar a llantos convulsivos y gritos. Fue en dicho momento, en que la procesión había llegado finalmente al centro de la plaza, cuando los ancianos líderes de la ceremonia mandaron poner el muñeco en el suelo y dejar libres a los 'familiares' de éste, quienes a su vez se lanzaron sobre la figura y la despedazaron en segundos. En esta ocasión, incluso los paquetitos de cabello fueron destruidos. Entonces, todos los hombres y mujeres del pueblo

se reunieron con los deudos, en estrechos abrazos (frente a frente y colocando las manos sobre las cabezas de los otros) para una vez más "llorar juntos", consolándose mutuamente. El rito concluye a la noche siguiente, en una ceremonia que viene a ser básicamente una repetición de la "velada". El sentido o fin de este impresionante rito me parece obvio. A través de él se ofrece una última ocasión a los deudos para revivir su duelo en un acto de catarsis diseñado para liberarles para siempre de esta pesadilla.

El sentido de otros ritos uni no es en cambio tan fácil de descifrar. He hecho algunos intentos en cuanto a la "fiesta de la sachavaca" ⁽⁹⁷⁾ que es, sin duda alguna, la más famosa y espectacular entre ellos; ésta es, además, la única que por intención y diseño constituye una fiesta supra-local. Debido a la poca frecuencia con que se captura una cría de sachavaca de pocos días de nacida, que es luego criada en el poblado de su "dueño" a lo largo de dos años, esta fiesta se puede celebrar sólo de forma irregular y -por supuesto- muy raras veces. Además, requiere de un gran esfuerzo por parte de toda la comunidad anfitriona de la fiesta, para la elaboración de la enorme cantidad de comida indispensable para su exitosa celebración.

Unas tres a seis semanas antes de la fiesta, los hombres del poblado comienzan a "marchar" durante las tardes, circulando por la plaza del pueblo con todas sus armas, mientras el "dueño" de la sachavaca -quien capturó al animal- los observa sentado en una banquilla en frente de su casa. Tras una hora o más, los hombres rodean la casa del "dueño", quien les sirve jugo de caña (*xai-bata*) y alguna comida. Cuando finalmente llegan los huéspedes, éstos son ritualmente saludados (e inmediatamente despojados de sus armas) y se integran a estas marchas.

Un buen día el dueño de la sachavaca anuncia que al día siguiente se va matar al animal pintado con achiote y adornado con catines. El hombre elegido para esta honrosa tarea -siempre un pariente afín del "dueño" del animal -apunta su flecha para que ésta inmediatamente caiga muerta. Después, la familia llora sobre el animal. Finalmente, los hombres del pueblo se forman en filas de tres o cuatro, acercándose a la banquilla donde el "dueño" y su familia están sentados, "para darle las gracias". Otro elemento ritual en la fiesta -que dura dos días consecutivos- es un sacrificio a Bari, durante el cual dos filas de hombres se ponen a ambos lados de una estrecha plaza, marcada por arena blanca, sobre la cual los líderes de ambas filas echan un poco de jugo hecho a base de camote. Las mariposas, que por la dulzura del jugo se acercan a esta plaza, son consideradas por los Uni como las mensajeras de Bari, quienes vienen para chupar "su" jugo. Sin embargo,

el centro y punto culminante de esta fiesta es un gran banquete en el que la sachavaca descuartizada reaparece en la escena bajo diversas formas de preparación. Esta comida es compartida por todos hasta que no quede ni un pedazo.

Aparte de la gran fiesta de la sachavaca arriba esbozada, de la ceremonia de regreso simbólico de los fallecidos y del rito de iniciación masculino, hay muy poca ritualidad entre los Uni. No creo que esto sea casual ni resultado de un desarrollo reciente. Se trata, simplemente, de que la práctica 'ideológica' uni (sus ritos) está siempre subordinada a su pensamiento, encapsulado y concentrado en su mitología, en la cual toda la ritualidad uni se 'explica' como una 'invención' más de Bari, u otros héroes míticos. En realidad, todos los rituales uni (especialmente la fiesta de la sachavaca), e incluso todo su sistema de tabúes, es 'resultado' de las instrucciones brindadas por seres que poseen conocimientos/fuerza superiores a aquellos de los mismos antepasados uni, acompañadas de -generalmente muy vagas- amenazas de estos mismos seres en cuanto a los resultados del incumplimiento de sus órdenes.

Esta prevalencia del mito como conocimiento y pensamiento sobre el mito como actuación ritual se expresa también (sorprendentemente) en el hecho de que la poca ritualidad de este grupo siempre se ha desarrollado -hasta en la actualidad- bajo la dirección y vigilancia, más o menos discreta, de algunos ancianos llamados *uni-tucuricu*, quienes constituyen los guardianes de la "pureza" de su tradición ⁽⁹⁸⁾. La tarea de "vigilar" un ritual me parece especialmente notable por la evidente contradicción con el comportamiento 'igualitario' de los Uni, ya que los *uni-tucuricu* están listos a criticar, tanto verbalmente como por su acción, a los actores de un ritual cuando éstos no actúan "correctamente", sin que estos últimos tomen tal crítica como intentos de parte del guardián del ritual de mostrarse 'desigual'. El hecho es que, en cuanto a conocimientos sobre "cómo se debe" desarrollar cierta fiesta, los *uni-tucuricu* son desiguales e incluso superiores a sus paisanos y son además reconocidos como tales.

Tomando en cuenta el importante papel del conocimiento que seguimos destacando y documentando, parece imprescindible en lo que sigue esbozarlo y caracterizarlo un poco más detalladamente. En primer lugar, se trata de una mitología estrictamente 'historiográfica' en un sentido muy 'occidental' de la palabra. Es decir, los Uni conciben una historia propia que comienza con la creación del mundo y llega linealmente hasta nuestros días. Como ya hemos señalado varias veces, es el vivo recuerdo de ésta su historia lo que constituye el corazón mismo de sus conocimientos/fuerza. Esta historia se

divide en tres grandes 'épocas', aunque los cambios de una a otra no aparecen claramente definidos.

En la primera época el mundo fue creado y remodelado, de modo que al final de la misma aparece con sus rasgos y características actuales. Tres eventos principales habrían caracterizado a esta época: 1) la creación del mundo por parte de Bari y su remodelación por parte de "los padres de los animales"; 2) la creación del hombre y la 'invención' de la cultura; y 3) "la guerra de los animales".

Tomemos como ilustración del pensamiento mitológico uni el mito en que se relata la creación del mundo. En él, Bari "aparece del mundo de abajo" en la capa que por entonces todavía era un "mar" y crea la superficie del nuevo mundo: nuestra tierra, diferente de la capa de abajo y de la de los muertos, ubicada por encima. Arrojando algunos pedacitos de barro, Bari forma la tierra firme, ordenándole extenderse y tapar las aguas. Luego arroja varios pedazos de barro de diferentes colores que saca de debajo de las uñas de sus pies; así se explica el fenómeno, claramente visible en muchas partes del territorio uni, de capas de tierras de diferentes colores y texturas. La primera tierra era todavía plana y demasiado frágil. Esto se demostró claramente cuando Bari mandó un "temblor"-concebido como un "gigante"-que intentó romperla corriendo dentro de ella. La tierra no aguantó y Bari tuvo que "fijarla" colocando rocas y levantando cerros. Así es como la superficie de la nueva tierra asumió todas las características de la tierra de los actuales Uni.

Con esto concluye la actividad de Bari en la creación del mundo y aparecen "los padres de los animales" como actores principales. Este cambio de actor es muy típico de la mitología uni, ya que estos seres -que no son creados sino que ya 'existían' en el momento mismo de la creación del mundo- representan los mismos "intereses" o "deseos" característicos de sus futuros "hijos", los animales. Ya sabemos que estos intereses o deseos resultan directamente de los conocimientos/fuerza, y que éstos los caracterizan como especies diferentes, tal como lo enseña otro conocido mito relacionado con esta época, en el que se relata la "guerra de los animales" contra un mago, quien se niega a compartir con ellos sus conocimientos acerca de la agricultura.

En este mito los animales, quienes por entonces todavía tenían cuerpo humano -aunque ya poseían los conocimientos/fuerza característicos de su especie- se convierten físicamente en "animales" después de matar a su

enemigo, comerlo y pintarse con su sangre; esta "pintura" es lo que queda hasta hoy en día como rasgo específico de su apariencia. Pero tal transformación no es concebida por los Uni como "castigo" por la matanza y el canibalismo -provocados por su propio "enemigo" como consecuencia de un acto de engaño- sino como el resultado de una acción deliberada por parte de ellos, motivada por el "deseo de vivir su naturaleza". Es decir, los guacamayos (rojos), los principales actores del mito, matan al "enemigo" y se pintan con su sangre "por querer volar a las ramas de los altos árboles para criar sus hijos allá"; lo mismo sucede con todos los otros animales.

El "deseo" de los animales de "vivir su naturaleza" se expresa en el momento mismo de la creación del mundo, en la actividad creadora de sus "padres", la cual guía el conocimiento de éstos sobre las futuras "naturalezas" de sus hijos. Es así que los "animales" remodelan la superficie de la tierra recién creada por Bari, de manera que se pueda realizar la naturaleza de sus hijos. Los "padres de los gavilanes", por ejemplo, "levantan" el cielo, es decir, la plataforma del mundo de arriba, la cual en un principio se encontraba unos pocos metros por encima de la superficie de esta tierra. Esto lo consiguen plantando árboles altos en los cerros. Ello indica que en esta época, todo -con excepción del futuro "destino" de la tierra y de los seres que se encuentran en ella- tenía un carácter modificable y no definitivo, en búsqueda de las formas físicas apropiadas. Esto vale incluso para el primer hombre, quien es recreado varias veces por Bari, debido a que -por fallas en el diseño de su biofisis- no puede vivir su destino como cazador y horticultor. Por lo tanto, es justamente el establecimiento de lo hasta entonces incierto, la determinación final del aspecto de este mundo y de todos los seres que habitan en él, lo que marca el final de esta primera época en el pensamiento uni.

La segunda época mitológica uni está marcada por la aparición y desaparición de "los Incas". En vez de estar dedicado a la explicación de su mundo en todos sus detalles (como los mitos sobre la creación del mundo, etc.), este ciclo de mitos parece ocuparse de tres preguntas centrales, las mismas que deben haber intranquilizado la vida de los Uni, especialmente antes del período que ellos entienden como el de "la pacificación de los hombres malos" (los blancos): 1. ¿cómo es que este prototipo de seres ignorantes, que a los ojos de los Uni siempre deben haber sido los blancos, manejan tan enorme fuerza?; 2. ¿cómo es que ésta se manifiesta en su dominio sobre "las cosas lindas"?; y 3. ¿cómo conectarse con esta "gente tan mala" para participar de las riquezas que ellos monopolizan?

Estos problemas se sustentaban, por supuesto, en su imagen ego-centrada del mundo social: Bari había creado este mundo para los "verdaderos hombres". Tomando en cuenta sus necesidades, había estructurado la superficie de la tierra y para ellos había inventado -y les había transferido bajo la forma de conocimientos/fuerza- todos los instrumentos de su vida cultural como máxima solución para las exigencias de su futura vida cotidiana. Fue gracias a esto que los Uni tuvieron arcos y flechas y supieron cultivar plátanos y yuca. En otras palabras, en los Uni se concentró un máximo de conocimientos/fuerza que les posibilitaron una vida "óptima" en todo sentido.

Ahora bien, dentro de esta imagen, la existencia misma de los blancos -con sus máquinas poderosas, sus escopetas, sus hachas y ollas de aluminio, etc.-resultaba necesariamente intranquilizante. Los Shipibo-Conibo y los Asháninca, con una tecnología parecida a la de los Uni y con diferencias principalmente a nivel de la lengua, ciertas costumbres y prácticas, podían todavía ser entendidos fácilmente como versiones degeneradas y ridículas de la "verdadera" vida de los "verdaderos hombres", debido a obvias deficiencias en sus respectivos conocimientos/fuerza; pero no así los blancos, quienes dominaban fuerzas definitivamente superiores a las de los Uni, con las cuales elaboraban sus escopetas, hachas, fósforos, etc. El ciclo de mitos uni alrededor de la aparición y desaparición de los Incas en cierta manera resuelve esta contradicción.

En primer lugar, verifica la imagen ego-centrada de los Uni al postular que los conocimientos/fuerza imprescindibles para la elaboración de las "cosas lindas", estaban en un principio destinados a los propios Uni. El Inca no es nada más que la personificación misma de estos extraordinarios conocimientos/fuerza, un "mago" que "se genera" (auto-creación) primero entre los antepasados de los Uni, porque son ellos los únicos que "merecen" sus productos. Sin embargo, los antepasados Uni se asustaron de las fuerzas mágicas del Inca ordenándole que se alejara. En otra versión del mito, es el Inca quien decide que el poblado uni en que se auto-creó (en una "bolsa"⁽⁹⁹⁾, asimilándose así al mismo dios Bari, quien igualmente llegó a este mundo en una "bolsa") no es apto para crear allí sus "cosas lindas", y cambia mágicamente una balsa en un vapor con el que lleva a los Uni río abajo. En esta versión del mito son entonces dos "mujeres" (y no me parece casual que sean mujeres, dado el claro sesgo masculino-céntrico de la cultura uni) quienes por miedo se niegan a acompañar al Inca y se quedan atrás.

Sea como fuera, la pérdida del Inca por parte de los Uni en cualquiera de las versiones resulta vergonzosa para ellos, no obstante que todas éstas intentan cubrir retóricamente dicha vergüenza. En la versión arriba mencionada, la "culpa" de las dos mujeres, quienes por miedo no entran al vapor del Inca, está cubierta bajo la promesa del Inca de regresar y llevarlas en otro viaje. Es ahí que surge el verdadero culpable de la pérdida uni de su Inca y de sus "cosas lindas": durante la espera del regreso del Inca, uno de los múltiples descendientes de las dos mujeres, cría en su casa a un "huérfano" (Maricashënyayu) quien, el día en que el Inca regresa, lo mata por envidia. Naturalmente los Uni lo castigan, echándole en el *manë-taban*, un gran fuego hecho de madera fresca y blanca (que reaparece en la última noche de la fiesta de la sachavaca) donde muere quemado; de las cenizas de sus huesos (recuérdese el tipo específico de "endocanibalismo" uni) "se levantan" los Conibo en tal cantidad, que los Uni no pueden matarlos a todos. Como los Uni no quieren vivir con estos "hijos de Maricashënyayu", deciden emigrar de lo que era el país en donde los creó Bari (a lo largo del *Parun-papa* o "gran-río", que los actuales Uni identifican con el Ucayali) y retirarse "a las cabeceras", es decir, hacia donde viven en la actualidad.

¿Hay sentido en esto? Lo hay; Maricashënyayu (los Conibo) tiene la verdadera culpa de la separación de los Uni de los conocimientos/fuerza: el Inca y sus "cosas lindas". Ya sabemos que esto es una verdad histórica. Fueron los (Shipibo) Conibo quienes durante 200 años bloquearon e impidieron cualquier contacto pacífico entre los Uni y los verdaderos dueños de las "cosas lindas": los blancos. Pero hay más por deducir de todo esto, ya que no obstante la muerte del Inca a manos de Maricashënyayu, existen todavía los descendientes de éste, quienes bajaron con él al "gran río". Obviamente el Inca les construyó un poblado y les enseñó sus conocimientos/fuerza. Los descendientes de éstos son los blancos. ¡Pero, estos blancos no son entonces sino "parientes cercanos" de los Uni, ya que fueron Uni los que siguieron al Inca río abajo!. Y esta idea es obviamente la respuesta uni a la segunda pregunta arriba mencionada, ya que con ello el acceso uni a las "cosas lindas" parece bien asegurado, una vez sobrepasado el obstáculo de los "Conibo"; en efecto, entre parientes cercanos no hay avaricia, sino intercambio libre de toda mezquindad.

Cierto es que esta mitología todavía deja abierta la pregunta de por qué los blancos son tan "mala gente" y cómo estos descendientes de los antiguos Uni se tornaron tan ignorantes, como lo son actualmente respecto de los típicos conocimientos/fuerza uni. En realidad, muchos Uni simplemente niegan que sean verdaderamente tan ignorantes, señalando la existencia de

una 'identidad' entre su propia mitología (conocimiento histórico) y la Biblia -la cual para ellos ha comenzado a representar los conocimientos/fuerza de los blancos. ¿No es que en la mitología cristiana (en los conocimientos de los blancos) el primer hombre también fue hecho de barro? En realidad, Bari formó al hombre de esta materia. Y ¿no es que tanto la Biblia como la tradición uni hacen referencia a un "diluvio"? Cierto es que los conocimientos/fuerza de los blancos están altamente distorsionados, pero a muchos les parece innegable una cierta similitud con la "verdad histórica" de los Uni, la cual al parecer está 'dada' en sus propios conocimientos.

Ahora bien, la tercera de las grandes épocas históricas (y mitológicas) uni es nuestra época: la época actual. En ella, mitos e historia, la organización sociopolítica 'mítica' y la organización sociopolítica 'real' y actual del grupo son finalmente idénticas. Los actores descritos en las historias pertenecientes a ésta época son los Uni, tal como los conocemos histórica y etnográficamente, conmovidos por las mismas obsesiones que todavía determinan su vida diaria: comida y mujeres. Son por lo tanto relatos sobre sexo, guerras, envidias y venganzas, muchos de los cuales nos han permitido reconstruir la dinámica de la vida social uni antes de su "pacificación", la cual constituyó el tema principal de la sección anterior.

Finalmente, también pertenecen a esta época los relatos de los mismos actores o sus hijos sobre los eventos que condujeron a la "pacificación del hombre malo" en los años treinta de este siglo, e incluso la historia de los propios Uni desde entonces hasta la actualidad. Este último tipo de relatos nos permite la reconstrucción de la historia 'subjetiva' uni, la historia tal como ellos la han experimentado, la cual no es necesariamente la misma historia reconstruible por un investigador externo y 'objetivo'. Sin embargo, ya se trate de relatos estrictamente 'históricos' o de relatos más bien 'míticos', todos los pertenecientes a esta última época histórica uni se ocupan en realidad del mismo tema: las contradicciones sociales y políticas internas de la sociedad uni, esta dinámica acéfala que tanto marca -y siempre ha marcado- su vida cotidiana. Es éste el 'motor' de todos los acontecimientos descritos y la 'lógica' detrás las experiencias históricas acumuladas por los Uni.

Y en esta 'lógica' no ha habido cambio alguno durante las últimas décadas de la historia uni, por cuanto aunque los cambios experimentados han sido enormes, aunque ya no andan sin ropa, ni viven más en casas comunales, aunque prefieren ahora escuchar tocadiscos en vez de sus antiguas flautas monotónicas, su modo específico de imaginarse y experimentar su mundo no ha cambiado mucho: son todavía, como lo eran sus abuelos, los únicos "verdaderos hombres" en este mundo.

NOTAS

- 1 Para un resumen del debate y de la posición de los principales participantes en éste véase Hames y Vickers 1983 (especialmente la "Introducción" por los mismos compiladores); asimismo Frank MS.
- 2 Véase entre otros: Chagnon y Hames 1979; Gross 1982; Harris 1979a y 1984; Lizot 1978; Ross 1978.
- 3 Principalmente: Tessmann 1930: 124-156; Trujillo Ferrari 1960; Wistrand (-Robinson) 1968, 1970, 1973a; y la sección sobre los Cashibo en J. H. Steward 1948: 535-656.
- 4 Febrero de 1980 a abril de 1981; julio a setiembre de 1981; junio a agosto de 1982; junio a agosto de 1983; julio a septiembre de 1983; julio a septiembre de 1985; y julio a septiembre de 1987. Algunos de estos viajes a, y estadias en el campo fueron financiados por becas de: DFG (1985), FU-Berlin (1987) y CAAAP, Lima. Agradezco a todas estas instituciones por su ayuda. Gracias también a Monika Kaminski-Leifert por su gran apoyo material y espiritual.
- 5 De *cashi* = murciélago vampiro; *-bo* = sufijo pluralizador para seres humanos (gente). El sufijo pluralizador "-s", que los de habla castellana y/o inglesa suelen añadir a la palabra ya pluralizada *Cashibo*, resulta así redundante.
- 6 Recientemente algunos Uni bien aculturados comienzan a utilizar el término Uni en el sentido de su traducción castellana más apropiada: hombres o gente, llamando por ejemplo a los Shipibo: *anu-xëna-unibu* ("majás-gusano-gente"; véase Estrella, s/f: 2). Este uso de la palabra como término genérico para la especie Homo, que permite referirse a grupos humanos fuera del propio grupo del portavoz uni, era desconocido entre los antiguos Uni. Ellos siempre distinguieron entre sí mismos y sus propios grupos locales, y otros jamás clasificados como Uni. Pareciera entonces que la mejor traducción del término Uni no es simplemente hombres o gente, sino más bien "verdaderos" hombres.
- 7 En 1984 y 1985 tuvieron lugar dos reuniones de delegados de las siete comunidades nativas uni; ambas terminaron en un desacuerdo fundamental sobre la cuestión de su 'nombre tribal'. Cabe mencionar en este contexto la inentendible oposición que muestra tanto el personal del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), como el de la "Misión Suiza" ante el etnónimo Uni, aunque el responsable de la labor misionera entre los Uni perteneciente a esta última institución -el señor G. Ritter- señalaba en un pequeño pero valioso ensayo que el único acuerdo que verdaderamente existe entre todos los miembros del grupo en cuanto a su nombre tribal es que el apodo Cashibo es inaceptable (véase Ritter 1984: 9 y sgtes.).
- 8 Con relación a materiales sobre la familia lingüística pano véase D'Ans 1970; 1973; Loos (comp.) 1973, 1973a; y Shell 1965. Sobre la lengua uni véase Shell 1950, 1953, 1957, 1973, 1975; Wistrand (Robinson) 1968a, 1971; y el Capítulo V (*A Grammatical Sketch of Cashibo*) en Wistrand (-Robinson) 1969. Un vocabulario

"Cashibo-Cacataibo", editado en 1959, ha sido recientemente re-editado: véase Shell (comp.) 1987

- 9 El sistema de escritura de las palabras uni utilizado en este trabajo es igual al utilizado en libros de enseñanza en cashibo/cacataibo en las escuelas bilingües del grupo con una excepción: los lingüistas me dicen que existe en la lengua uni una "oclusiva glotal" como morfema. Este raro sonido está escrito en el alfabeto uni como apóstrofe. Durante toda mi estadía en el campo me fue imposible escuchar la diferencia entre una palabra con y sin esta oclusiva glotal. En este trabajo escribo todas las palabras uni sin apóstrofe. Los Uni no tienen dificultad al leer textos escritos en su lengua en los que falta este sonido. El sonido *ɛ* es pronunciado como el de la *ö* alemana, en "Böcke". Todos los otros sonidos son parecidos a sus equivalentes en castellano.
- 10 Una carta del Misionero Josef Miguel de Salcedo a "M.R.N.P. Comisario General", escrita el 19 de Julio de 1765 contiene, a mi parecer, la más temprana mención de "Casivos" (véase V. Maúrtua (comp.), 1906: Vol. 12, 316).
- 11 Véase Fray Valentín Arrieta: Informe y Descripción [1782], en Izaguirre (comp.), 1922-1929: Tomo V, 127 y sgtes. como referencia temprana, y O. Ordinaire 1988: 111 y sgtes. o von Hassel 1905, como referencias relativamente tardías.
- 12 He publicado una "Bibliografía Anotada" sobre las fuentes más interesantes relativas a la historia uni. Lo siguiente se basa principalmente en estas fuentes (véase Frank 1987a).
- 13 Véase la descripción de los "Usos y Costumbres" que en 1792 nos proporciona el Padre Juan Dueñas, en Izaguirre (comp.), 1922-1929: Tomo 8, 244-250.
- 14 Véase el "Diario" del pionero de esta expedición, Fray Narciso Girbal y Barceló, en *Ibid.*: 103 y sgtes.
- 15 Véase Leceta: "Breve Noticia", en Izaguirre 1922-29: Tomo 9, 33.
- 16 Todavía en 1837 el Padre Leceta (con varios años de experiencia en el Ucayali) los llama "casi dueños" del Ucayali (véase Izaguirre 1922-29: Tomo 9, 37).
- 17 En su primer encuentro con los Conibo en el bajo Ucayali el padre Girbal vió "esclavos Barbudos" (Mayoruna), "Amaguaca" (Amahuaca) y "Chipeo" (Shipibo) entre los Conibo (véase su "Diario", en Izaguirre 1922-19: Tomo 8, 130-131).
- 18 Véase por ejemplo la "Relación" del Padre Manuel Gil sobre su viaje en 1766 por el Pachitea, o la "Relación" del Padre San José de 1767 (en Izaguirre 1922-1929: T 2, 325-331 y 341-349).
- 19 Véase el capítulo sobre los Cashibo en Frank 1987: 32-78 para una discusión de la verosimilitud del canibalismo como práctica cultural en este grupo nativo. Una síntesis de este trabajo se encuentra en Frank 1980.
- 20 Son pocos los libros antropológicos sobre el canibalismo en los que no esté presente una referencia a los 'Cashibo' (véase, por ejemplo, Andrée 1887, o el "clásico" con respecto al tema: Volhard 1939).

- 21 Véase los viajes de los Padres Plaza y Cimini al Pachitea y Mairo (en Izaguirre 1922-29: T. 9, 95-122).
- 22 Entre otros P. Beltrán (véase su "Diario de Viaje", en Izaguirre 1922-1929: T. 9); F. de Castelnau 1850-51: T. 4, Parte I; P. Marcoy 1875; y Smyth y Lowe 1836.
- 23 Varias fuentes nos hablan acerca de la amenaza que representaban para los Uni los esclavizadores mestizos y blancos (véase von Hassel 1905; Hübner 1893: 62 y sgtes.; Ordinaire 1988: 116 y sgtes., entre otros).
- 24 En septiembre de 1937 una expedición técnica pasó por primera vez este boquerón y demostró que éste era el único paso viable a la selva central (*La Crónica*, Lima, 9 de Septiembre de 1987: 14)
- 25 Véase Gray (1953) para una biografía muy distorsionadora de este "gran civilizador" de los Uni. Por lo menos mis informantes de Santa Marta preferían llamarlo mas bien "gran matador de su gente".
- 26 Casi todos mis conocimientos sobre Puerto Inca, el Ingeniero Benturín y la famosa trocha a Huánuco se basan en informaciones recogidas entre mis informantes del área (tanto de Santa Marta como de Puerto Inca). La única verificación testimonial de la historicidad del Ingeniero Benturín y su entrada al alto Zúngarayacu se encuentra en un libro escrito por Figueroa (1934: 65).
- 27 Existe un documento -relativamente oscuro- que se refiere a estos acontecimientos: en la biblioteca del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), en Lima, encontré la copia a máquina de un "Vocabulario de los Conibos-cashivos-shipibos y settebos". Se identifica como autor a un tal B. Gregorio y Alonso, y el manuscrito está fechado: Iquitos 12 de Octubre de 1940. Este Gregorio y Alonso se caracteriza a sí mismo como ex-comunero de Puerto Leguía/Puerto Inca entre los años 1927 y 1930. Insiste en haber experimentado personalmente la inesperada aparición de "cashivos" a orillas del Pachitea, frente a Puerto Inca.
- 28 La existencia de Yamato Tawa puede también ser verificada (junto a las informaciones prestadas por mis informantes) en un único documento histórico: Alayza y Paz Soldán 1960: 213.
- 29 Dispongo desgraciadamente de poca información acerca de los Uni del Aguaytía y de los dos ríos San Alejandro para el periodo entre 1930 y 1960 (véase Girard 1958: 269-282; Gray 1953; Miró-Quesada 1939; Santa María 1979; Tessmann 1930: 124-156, y especialmente Trujillo-Ferrari 1960).
- 30 Se dice que en las comunidades uni del medio Aguaytía se practica todavía una alfarería al estilo de la shipibo. Cabe señalar, que algunos Uni de estas comunidades están casados con mujeres shipibo.
- 31 En un trabajo como éste el análisis de la vida económica del grupo es necesariamente deficiente, ya que solamente se puede tomar en cuenta los rasgos más significativos. Sin embargo, la economía y ecología de un grupo como los Uni constituye casi toda su vida. Para un análisis mucho más detallado de esta

- ecología y economía en el caso específico de la comunidad nativa de Santa Marta, véase Frank 1983 y 1989; también Trujillo-Ferrari 1960.
- 32 La construcción de casas y canoas, la fabricación de armas (arcos y flechas) y la de los diversos tipos de canastas también mantienen su autonomía respecto del mercado regional. La falta de espacio no me permite una cobertura más apropiada de la cultura material de los Uni.
 - 33 De ahí también lo paradójico de que hombres (mestizos o blancos) que, aunque obviamente no dominan el amplio conjunto de conocimientos/fuerzas de los "verdaderos hombres", posean sin embargo productos que deben ser resultado de conocimientos/fuerzas que ni los "verdaderos hombres" dominan. Ya sabemos, que por ello estos productos no pueden ser verdaderamente de ellos, sino de un "Inca", que tiene la facultad de crear estas cosas como expresión del conocimiento/fuerza que lo caracteriza.
 - 34 En la región uni los volúmenes de precipitación anual promedio son de 3,000 a 5,000 mm., e incluso en el verano casi nunca hay una semana entera sin lluvia (véase Drewes y Drewes 1966).
 - 35 Para una lista casi exhaustiva de la flora tanto cultivada como silvestre, con sus respectivas identificaciones en las lenguas Cashibo/Cacataibo, castellano y latín, véase Wistrand(-Robinson) 1984: Part II.
 - 36 Sin embargo, Trujillo-Ferrari (1960: 271) afirma que los antiguos Uni consumían masato.
 - 37 Véase por ejemplo Wistrand(-Robinson) 1973a: 129. Sin embargo, la propia autora contradice esta información en otro artículo del mismo año (1973: 85-6) en el que sostiene más bien que, en comparación a la practicada en los años 60, los antiguos Uni tenían una horticultura altamente desarrollada.
 - 38 Al lado de las declaraciones unánimes de mis informantes más ancianos, me parece que también un texto de Antonio Mayo (Shambu-Yacu) publicado por Wistrand(-Robinson) (1973: 85) confirma indirectamente esta información al no mencionar la quema de la chacra en su descripción del proceso de la horticultura entre los antiguos Uni.
 - 39 Un ensayo fotográfico de este proceso lo ofrece Wistrand(-Robinson) 1984: Part II, 63.
 - 40 Una lista extensa de los peces que se encuentran en los ríos de esta zona (incluyendo su identificación científica) se encuentra en Wistrand(-Robinson) 1984: Part II.
 - 41 En el alto Zúngaruyacu se obtuvo una vez casi 400 kgs. de pescado en sólo unos tres kilómetros del curso del río.
 - 42 Con referencia a las nasas Trujillo-Ferrari (1960: 247-8) afirma que: "...los antiguos Kashibo, llegaron a conocer algunos tipos de 'trampas de pesca' como el kaki [probablemente: *cacë*, E.F.], que consistía en un cesto arredondado ... otro imple-

mento de pesca utilizado ... fue la nasa que consistía en un cesto en forma cónica ... y que eran colocadas ... con la abertura contra la corriente...".

- 43 En la época en que Trujillo-Ferrari estuvo entre los Uni (algunas semanas en 1946 y 1952) el proceso de 'individualización' de la caza Uni se encontraba en pleno desarrollo: "Las 'batidas' o cacerías comunales, entre los Kashibo están extinguiéndose.." (1955: 65).
- 44 Para una extensa lista de los animales silvestres que se encuentran en la región de los Uni, véase Wistrand(-Robinson) 1984: Part I.
- 45 Lo que señala Ross (1978) sobre los límites de la caza en la amazonía en general resulta particularmente válido en la sub-área ocupada por los Uni.
- 46 Por supuesto junto con pieles de tigrillo, otorongo y otros felinos; aunque ilegal, la venta de estas pieles es bastante común.
- 47 Se lavaba -con suerte- 1 gramo de oro por día en 10 horas de trabajo. Por entonces ello equivalía a unos 5,000 Soles; en 1980 con esta suma aún se podía comprar un hacha.
- 48 *Swietenia macrophylla*, vendida como "Mahogani". En 1980/81 esta especie era todavía casi la única que tenía precio (es decir, demanda) en el alto Zúngaruyacu. Véase Tovar (1966: 57), para una descripción de una de las muchas variedades de esta especie existentes en el oriente peruano.
- 49 Véase Tovar (1966: 180); más correctamente su nombre es "sangre de drago", pero en la amazonía peruana se lo conoce como "sangre de grado".
- 50 Esto se debe a la mencionada exclusión forzada de una gran variedad de presas de caza producto del cambio del arco y las flechas por la escopeta y los cartuchos como armas de caza (véase Frank 1989).
- 51 Parece que este ya no era el caso en Puerto Azul, donde la venta de plátanos en la carretera permitió una prosperidad relativa; ello se manifiesta, por ejemplo, en la existencia de dos tiendas en el pueblo, manejadas por colonos mestizos. Ciertamente que ni siquiera esta relativa prosperidad alcanzaba para permitir a los moradores uni de Puerto Azul la satisfacción de todos sus deseos en cuanto a las "cosas lindas". De otro lado, la economía de la comunidad de Puerto Nuevo, ubicada en el alto San Alejandro (el que desemboca en el Zúngaruyacu), me pareció aún más deficitaria que la de Santa Marta, careciendo esta comunidad incluso de la posibilidad del trueque de sangre de grado.
- 52 Debo en mucho a los trabajos pioneros de W. Kracke (1978) y P. Rivière (1984) mi particular modo de ver la organización social uni; adicionalmente me resultó sumamente importante la lectura de M. Rosaldo (1986).
- 53 Tal vez el más llamativo de los rasgos habituales de los Uni es el de no criticar (o alabar) a otros miembros de su propio grupo en presencia de ellos. Otro rasgo -exasperante para los antropólogos- es el de nunca pedir a nadie una cosa directamente, sino siempre primero averiguar su existencia / presencia, aunque

ésta estuviera claramente a la vista. Además, me sorprendió mucho la 'incapacidad' uni de mirar fijamente a un opositor.

- 54 Hablar acerca de otros asentamientos uni y de la gente que los habita en términos comparativos no presentaba dificultad alguna, con la única salvedad de que muy probablemente, según los narradores, todos sus vecinos siempre resultaban siendo "ignorantes" en casi todo.
- 55 Aunque la literatura etnográfica sobre este grupo es escasa, existe una gran confusión en las informaciones sobre su organización social. Tessmann (1930: 127) y Trujillo Ferrari (1960: 219 y sgtes.) identifican entre los Uni "subtribus" que son simples grupos regionales (identificados desde una perspectiva fuera del mismo grupo) e incluso "clanes" (simples nombres de pueblos). En 1968, Wistrand(-Robinson) identificaba incluso "mitades" uni. Si Tessmann, en contraste con Trujillo Ferrari, niega -correctamente- que tenían 'jefes' es solamente porque tenía un concepto muy "africano" de lo que debían ser las tribus y los jefes, frente al cual los *uni-cushi* jamás podían aparecer como tales.
- 56 Véase Wistrand(-Robinson) (1968: 615) quien menciona este rito brevemente; además mi ensayo "Mëcëcë" para una cobertura más detallada del tema (Frank 1982).
- 57 Para los Uni, esta idea se ve confirmada por los "hábitos monstruosos" y el "comportamiento absolutamente inaceptable" que todos sus "ignorantes" vecinos parecen presentar. Así, por ejemplo, mis informantes de Santa Marta consideraban a sus "hermanos" del Aguaytía "bastante diferentes" de ellos por la "falta" de algunos conocimientos relacionados con el tratamiento "correcto" de los huéspedes. Más "fallas" todavía encontraban entre los Cacataibo de los dos ríos San Alejandro, quienes ni siquiera sabían hablar "correctamente". En esta escala de "ignorancia" los Conibo/Shipibo ocupan un lugar inferior a los anteriores, mientras que los blanco-mestizos representan el extremo de la ignorancia.
- 58 Los *rara* ("antepasados"), los *tainqui* ("los primeros") o los *rëbuncë* ("adelantados", "los de arriba").
- 59 Sin embargo, los *rara* aún incrementaron estos conocimientos al transferir fielmente a sus descendientes la memoria de todo aquello que experimentaron en sus tiempos míticos. Es por ello que los mitos que cuentan las experiencias de los *rara* constituyen actualmente el cuerpo principal de los conocimientos uni.
- 60 El desprecio con que los Uni miraban desde sus pequeñas unidades locales a sus vecinos se expresaba también en su modo de llamar a los otros pueblos. Las famosas "subtribus" uni de Tessmann (1930: 127) y de Trujillo-Ferrari (1960: 219 y sgtes.) así lo demuestran. Mis informantes de Santa Marta se mostraron en pleno acuerdo con estos autores en llamar, por ejemplo, a los del medio Aguaytía *Canabaë-uni* o "gente-huacamayo", aunque la mayoría prefería llamarlos *Ati-no* ("gente-para-matar"), y en llamar a los del curso alto de este río *Ru-bu* ("gente del mono aullador"), ya que les parecía que "ambos vivían como animales". Pero simultáneamente rechazaban de plano el nombre que les correspondía según

estos autores (vigente entre los del Aguaytía) de *Isuno-bu* o "gente del mono-araña". En realidad, nunca existieron entre los Uni unidades con auto-denominación propia a no ser por el nombre de su *uni-cushi* específico ("gente de tal y tal") o de algún rasgo en la naturaleza del lugar donde se encontraban asentados.

- 61 Esta posibilidad ha ido cambiando hasta que actualmente sólo se da 'en teoría'; ello se debe a la influencia de un estado nacional que -aún cuando todavía muy débil-amenaza a los Uni con severos castigos por cualquier uso de sus armas en contra de 'ciudadanos', incluso miembros de su propio pueblo indígena. No obstante, como veremos, las armas de fuego no son las únicas con las que suelen matarse mutuamente.
- 62 Existe la idea de que ciertas almas (*yunshin*) maliciosas, regresan a sus poblados para "invitar" a las almas de familiares todavía vivos, para que las acompañen al lugar de los muertos.
- 63 Actualmente resulta imposible calcular el total de vidas perdidas en los enfrentamientos armados entre los Uni que se dieron durante las últimas generaciones, antes de su 'pacificación'. Sin embargo, al escuchar a los pocos sobrevivientes de estas épocas, se desprende que estos enfrentamientos eran muy frecuentes, ya que no existe ni uno que no recuerde con horror las precipitadas fugas de sus casas comunales en las primeras horas de la mañana, durante las cuales sus propias madres casi los asfixaban, tapando sus narices y bocas con sus manos para prevenir que en su pánico delataran su presencia al enemigo con gritos y sollozos.

64	<i>Xuta</i>	= abuelo	= PaPa; PaMa; HnoPaPa; HnoPaMa
	<i>Chichi</i>	= abuela	= MaMa; MaPa; HnaMaMa; HnaMaPa
	<i>Papa</i>	= padre	= Pa; HnoPa
	<i>Tita</i>	= madre	= Ma; HnaMa
	<i>Cucu</i>	= tío	= HnoMa; EoHnaPa; PaEa
	<i>Nachi</i>	= tía	= HnaPa; MaEa; EaHnoMa
	<i>Xucën</i>	= hermana	= Hno; HjoHnoPa; HjoHnaMa
	<i>Chirabacë</i>	= hermano	= Hna; HjaHnoPa; HjaHnaMa
	<i>Chai</i>	= primo	= HjoHnaPa; HjoHnoMa; EoHna; HnoEa
	<i>Aini</i>	= prima	= HjaHnaPa; HjaHnoMa; Ea; EaHno
	<i>Bëchicë</i>	= hijo/a	= Hjo(a); Hjo(a)Hno; Hjo(a)HnaEa
	<i>Piaca</i>	= sobrino/a y yerno/nuera	= Hjo(a)Hna; EoHja; EaHjo; HjoHjoHnaPa; HjoHjoHnoMa; HjaHjoHnaPa, etc.
	<i>Baba</i>	= nieto/a	= Hjo(a)Hjo; HjoHja; HjaHja, etc.

Ambos sexos pueden llamar *xuta* a su HjoHjo o HjoHja. El hermano mayor es llamado *buchii* por ambos sexos. El/la hermano/a menor puede ser llamado/a *ënchi* o *unchi*. Ambos padres diferencian entre sus hijos según sexo: *ini* (mujer) y *bucë* (varón).

65	<i>Bënta</i>	= abuelo	= PaPa; PaMa; HnoPaPa; HnoPaMa
	<i>Chichi</i>	= abuela	= MaMa; MaPa; HnaMaMa; HnaMaPa
	<i>Papa</i>	= padre	= Pa; HnoPa
	<i>Tita</i>	= madre	= Ma; HnaMa
	<i>Cucu</i>	= tío	= HnoMa; EoHnaPa; PaEo
	<i>Ye-xuta</i>	= tía	= HmaP; MaEo; EoHnoMa
	<i>Xucën</i>	= hermana	= Hna; HjaHnoPa; HjaHnaMa
	<i>Rarëbacë</i>	= hermano	= Hno; HjoHnoPa; HjoHnaMa
	<i>Bëñë</i>	= primo	= HjaHnaPa; HjoHnoMa; EoHna;
		HnoEa; Ea	
	<i>Tsabë</i>	= prima	= HjaHnaPa; HjaHnoMa; EaHno
	<i>Tua</i>	= hijo/a	= Hjo(a); Hjo(a)Hna
	<i>Ye-/Papa-xuta</i>	= sobrino/a	
		y yerno/nuera	= Hja(a)Hno; EoHja; EaHjo;
	<i>Eaba</i>	= nieto/a	= Hjo(a)Hjo; HjoHja; HjaHja, etc.

Lo interesante en el sistema de terminología de *Ego* femenino es la identificación de la "hermana del padre" con la "hija del hermano". ¿Constituye esto un indicio de la práctica de la matrilocalidad en tiempos antiguos?

- 66 Parece que los dos grupos formaran entonces lo que los Uni identificaban como *nucën aïntsi* o *nucën chaiti*, los cuales contrariamente a la interpretación de Wistrand(-Robinson) (1970: 24) considero que son términos estrictamente sinónimos para identificar a un grupo egocentrado de parientes cercanos (por contraste con los meramente clasificatorios), el cual incluiría tanto a agnados como a afines. Lo opuesto de estos dos términos me parece ser el término *caibu* (de *caiti*, "aumentar en número"), el cual actualmente es traducido como "paisanos", de alguna manera sinónimo del término *uni*. Lo interesante es que tanto *aïntsi* como *chaiti* derivan de términos para afines cercanos: *chai*, "cuñado" y *aïni*, "esposa".
- 67 "La parte más importante de su código moral es la relación con la conducta del individuo ante los miembros de su linaje. Los cantos y 'palabras de consejo' *cashibo* (*ësëti-bana*) incluyen mucho material sobre cómo tratar a los miembros de la familia nuclear y extensa y a los parientes afines..." [Wistrand(-Robinson) 1973a: 135]. Estos "consejos" son fórmulas estandarizadas, enseñadas por ambos padres a sus hijos. Se refieren a normas de comportamiento entre hermanos; los hijos y sus padres; el esposo y la esposa; el yerno y sus suegros, etc.; pero también pueden explicar reglas de seguridad personal y la etiqueta de encuentros con no-familiares [Wistrand(-Robinson) 1970: 26].

- 68 La práctica uni era prometer a un hombre maduro como esposa a una hija menor de seis años. Desde dicho momento, los novios debían esperar hasta que sus prometidas (*catacê-xanu*, "mujer-contratada") llegaran a la pubertad. Para entonces los hombres probablemente tenían una edad avanzada, por lo cual se llevaban a sus "esposas", muchas veces cuando éstas ni siquiera cumplían los diez años.
- 69 La relativa escasez de mujeres se explica por el ideal de poligamia que todos los hombres uni intentaban poner en práctica y que muchos de los hombres más "fuertes" practicaban en exceso (el famoso Bolívar tenía no menos de cinco mujeres). Además se practicaba el infanticidio, al parecer especialmente femenino [Wistrand(-Robinson) (1973: 127); Hess y Frank (1988)].
- 70 No hay el sustantivo "vergüenza" en la lengua uni, pero sí existe el verbo *rabinti* que significa "tener vergüenza".
- 71 En general, entre los Uni la moral sexual es más bien libre. Casi no existen restricciones a los encuentros sexuales entre muchachos y muchachas antes de su casamiento; además existen prácticas homosexuales, abiertamente toleradas, al interior de pandillas de muchachos de diez a quince años. En el pasado existía, además, la posibilidad de que un hombre permitiese a su hermano menor soltero (e incluso a sus amigos) tener relaciones sexuales con su esposa; tampoco faltaban los casos de poliandria, es decir, de casamiento de una mujer con dos hermanos carnales. No obstante, los esposos uni se muestran tremendamente celosos. A mi parecer esto no obedece tanto a los placeres sexuales 'robados', sino a la posibilidad de que la relación entre el adúltero y la adúltera tenga por resultado el rompimiento de una relación matrimonial.
- 72 Personalmente he presenciado solamente tres casos en más de dos años de vivir en Santa Marta. Estos se produjeron entre hermanos clasificatorios y fueron causados por el adulterio de uno de ellos con la mujer del otro.
- 73 La dinámica centrífuga de confrontaciones al interior de las unidades locales uni parece haber regulado y limitado el número total de miembros de estas unidades a un nivel bastante reducido. Aunque resulta muy difícil de confirmar, parece que los más numerosos no llegaron a 200 miembros y que la mayoría tenía menos de 100.
- 74 Cierto es que los Uni no establecieron estos mecanismos conscientemente, pero independientemente de la repuesta a la cuestión histórica sobre cómo estos mecanismos se establecieron en esta sociedad, su 'funcionalidad' me parece indudable.
- 75 En realidad, de lo que pude establecer a partir de los relatos de los Uni más viejos, la gran mayoría de estos *uni-cushi* murieron, tarde o temprano, a manos de paisanos que simplemente ya no podían soportar más lo que consideraban un tratamiento altamente desigual de parte de éstos.
- 76 Algunos investigadores han tomado muy formalmente estas declaraciones uni. De ahí el origen de los "clanes" de Tessmann y Trujillo Ferrari, así como las

- contradicciones en Wistrand(-Robinson) (por ejemplo entre sus trabajos de 1968 y de 1973a) relativas a la residencia post-nupcial uni.
- 77 Véase ILV (s/f). Tanto el concepto de neolocalidad como el de matri/patrilocalidad parecieran poco válidos en una sociedad actualmente altamente endogámica a nivel de sus comunidades. Sin embargo, desde la perspectiva de las 'comunidades', ello es ciertamente una perspectiva errónea. Santa Marta, por ejemplo, se dividió en 1980/81 en 7 (1987 = 6) subunidades fácilmente identificables (desde el centro de la primera hasta el de la última de estas sub-unidades locales había un camino de unas 9 horas a pie) las que, en realidad, mostraban una marcada tendencia tanto a la exogamia como a la matrilocidad.
- 78 Resultaba altamente improbable que se refugiaran en un pueblo relacionado con ellos agnáticamente, ya que probablemente allí vivían solamente hermanos clasificatorios, genealógicamente lejanos. A tales hermanos "lejanos" se les consideraba más bien peligrosos. Los afines eran, en realidad, siempre los familiares más "cercaños" de los antiguos Uni fuera de sus propios grupos locales.
- 79 Casi todos los *uni-cushi* sucumbieron en última instancia debido a su intento de aumentar su poder incrementando el número de sus hijos e hijas a través de múltiples matrimonios polígamos. Muchos de ellos no podían resistir la constante tentación de aumentar el número total de sus esposas quitándose las a los más "flojos" de sus propios coterráneos.
- 80 Así, por ejemplo, cada una decide independientemente acerca de adónde cambiar su núcleo de residencia al interior del territorio de la comunidad y, por lo menos, intenta desarrollar estrategias económicas absolutamente independientes de las de las otras. Durante mi estadía en Santa Marta existía todavía una sexta sub-facción regional, la cual carecía, sin embargo, de la personalidad central que claramente unificaba a las demás.
- 81 Los misioneros del ILV suelen aceptar noticias sobre los *Camano* como evidencia que todavía existen Uni no contactados.
- 82 Por ejemplo, las alas de los pájaros existen porque los conocimientos/fuerza específicos de estos seres les permiten volar; en otras palabras, estos conocimientos/fuerza específicos y característicos de toda una serie de seres (aves) 'se expresa' en sus características fisiológicas.
- 83 No existe hasta ahora ningún trabajo especializado sobre las canciones uni y el importantísimo papel que juegan en su vida y cultura; desgraciadamente yo no me siento competente para elaborarlo. Recomiendo esta investigación como temática de futuros estudios. Creo que se trata de una de las llaves principales para el entendimiento de la vida y cultura de este grupo. Algunos pasos iniciales en la dirección señalada han sido dados por Wistrand(-Robinson) (1969a).
- 84 El siguiente es un ejemplo de una canción curativa uni; se trata del fragmento de una canción cantada en ocasión de curar un pie inflamado y desfigurado por varios 'chupos':

"*Ain paru ucẽmano / usairi xon-champu / mẽcẽnsa ruabu;*
Su río al-otro-lado / este rojo-grillo / patos lindos;

canan-champu / mẽcẽnsa ruabu;
amarillo-grillo / patos lindos;

min taẽ uba / yaru-yaru-quicẽ ruabu;
tus pies sean / pintados lindos;

min mẽcẽn uba / chari-bacẽ xõtacẽ;
tus pies sean / cría-de-maracanã su-pico;

a ixun ca / min taẽ uba / yaru-yaru-quicẽ ruabu;
esto siendo / tus pies sean / pintados lindos;

ain paru ucẽmano / ain paru / ain tsipu usaqui...
su río al-otro-lado / su río / su boca allã...

min taẽ uba / tiriobiantaẽ."
tus pies sean / pies-bien-hechos.

- 85 En realidad, para los Uni "cantar sobre un enfermo" es tanto terminológicamente, como en términos prácticos, igual a la práctica curativa conocida en otras partes de la amazonía como "soplar" (*xuncati*).
- 86 Los Uni jamás cantan una canción de idéntica forma que en otras ocasiones. Siempre se dan variaciones espontáneas de tono e incluso de palabras. Sin embargo, los cantantes creen que sus diferentes versiones de una canción son "siempre absolutamente iguales". El que una canción haya sufrido variaciones, dando lugar a que a los ojos del cantante y su público ésta se "malograra", sólo se demuestra cuando los efectos deseados no hayan sido conseguidos.
- 87 Comer carne de caimán blanco, por ejemplo, afecta negativamente a mujeres y niños, causándoles diarrea. Comer manteca de raya afecta positivamente a las mujeres embarazadas, causándoles un parto "fácil". Comer mono araña durante el embarazo afecta tanto a la madre como su bebé: el bebé tendrá extremidades similares a este mono y, por ello, la madre tendrá un parto difícil.
- 88 Por eso era preciso pintar al bebé inmediatamente después del nacimiento con huito (*nanẽ*) y repintarlo cada día hasta que éste se haya puesto bien gordo.
- 89 Nunca he podido encontrar una explicación del miedo que sienten los hombres uni ante los poderes "debilitantes" de las mujeres. Ellos son simplemente considerados como "dados" y fuera de toda duda. Las mujeres tienen sus propios conocimientos/fuerza y al igual que los hombres participan de los mitos, consejos, tabúes, etc. Además, también existen mujeres "fuertes". No obstante, según los Uni, está en la misma naturaleza de las mujeres el debilitar a los hombres a través del mero contacto físico y especialmente a través de los contactos sexuales.

- 90 Muy similares a los que usan los chinos; para una ilustración véase Wistrand (-Robinson) (1970: Fig. 6).
- 91 Para los Uni, el cuerpo de una persona es un mero "recipiente" que vive por la presencia del *b̄iru-yunshin* en él, lo que se demuestra en el hecho de que el hombre "piensa". El lugar de este pensamiento es el corazón humano, y, contrariamente a nosotros, los Uni no diferencian entre pensar y sentir emociones; lo que más les ocupa es la diferencia entre "pensar bien" y "no pensar" (o pensar/sentir mal). De esta manera, sentir emociones anti-sociales, tales como el odio, es "no pensar bien", lo cual equivale a "no saber nada".
- 92 Sobre la concepción uni de las almas y la relación entre alma y hombre, véase el excelente trabajo de Ritter (1984: 20 y sgtes.), donde también se puede encontrar descripciones de los acontecimientos alrededor de dos fallecimientos históricos en el sub-grupo cacataibo.
- 93 *Xonbumpish*, un pájaro del tamaño de un pinzón con un pecho llamativamente rojo y alas negras.
- 94 Entre los Cacataibo se mantiene la costumbre de poner el cadáver del muerto sobre el cuerpo de cada miembro del grupo para "probar su peso" (*ain iē tanquin*); véase Ritter (1984: 35 y sgtes.).
- 95 Una faja tejida de algodón y adornada con pedazos de huesos, dientes y nueces silvestres que los hombres llevan cruzada sobre el pecho en días de fiesta.
- 96 Entre los Cacataibo el fallecido es todavía enterrado bajo su propia casa.
- 97 He publicado una descripción y análisis detallado de esta importantísima fiesta junto con algunas fotos (Frank 1987b).
- 98 No todos los ancianos son automáticamente autoridades en *bana* (mitos) o aptos para fungir como *uni-tucuricu*. Para ello uno debe tener una facción familiar propia dentro de un determinado asentamiento. El viejo sin hijos no participa de los conocimientos que caracterizan a los "verdaderos hombres".
- 99 Todos los hombres uni tienen una bolsa hecha de tela de algodón en la que guardan sus posesiones más preciosas, tales como dinero y cartuchos. El Inca se autocreó en una de estas bolsas colgadas del palo central de una casa comunal uni (véase Frank 1988).

BIBLIOGRAFIA

Ahuanari-Pacaya, A.

- s.f. *Autodiagnóstico y diagnóstico de la comunidad Cacataibo Sinchi Roca y Puerto Nuevo*; CAAAP; (inédito).

Alayza y Paz Soldán, L.

- 1960 *Mi país*; Lima.

Amich, J.

- 1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Editorial Milla Batres.

Andrée, R.

- 1887 *Die anthropophagie*; Leipzig.

Arens, W.

- 1979 *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*; Nueva York: Oxford University Press

Barth, F. (Comp.)

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*; México: Fondo de Cultura Económica.

Benedict, R.

- 1934 *Patterns of culture*; Boston.

Bourdieu, P.

- 1977 *Outline of a theory of practice*; Cambridge.

Castelnau, F. de

- 1850- *Expédition dans les parties centrales de l' Amérique du Sud, de Rio de*
1859 *Janeiro à Lima, et de Lima au Para; exécutée par ordre du gouvernement Français pendant les années 1843 a 1847; Part 1: Histoire du voyage*; París: P. Bertrand; (15 vols.).

Castonguay, L.

- 1987 *Vocabulario regional del oriente peruano*; Iquitos: CETA.

Chagnon, N. y Hames, R.

- 1979 "Protein deficiency and tribal warfare in Amazonia"; en *Science*, Vol. 203.

D'Ans, A.M.

- 1970 *Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano*; Serie Léxicos 1; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
 1973 *Estudio glotocronológico sobre nueve lenguas Pano*; Documento de Trabajo No. 17; Centro de Lingüística Aplicada; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Drewes, W. y Drewes, A.

- 1966 *Clima y fenómenos relacionados de las laderas orientales andinas del Perú Central*; Lima.

Estrella, G.

- s/f "Cacataibo o Cashirio uni"; Cashibo Cocha; (manuscrito).

Figueroa, P.T.

- 1934 *Lima-Cerro-Huánuco-Pucallpa*; Lima.

Forselius, G.

- 1909 "Viaje entre el Huallaga y el Pachitea"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo XIX; Lima.

Frank, E.H.

- 1982 "Mécécë. La función psicológica, social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la amazonía peruana"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 5 (9); Lima: CAAAP.
 1983 "Ein Leben am Rande des Weltmarkts. Ökologie und Ökonomie der Comunidad Nativa de Santa Marta"; en *Bonner Amerikanistische Studien*, BAS 10; Bonn.
 1987 "... y se lo comen. Kritische Studie der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ost-Perus und Brasiliens"; en *Mundus Reihe Ethnologie*, Vol. 1; Bonn.
 1987a "Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y la etnohistoria de los Uni"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 8 (14); Lima: CAAAP.

- 1987b "Das Tapirfest der Uni"; en *Anthropos*, Tomo 82; Friburgo.
- 1988 "Etnicidad. Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil"; ponencia presentada ante el 46 Congreso Internacional de Americanistas; Amsterdam.
- 1988b "Sie fressen Menschen, wie ihr scheußliches Aussehen beweist.."; en H.P. Duerr (comp.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*; Frankfurt.
- 1989 "...si te falta el tiempo para 'Cazar en la Mañana'. Integración en el mercado y rasgos culturales del consumo de víveres en autóctonas sociedades amazónicas"; en *Hombre y Ambiente*, No. 10; Quito: Abya-Yala.
- 1990 "Pacificar al hombre malo o escenas de la historia aculturativa Uni desde la perspectiva de las víctimas"; en *Amazonía Indígena*, Año 10 (16); Lima: COPAL.
- 1990a *Mitos de los Uni*; Colección 500 Años; Quito: Abya-Yala.
- 1993 "Opake Strukturen der Argumentation. Zur Meta-Theorie wissenschaftlicher Analyse in den Humanwissenschaften am Beispiel einer Untersuchungstradition in der Kulturanthropologie"; en *Mundus Reihe Ethnologie*, Vol. 50; Bonn.

Fuentes, A.

- 1988 *Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del alto Amazonas*; Lima: CAAAP.

Girard, R.

- 1958 *Indios selváticos de la amazonía peruana*; México: Libro Mexiana.

Girbal y Barceló, N. y B. Márquez

- 1792 "Noticias interesantes a la religión y al estado"; *Manoa*, abril; en Izaguirre, op. cit.

Gray, G.

- 1953 "Bolívar Odicio, el Cashibo civilizador"; en *Perú Indígena*, Tomo 4 (9); Lima.

Grohs, W.

- 1974 "Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII"; *Bonner Altamerikanistische Studien, BAS 2*; Bonn.

Gross, D.

- 1982 "Proteína y cultura en la amazonía. Una segunda revisión"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 3 (6); Lima: CAAAP.

Hames, R.B. y W.T. Vickers (eds.)

- 1983 *Adaptive responses of native Amazonians*; Series Studies in Anthropology; Nueva York: Academic Press.

Harris, M.

- 1979 *Cultural materialism*; Nueva York.
 1979a "The Yanomamo and the causes of war in band and village societies"; en M.L. Margolis y W.E. Carter (eds.), *Brazil: anthropological perspectives*; Nueva York: Columbia University Press.
 1984 "Animal capture and Yanomamo warfare"; en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40.

Hassel, J.M. von

- 1905 "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú"; en C. Larrabure y Correa (comp.), *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*; Tomo 7; Lima: Imprenta La Opinión Nacional; (18 vols.).

Hess, C. y E.H. Frank

- 1988 "Kultur und die Diversität von Denkinhalten"; en *Anthropos*, Tomo 83; Friburgo.

Hübner, G.

- 1893 "Meine Reise von Lima nach Iquitos"; en *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, Tomo 15.

ILV

- s/f Cashibo kinship system and social relationship; Información de Campo, Ficha IC71; (microfichas).

Izaguirre, B. (comp.)

- 1922-
 1929 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú, 1619-1921*; Lima: Tipografía de la Penitenciaría; (14 vols.).

E. H. Frank

Kracke, W.

1978 *Force and persuasion. Leadership in an Amazonian Society*; Chicago: The University of Chicago Press.

Kroeber, A.L.

1944 *Configurations of culture growth*; Berkeley.

Lehnertz, J.

1974 *Lands of the infidels. The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824*; Tesis Doctoral UMI; Ann Arbor.

Lizot, J.

1978 "Population, resources, and warfare among the Yanomami"; en *Man*, Vol. 12; Londres.

Loos, E. (comp.)

1973 *Estudios Panos I*; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

1973a *Estudios Panos II*; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Marcy, P.

1875 *Travels in South America from the Pacific to the Atlantic Ocean*; Londres: Blackie and Son; (2 vols.).

Maúrtua, V.M.

1906 *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana*; Barcelona; (15 vols.).

Miró-Quesada, A.

1939 "Hacia las Pampas del Sacramento"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo 55 (4); Lima.

Myers, T.P.

1974 "Spanish contacts and social change on the Ucayali river, Peru"; en *Ethnohistory*, Vol. 21 (2).

Ordinaire, O.

1988 *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*; Monumenta Amazónica, [1892] D1; Iquitos: CETA.

Ritter, G.,

- 1984 "Darstellung einiger Elemente der Cashibo/Cacataibo Kultur; Hausarbeit, Freie Hochschule für Mission im Mosbachtal, Bad Liebenzell"; (manuscrito).

Rivière, P.

- 1984 *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*; Cambridge Studies in Social Anthropology; Cambridge: Cambridge University Press.

Roe, G.P.

- 1982 *The cosmic zygote. Cosmology in the Amazon basin*; New Brunswick: Rutgers University Press.

Rosaldo, M.Z.

- 1986 *Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life*; Nueva York: Cambridge University Press.

Ross, E.B.

- 1978 "Food taboos, diet, and hunting strategy"; en *Current Anthropology*, Vol. 19 (1).

Ross, E.B. (comp.)

- 1980 *Beyond the myths of culture*; Nueva York.

Santa María, P. de (OFM)

- 1979 *De Pucallpa a Tingo María*; Lima.

Shell, O.

- 1950 "Cashibo I: Phonemes"; en *International Journal of American Linguistics*; Vol. 16.
- 1953 "Pronombres cashibos"; en *Peru Indígena*, Vol. 4 (10-11) Lima.
- 1957 "Cashibo II. Grammatical analysis of transitive and intransitive verb patterns"; en *International Journal of American Linguistics*, Vol. 23.
- 1965 *Pano reconstruction*; Madison.
- 1973 "Los modos del Cashibo y el análisis del performativo"; en E. Loos (comp.), op. cit.

E. H. Frank

- 1975 "Cashibo modals and the performance analysis"; en *Foundations of Language*, Vol. 13.

Shell, O. (comp.)

- 1987 *Vocabulario Cashibo-Cacataibo*; Serie Lingüística Peruana, No. 23; Yarinacocha: Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano.

Smyth, W. y F. Lowe

- 1836 *Narrative of a journey from Lima to Para*; Londres.

Steward, J. (ed.)

- 1946- *Handbook of South American Indians*; Smithsonian Institution/
1959 *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*; Washington D.C.: United States Government Printing Office; (7 vols.).

Steward, J.H. y A. Métraux

- 1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana"; en J.H. Steward (ed.); op. cit.; Vol. 3.

Tessmann, G.

- 1930 *Die Indianer Nordost-Perus*; Hamburgo: Friederichsen de Gruyter.

Tovar, E.D.

- 1966 *Vocabulario del Oriente peruano*; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Trujillo Ferrari, A.

- 1955 "Desorganización tribal de los Panos del medio Ucayali"; en *Anais do XXXI Congreso Internacional de Americanistas*; São Paulo.
1960 "Análisis del comportamiento económico de los Cashibo frente a los efectos aculturativos"; en *Revista do Museu Paulista*, Tomo 12; São Paulo.

Volhard, E.

- 1939 *Kannibalismus*; Stuttgart.

Wistrand(-Robinson), L.

- 1968 "Desorganización y revitalización de los Cashibos"; en *América Indígena*, Tomo 28 (3); México.
- 1968a *Cashibo relative clause constructions*; Tesis de Maestría; Universidad de Texas; Austin.
- 1969 "Un texto Cashibo: el proceso de cremación"; en *América Indígena*, Tomo 29 (4); México.
- 1969a "Music and song texts of Amazonian tribes"; en *Ethnomusicology*, Vol. XIII.
- 1970 *Folkloric and linguistic analysis of Cashibo narrative prose*; Tesis Doctoral; UMI; Ann Arbor.
- 1971 "Cashibo verb stems, causatives, and preposition consolidation"; en *Fifth Kansas Linguistic Conference Papers*; Lawrence.
- 1973 "Cashibo T-shaped stone axes"; en *Journal of the Steward Anthropological Society*, Vol. 5 (3).
- 1973a "Notas etnográficas sobre los Cashibo"; en *Folklore Americano*, Tomo 23; Lima.
- 1984 *Biota of the Cashibo/Cacataibo of Peru*; Vancouver: Forest.

LOS YAMINAHUA

Graham Townsley

CONTENIDO

	Pág.
Introducción	243
Categorías étnicas y grupos locales	247
Historia de contactos con el mundo no-indígena	256
Comunidades y unidades domésticas	268
Género, producción y procreación	274
Categorías de parentesco y orden social	290
La tradición de mitades	315
Los grupos locales y el orden dual	328
Contacto, cambio y colapso cultural	243
Anexo: Roaishmitabo	254
Bibliografía	256
 Mapas	
Ubicación de los Pano del sudeste	245
Migraciones post-caucho y ubicación actual de los Pano del Purús	255
 Cuadros	
Los Pano del Purús en el Perú	249
Términos de referencia para <i>Ego</i> masculino y femenino	292
Características asociadas a las mitades <i>Roa</i> y <i>Dawa</i>	308
Contrastes explícitos de las características asociadas a las mitades	339
 Diagramas	
Desarrollo de la unidad doméstica de Samo (X) y Abodi (Y)	272
Términos yaminahua de referencia	294
Términos vocativos de parentesco	296
Ejemplo de transmisión de nombre	299
	241

G. Townsley

Lógica estructural en la atribución de nombres	301
El asentamiento organizado en mitades	316
Maloca yaminahua	317

Fotos

Hombre yaminahua examinando una flecha	375
Mujeres yaminahua pertenecientes a una unidad doméstica extensa departiendo	281
Hombre yaminahua pescando	310
Hombre yaminahua observando el cuaderno escolar de su hijo	345

INTRODUCCION

La parte principal de mi trabajo de campo fue llevada a cabo entre los años de 1980 y 1983, lapso durante el cual permanecí aproximadamente 24 meses en el campo. Durante mi estadía entre los Yaminahua, residí mayormente en dos comunidades: Paititi en el río Huacapishtea -un afluente del alto Yurúa- y Huayhuashi -una pequeña comunidad cercana a la misión de Sepahua, en el río Urubamba. Adicionalmente, visité las comunidades yaminahua del río Purús.

Al visitar por primera vez a los Yaminahua me proponía investigar dos grandes temas: en primer lugar, su tradición shamánica y la visión del mundo que ésta implicaba; y en segundo lugar, el cambio cultural y social, es decir, las formas que iba adoptando el mundo yaminahua al entrar en contacto con gente no-indígena y con el Estado peruano. Por ese entonces me parecía que éstos eran los dos temas que por su importancia debían ser abordados por la etnografía amazónica. Si bien aún considero que esto es correcto, bajo la cuidadosa guía de los Yaminahua aprendí también a considerar que dichos temas sólo adquieren su verdadero significado en el transfondo menos dramático de la vida cotidiana y de las preocupaciones mundanas en torno a la alimentación, el sexo, la amistad y la familia, las cuales constituyen las arenas realmente significativas de la vida yaminahua, tal como lo son para la mayoría de nosotros. Como resultado de ello, gran parte de mi trabajo estuvo dedicado al estudio del parentesco y de la organización social.

Los Yaminahua son un pueblo indígena de lengua pano, que habita en la selva amazónica del sudeste del Perú y en las zonas contiguas del Brasil (ver Mapa 1). Al disponerme a partir para realizar mi trabajo de campo, era

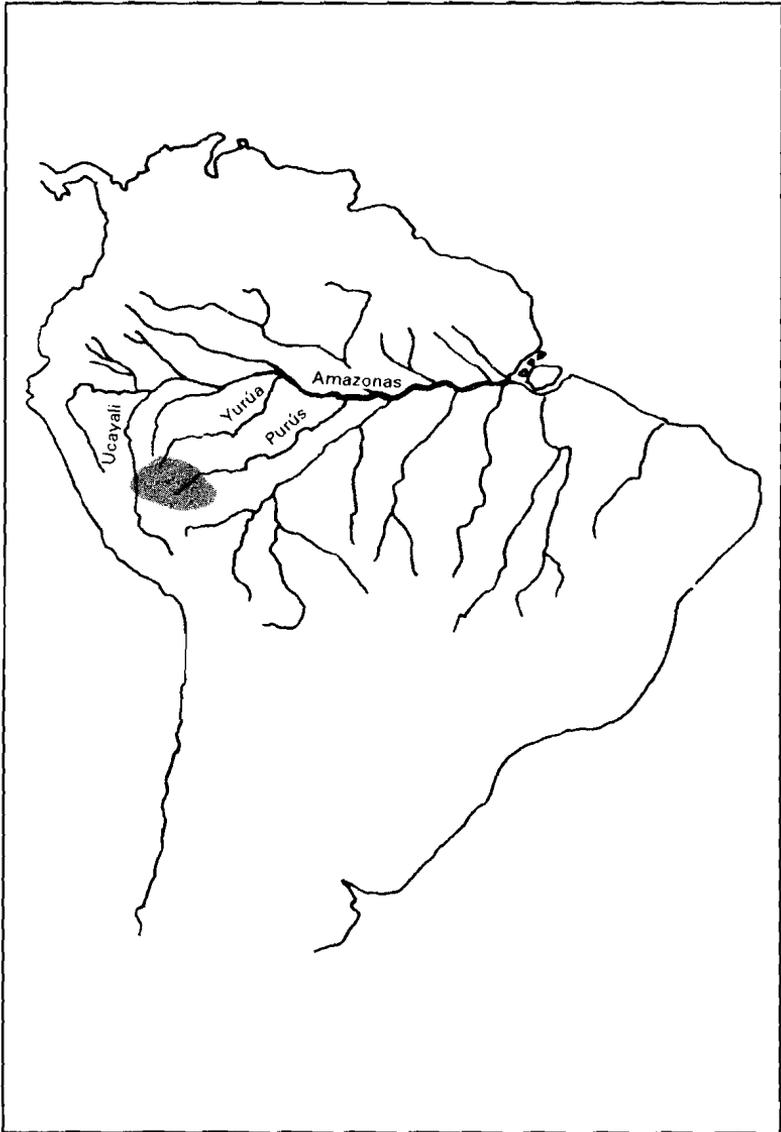
muy poco lo que se conocía acerca de ellos, más allá de que constituían uno de los pequeños grupos pano que vivían en zonas remotas alrededor de las cabeceras de los ríos Purús y Yurúa. Existía información etnográfica confiable sobre los Amahuaca, los Sharanahua y los Cashinahua (ver más adelante), pero sólo se contaba con algunas referencias dispersas acerca de los otros numerosos grupos *nahua* de la zona, registradas en los relatos que dejaron misioneros y viajeros. Este hecho refleja con precisión la naturaleza fragmentaria del registro etnográfico de la familia lingüística pano en su conjunto.

A pesar de que los pueblos pano centrales del río Ucayali -los Conibo y Shipibo, por ejemplo- fueron conocidos por misioneros y viajeros desde las primeras expediciones españolas a la selva peruana, el conocimiento etnográfico acerca de ellos era en ese momento muy pobre. No obstante la existencia de algunos informes esporádicos y estudios breves, no existía una etnografía comprehensiva acerca de ninguno de estos pueblos. Paradójicamente, el conjunto de estos pequeños grupos pano del interior, que al igual que los Yaminahua habitan en las zonas más remotas del sudeste, habían recibido más atención de parte de los etnógrafos. De hecho, los Amahuaca (Carneiro 1964; 1969; Dole 1969, 1973, 1978), los Sharanahua (Siskind 1973) y los Cashinahua (Kensinger 1977, 1984; McCallum 1989) han sido objeto de numerosos estudios, los cuales constituyen los primeros pasos para la reconstrucción del cuadro etnográfico del área pano del sudeste. En este contexto, los Yaminahua parecían constituir un vacío importante dentro de este cuadro de conocimiento etnográfico.

En el presente trabajo espero poder ofrecer un retrato más comprehensivo de los pano del sudeste, al relacionar mis observaciones sobre los Yaminahua con aquellas sobre los grupos que los rodean. Es importante tener presente que los Yaminahua o cualquiera de los grupos *nahua* de la zona, deben ser considerados fragmentos de un complejo social y cultural mucho más amplio, conformado por una serie de grupos locales. La primera parte de este trabajo elabora el marco en favor de este argumento al establecer las bases de una clasificación étnica de la zona como un todo, con énfasis en los procesos históricos que dieron lugar a la actual distribución de los pano del sudeste.

Las siguientes secciones tratan diferentes aspectos acerca del universo social y cultural yaminahua desde una perspectiva diacrónica. De esta manera espero dejar establecido que es imposible comprender a la sociedad yaminahua si dejamos de lado la larga historia de contacto y colonización a

Mapa 1
Ubicación de los pano del sudeste



la que, como todos los pueblos amazónicos, han estado sometidos. Esta historia ha transformado radicalmente el mundo de los Yaminahua.

De todas las transformaciones forjadas por el contacto y la aculturación, tal vez las más difíciles de entender sean las culturales, tales como el colapso de los sistemas ceremoniales que engloban o condensan la concepción que tiene una sociedad de sí misma y del lugar que ocupa en el mundo. El estudio de tales transformaciones nos permite conocer el significado que tienen para la gente los sucesos sociales e históricos por ellos experimentados y que los antropólogos registramos. En el presente trabajo he tomado como ejemplo de estos cambios culturales, el decaimiento del sistema tradicional yaminahua de mitades, el cual sintetiza los trastornos sociales experimentados por los Yaminahua durante los últimos cien años de su historia y constituye un hito para entender su significado, razón por la cual le he dedicado gran atención.

Como muchos de sus vecinos, los Yaminahua tienen una compleja cosmología dualista, la cual clasifica tanto a la sociedad como a la naturaleza en dos clases simbólicas que son consideradas al mismo tiempo opuestas y complementarias. Hasta hace poco, este dualismo se expresaba socialmente de diferentes maneras: en un sistema de mitades exgámicas, en una organización de los asentamientos basada en la coexistencia de malocas pertenecientes a ambas mitades, y en un sistema ceremonial que representaba el antagonismo simultáneo y el intercambio recíproco que caracteriza a las relaciones entre las mitades. Actualmente, esta organización dual está desapareciendo. Gran parte de este trabajo constituye un intento de comprender las razones de esta decadencia y su significado para la sociedad yaminahua. Este intento proporciona el marco para mi investigación de la sociedad yaminahua y de su historia.

El presente trabajo enfatiza dos temas importantes en la antropología amazónica: la naturaleza de la organización dual en esta región y el impacto de la historia colonial sobre las estructuras sociales y simbólicas de este tipo. Estos son, por supuesto, temas complejos y en el curso de un trabajo etnográfico no creo haberlos agotado; sin embargo, puedo al menos ofrecer un estudio de caso de los modos a través de los cuales un elaborado sistema de dualismo social y conceptual ha sido corroído por sucesos históricos resultantes del contacto y la aculturación.

CATEGORIAS ETNICAS Y GRUPOS LOCALES

Una de las primeras cosas que se hicieron evidentes en el transcurso de mi trabajo de campo entre los Yaminahua fue que resultaba extremadamente difícil establecer quiénes eran exactamente éstos y qué los distinguía de otros grupos muy parecidos, tales como los Sharanahua o los Mastanahua. También resultó claro que nombres como Yaminahua o Sharanahua constituían una invención reciente y que fueron aceptados como etiquetas étnicas sólo como resultado de la inmigración a la zona de pobladores no-indígenas. Todos los Yaminahua respondían también a otros nombres *nahua*, tales como Bashonahua o Chitonahua, los cuales parecían ser de origen más antiguo.

Al parecer, los misioneros, exploradores y colonos -ansiosos por saber cuáles eran las "tribus" que existían en la zona- preguntaron a informantes indígenas acerca de las identidades de los grupos existentes, y no es de sorprender que como respuesta a sus preguntas escasamente comprendidas se les mencionara una serie de epítetos más bien coloquiales, insultos, y apodosos inventados en el momento sólo para satisfacer su curiosidad. Estos fueron anotados con solemnidad y son los que aparecen actualmente en todos los mapas etnográficos de la zona. Eventualmente aparecieron nombres diversos para un mismo grupo y otras veces un solo nombre se refería o denotaba una variedad de grupos distintos. Esto ha dado lugar a una plétora de etiquetas étnicas, aún más confusas por el desconocimiento de a qué grupo se refieren. Como espero demostrar, existen tres categorías étnicas en la zona, cada una de las cuales representada por un gran número de pequeños grupos locales, cuyos límites están en un constante flujo.

Los pano del sudeste

Los Yaminahua y todos los grupos con los que están estrechamente vinculados en términos lingüísticos e históricos son miembros de la subdivisión pano del sudeste. Para ubicar a los Yaminahua en el complejo regional del cual constituyen parte es importante referirse brevemente a esta subdivisión en su conjunto. Esta comprende las lenguas habladas por todos aquellos grupos pano que tradicionalmente han vivido en la zona del alto Yurúa y del alto Purús.

Una enorme y sorprendente variedad de grupos nombrados, cuyos apelativos llevan los sufijos *nahua* o *bo* (que significan "gente") ha sido aso-

ciada a esta zona. El Cuadro 1 proporciona una lista con los nombres de los grupos mencionados en la literatura acerca de la zona, incluyendo aquellos recolectados por mí mismo en el campo. Resulta imposible establecer los referentes de todos ellos, ya que muchos de los grupos de la zona han desaparecido. Como mencioné anteriormente, muchos son esencialmente apodos puestos por los informantes nativos para satisfacer las preguntas de los foráneos. Estos tampoco reflejan el número ni la verdadera identidad de dichos grupos. Sobre la base de estudios lingüísticos contemporáneos y de mi propia información de campo es posible identificar a algunos de estos grupos y establecer un marco para su clasificación.

El listado que aparece en el Cuadro 1 comprende los nombres de los grupos locales pano del Purús que se usan actualmente o que aparecen mencionados en la literatura. Dada la forma más bien indiscriminada en que éstos han sido inventados y usados, junto con el proceso de fisión y reforma caleidoscópica de los grupos a los que se refieren, la lista resulta definitivamente incompleta. Sin embargo, servirá de guía para ubicar a los grupos que todavía existen en el Perú, así como a aquellos que están desapareciendo. Se ha incluido muchos nombres tomados de la literatura acerca de los cuales no tengo información confiable. Estos pueden referirse a los ancestros de los actuales pano del Purús o a grupos que han dejado de existir sin dejar rastros visibles. Cuando ha sido posible he indicado la ubicación de los grupos y algunos hechos relevantes para su identificación.

Adicionalmente, cabría mencionar los nombres de una serie de grupos registrados por Steward et al. (1948) y por Rivet (1910), que supuestamente habitaban esta zona, pero para los cuales no he podido encontrar ninguna otra referencia. Probablemente estos grupos se extinguieron y cayeron en el olvido o se dio estos nombres a los ancestros de los grupos que aparecen registrados en el Cuadro 1. Los nombres citados por Steward y Rivet son: Pacanahua (Gente Bambú), Yumbanahua (?), Tushinahua (Gente Amarilla), Yoshinahua (Gente Espíritu), Aranahua (?), Aninahua (Gente Hormiga), Shipinahua (Gente Titi), Sakenahua (Gente Jengibre), y Shaponahua (Gente Cigarra).

Los trabajos etnográficos realizados en la zona sugieren que los términos *nahua* y *bo* son empleados en general -y dependiendo del contexto- por los propios pano y que pueden hacer alusión tanto a una persona como a cualquier grupo de gente que comparta una característica común. Sin embargo, parece que los nombres que se han convertido en etnónimos convencionales de los grupos de esta zona se refieren generalmente a

Cuadro 1
Los pano del Purús en el Perú

Yaminahua	(Gente Hacha)	Dos grupos en Perú ubicados en los ríos Yurúa y Purús
Sharanahua	(Gente Buena)	Un grupo en el Purús
Marinahua	(Gente Paca)	Un grupo en el Purús
Mastanahua	(Gente Escalera)	Un grupo en el Purús
Parquenahua	(Gente del Parque)	Nombre acuñado en 1984 para designar aun grupo recientemente contactado entre los ríos Manu y Mishagua
Yawanahua	(Gente Huangana)	La mayoría reside en el Brasil, pero algunos viven con los Yaminahua del Purús
Shaonahua	(Gente Hueso)	Un grupo en el río Yaco en Brasil, actualmente conocido como Yaminahua; algunos Yaminahua en el Yurúa se dicen descendientes de los Shaonahua
Chandinahua	(Gente Mentirosa)	Nombre usado por algunos para referirse al antiguo grupo Embira; algunos de sus descendientes residen entre los Yaminahua del Yurúa y los Parquenahua
Chitonahua	(Gente Cinturón)	Antiguo grupo Embira diezmado por epidemias y ataques de los Bashonahua y los Sharanahua; algunos de sus descendientes residen entre los Yaminahua del Yurúa
Deenahua	(Gente Trompetero)	Antiguo grupo Embira; algunos de sus descendientes residen entre los Yaminahua del Yurúa y los Shaonahua del Yaco brasileño

Bashonahua	(Gente Zarigüeya)	Antiguo nombre del grupo que constituye el núcleo central de los Yaminahua del Yurúa
Dishinahua	(Gente Pintada)	Nombre empleado por los Amahuaca para referirse a los Yaminahua del Yurúa
Choshunahua	(Gente Fogosa)	Antiguo nombre del grupo central de los Yaminahua del Purús
Shishinahua	(Gente Coatí)	Antiguo grupo; algunos de sus descendientes residen entre los Yaminahua del Purús y los Parquenahua
Shawanahua	(Gente Guacamayo)	Antiguo grupo Embira; algunos de sus descendientes residen entre los Sharanahua
Shaninahua	(Gente Tanagra)	Antiguo grupo Embira; algunos de sus descendientes residen entre los Sharanahua
Morunahua	(Gente de cabeza rasurada)	Nombre usado por los Yaminahua del Yurúa para referirse a un grupo supuestamente aún no contactado que habita el alto Yurúa
Mainahua	(Gente Tierra)	Nombre usado por los Cashinahua para referirse a los Yaminahua del Purús

pequeños grupos locales. Actualmente estos grupos locales están constituidos por una o dos comunidades, de 80 a 200 pobladores aproximadamente (ver última sección). En el pasado debieron ser demográficamente más numerosos.

Los relatos orales recogidos entre los informantes yaminahua más ancianos indican que existieron grupos compuestos por tres o cuatro comunidades, lo cual equivaldría a poblaciones entre 250 y 400 habitantes. Sin

embargo, este hecho resulta incierto, especialmente dado el desconocimiento de las identidades de los grupos antiguos. Se debe tener en cuenta que con el paso del tiempo estos grupos locales muestran una marcada tendencia a dividirse y reagruparse y que en este proceso les son atribuidos nuevos nombres *nahua*. La mayoría de estas identidades convencionales no tienen una vida muy prolongada. De allí que cuando estos nombres se refieren a gente del pasado uno nunca puede estar seguro de a quiénes se refieren.

Todos los actuales grupos locales pano del sudeste pueden ser clasificados en tres categorías lingüísticas y culturales. Estas corresponden a las tres lenguas identificadas y aisladas por D'Ans (1973), las cuales comprenden la división pano del sudeste: Amahuaca, pano del Purús (incluyendo a los Yaminahua) y Cashinahua. Los representantes de estas tres categorías lingüístico-culturales se encuentran dispersos en toda el área y agrupados en pequeños grupos locales autónomos, a los que hemos hecho referencia anteriormente. Vale la pena analizar más detalladamente estas categorías.

La clasificación hecha por D'Ans es sólo de carácter lingüístico. Cada categoría representa una lengua que es hablada con algunas diferencias dialectales por todos los grupos locales que la integran. Las lenguas están estrechamente relacionadas y son tan cercanas entre sí que sus hablantes pueden entenderse mutuamente, pero al mismo tiempo, son tan diferentes que son distinguidas como lenguas independientes, no sólo por parte de los lingüistas, sino también por los propios indígenas. En algunos casos la comunicación se ve facilitada por el hecho de que existe una larga tradición de interacción entre los miembros de los grupos que tienen lenguas diferentes, de modo que el conocimiento de las otras lenguas es común.

Amahuaca fue alguna vez el término empleado para referirse a casi todos los grupos pano del interior ubicados al este del río Ucayali. Su etimología es incierta, pero sus orígenes probablemente se remontan a un término despectivo empleado por los Piro (pueblo perteneciente a la familia lingüística arahuac), para referirse en términos generales a los grupos pano que habitaban las vertientes orientales del Ucayali. El término piro es *ipitineri* (que significa "niños de la capibara o el ronsoco"), el cual tiene el mismo significado que *Amëwakë*. Los Piro, quienes desde el siglo XVI en adelante actuaron como intermediarios entre los colonizadores españoles asentados a orillas del Ucayali y los grupos indígenas del interior, sin duda traspasaron el uso de este término a la clasificación étnica coloquial de la zona. Hasta el auge del caucho muy poco se conocía acerca de los pano del

sudeste, por lo que en los informes más tempranos el término Amahuaca es utilizado indiscriminadamente para designar a casi todos los pano-hablantes de la zona.

Hasta 1905 muchos pensaron incluso que los Amahuaca eran la más numerosa de las 'tribus' del *hinterland*. Von Hassel (1905), uno de los mejores entre los observadores tempranos de la región, estimó la población de estos Amahuaca en 6,000 a 9,000 indígenas. Este dato es poco probable y constituye una prueba más del uso generalizado y vago del término. Hoy en día los indígenas de habla amahuaca no ascienden a más de 500 (Carneiro 1964: 6). Aún a pesar de las muertes causadas por las epidemias a partir del boom del caucho, resulta poco probable que antes de este suceso su población fuera tan grande como von Hassel lo supuso. Los grupos amahuaca -todos los cuales parecen referirse entre sí con nombres que llevan el sufijo *bo-* se encuentran dispersos en un área muy extensa que abarca territorio tanto peruano como brasileño. Los grupos locales están muy divididos, tienen poco contacto entre sí y no tienen una unidad territorial o social común, por lo que en ningún sentido podrían ser tratados como una 'tribu'.

Por su parte, algo parecido sucede con las otras divisiones de los pano del sudeste. Los Cashinahua constituyen la población más numerosa. Los estimados de población se ubican alrededor de 2,500, de los cuales 400 Cashinahua estarían en el Perú, ubicados en los ríos Purús y Curanja, y el resto en el Brasil, alrededor de las cabeceras de los ríos Tarahuaca, Embira y Purús (Porantim 1982). Los Cashinahua parecen tener una mayor unidad territorial que los otros pano del sudeste, pero como los demás, viven en pequeños grupos locales autónomos no sedentarios y tienden a establecer relaciones sociales de matrimonio e intercambio perdurables sólo con sus vecinos más cercanos (McCallum, comunicación personal). Al parecer poco se conoce acerca de los diferentes nombres aplicados a estos grupos locales. El término Cashinahua (Gente murciélago) no es la autodenominación tradicional de ninguno de estos grupos y una vez más parece ser un epíteto aplicado originalmente a algunos de ellos por algún foráneo, el mismo que posteriormente se popularizó durante el auge del caucho.

Los pano del Purús, que incluyen a los Yaminahua, parecerían conformar aparentemente una categoría lingüística de mayor diversidad que cualquiera de los otros dos conjuntos. Se menciona y asocia a ellos una multitud de nombres de grupo *nahua*, lo cual da la impresión de que se trata de una categoría de mayor heterogeneidad que la de los Cashinahua o Amahuaca. Se trata, sin embargo, de una impresión en gran medida ilusoria,

ya que estos grupos *nahua* se dispersaron como resultado de los sucesos que tuvieron lugar en torno al auge del caucho (ver siguiente sección), y debida a que, habiendo sido encontrados en diferentes lugares y en distintas épocas, se les adjudicó distintos nombres. En términos de lengua y tradición cultural no son, sin embargo, más diversos que los representantes de las categorías Amahuaca o Cashinahua.

En la actualidad los pano del Purús ascienden a unos 1,700 individuos: aproximadamente 1,000 en el Perú y 700 en el Brasil (ver Mapa 2). Los nombres con los que generalmente se los conoce son: Yaminahua (400 en el Perú, ubicados en los ríos Purús y Yurúa, y 500 en el Brasil, ubicados en los ríos Yurúa y Yaco), Sharanahua (100 en el Perú, ubicados en el Purús), Mastinahua (150 en el Perú, ubicados en el Purús), Marínahua (150 en el Perú, ubicados en el Purús), Parquenahua (probablemente 200, ubicados en las cabeceras del Manu) y Yawanahua (200 en el Brasil, ubicados en los ríos Yurúa y Purús). Los datos de población son aproximados y se basan en mi propio trabajo de campo, así como en los datos de Siskind (1973), la información proporcionada por los misioneros dominicos del Purús, y el censo de la población indígena brasileña realizada por la revista *Porantim* (1982). Los mismos han sido incluidos con la finalidad de brindar una referencia acerca de los tamaños relativos de los grupos. Ninguno de estos nombres constituyen autodenominaciones tradicionales y todos fueron aplicados en la forma descrita para el caso de los Cashinahua y los Amahuaca.

Esta forma fortuita de atribuir denominaciones étnicas es un fenómeno bastante común en toda la amazonía, pero en este caso resulta especialmente confuso, y particularmente en el de los Yaminahua. No se dispone de información detallada acerca de los Yaminahua que habitan en el Brasil, pero estando tan distantes en términos geográficos, se puede asumir que no existe una relación especial entre los diferentes grupos locales, que pudiera justificar que se los considerase dentro de la misma categoría. Este es ciertamente el caso de los Yaminahua peruanos. Los 400 indígenas denominados Yaminahua son en realidad miembros de dos grupos locales muy diferentes, separados geográficamente, los cuales no tienen mayor relación entre sí, ni con otros grupos, tales como los Sharanahua o los Mastinahua. El dialecto pano del Purús hablado por los Yaminahua del Yurúa es más cercano al de los Mastinahua y Parquenahua que el que hablan los Yaminahua del Purús, que a su vez es casi idéntico al que hablan los Sharanahua. Esto indicaría relaciones históricas más cercanas entre los Yaminahua del Yurúa, Mastinahua y Parquenahua, por un lado, y entre los Yaminahua del Purús

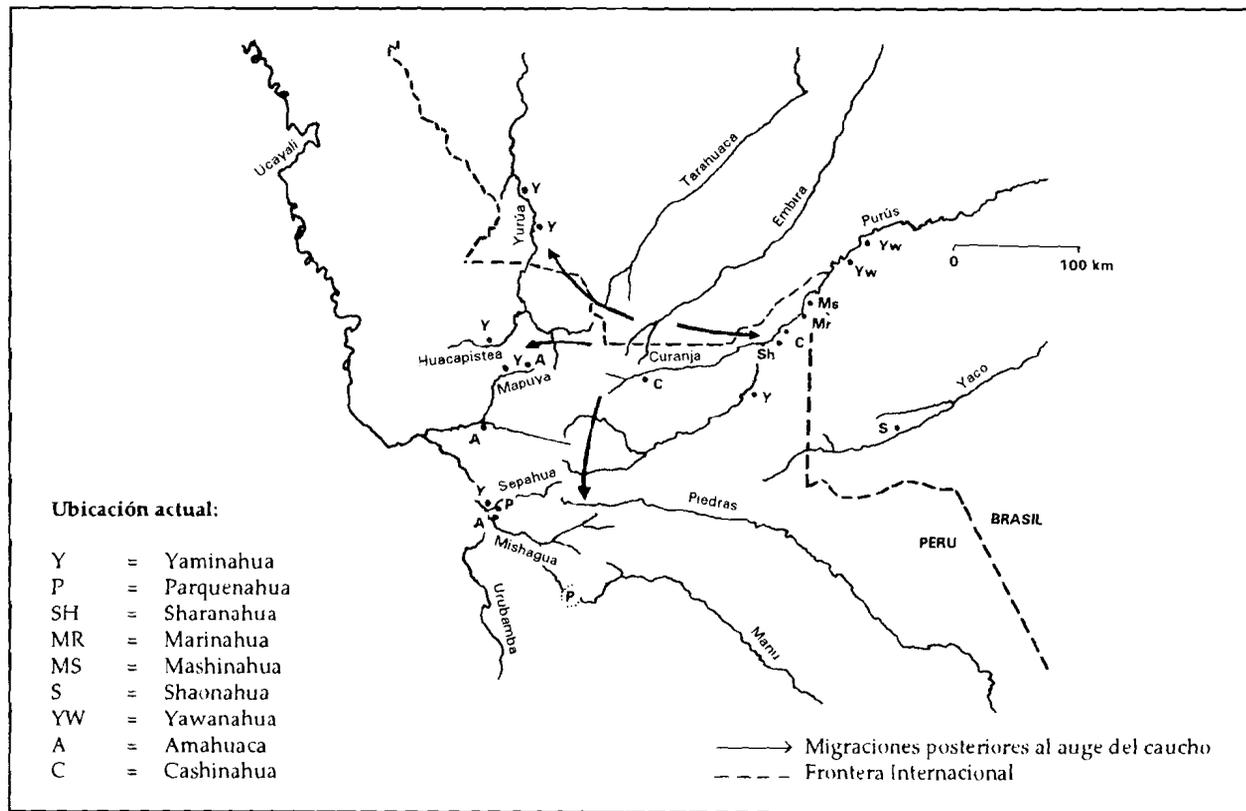
y Sharanahua, por el otro, que entre los dos grupos a los que se denomina Yaminahua. Ninguno de estos grupos yaminahua conoce algo acerca de los Yaminahua del Brasil.

Los relatos orales que recogí revelaron que todos los pano del Purús peruano vivían en la época del auge del caucho, o inmediatamente después, en la región del río Embira. Por ese entonces parece que todos habitaban un territorio más o menos continuo. Asumo que los pano del Purús del Brasil habitaban la misma zona, pero no tengo forma de probarlo. Se sabe que la hostilidad entre ambos grupos era cosa común, y que las relaciones intergrupales eran variables y poco estables (ver más adelante). Su distribución actual es resultado de migraciones que ocurrieron después del auge del caucho como consecuencia de estas hostilidades (ver Mapa 2).

Lo que es importante tener en mente con relación a este trabajo es que los dos grupos locales yaminahua con los cuales residí durante gran parte de mi estadía, constituyen dos grupos pano del Purús distintos, los cuales han sido equivocadamente clasificados bajo la misma etiqueta étnica. En lo que sigue continuaré empleando el término yaminahua, en la medida que éste ha quedado establecido y es incluso aceptado por los propios miembros de estos dos grupos. Sin embargo, éstos constituyen sólo dos grupos locales de un grupo más amplio, el cual en el Perú está formado por los Sharanahua, los Mastanahua, los Marinahua y los Parquenahua, es decir los pano del Purús.

Su identidad con estos otros grupos no es sólo lingüística. En alguna época vivieron en una misma área y en la actualidad comparten una misma tradición social y cultural. He podido contrastar mi información acerca de la organización de las categorías sociales y de las concepciones cosmológicas con aquella que brinda el trabajo de Siskind sobre los Sharanahua (1973); por otra parte, en un viaje al Purús entrevisté a indígenas Sharanahua, Mastanahua y Marinahua, y en una última visita a Sepahua conversé con los recientemente contactados Parquenahua. Estas comparaciones me han convencido de que todos estos 'grupos' deben ser considerados como pertenecientes a un mismo grupo étnico, separado por hechos históricos contingentes. Así, todos ellos comparten la misma estructura de parentesco y terminología, los determinantes estructurales de producción y residencia son los mismos (ver siguiente sección), y sus ideas sobre la autoridad, el shamanismo y la cosmología también parecen ser comunes. En esta medida, lo que se afirma acerca de la estructura del mundo yaminahua, también debería ser válido en lo sustancial para el caso de los otros pano del Purús peruano, al margen de los determinantes históricos contingentes. Para verificar esta afirmación

Mapa 2
Migraciones post-caucho y ubicación actual de los pano del Purús



sería necesario realizar un trabajo de campo adicional. Incluso me siento tentado de extender dicha afirmación con relación a los pano del Purús del lado brasileño, pero ante la falta de información etnográfica acerca de ellos, prefiero abstenerme hasta disponer de mayores elementos.

HISTORIA DE CONTACTOS CON EL MUNDO NO-INDIGENA

A pesar de que los Yaminahua sólo han tenido contacto directo y relaciones sostenidas con el mundo foráneo en los últimos veinte a cuarenta años, su mundo social se ha visto profundamente afectado por la presencia de elementos foráneos durante un tiempo mucho más prolongado de lo que este dato permitiría suponer. Sin duda, el hecho más significativo en su historia aculturativa fue el auge del caucho a fines del siglo XIX y principios del XX. Con fines metodológicos es conveniente tomar este acontecimiento como punto de referencia para la reconstrucción de la historia de los pano del Purús.

El período anterior al auge del caucho

Hasta mediados del siglo XIX no se dispone de documentación histórica para el área que constituía el territorio de los Yaminahua y de otros grupos pano del sudeste. No hubo visitantes foráneos que documentaran y brindasen informes de primera mano hasta los viajes realizados por el explorador inglés Chandless, quien publicó dos informes de sus exploraciones de los ríos Yurúa y Purús (1866 y 1869). Sin embargo, es a través del conocimiento de lo sucedido en el Ucayali que podemos deducir algunos procesos importantes que ocurrieron a lo largo del período anterior.

Dada la posición de los Yaminahua en la periferia de una red de relaciones intergrupales preexistente, cuyo eje eran los grupos asentados a orillas del río Ucayali, podemos asumir que la creciente presencia española en este río desde el siglo XVII en adelante repercutió de alguna manera sobre ellos, aún si de manera indirecta. Podemos asumir que los objetos de metal, así como otros artefactos no-indígenas hicieron su aparición en la cuenca, aunque en forma esporádica, en algún momento a lo largo de los siglos XVII

o XVIII. Por ese entonces, la circulación de estos objetos tuvo probablemente un carácter demasiado limitado como para causar un verdadero impacto en el área. Aún a mediados del siglo XIX Chandlee no hizo observación alguna acerca de la presencia de objetos de metal, a pesar de que sabemos que los grupos pano del sudeste que él visitó en los ríos Yurúa y Purús conocían de la presencia de pobladores foráneos en el Ucayali y de su tecnología.

Asimismo también se puede suponer que hayan habido brotes esporádicos de enfermedades de origen occidental durante ese periodo. En el Ucayali se presentaron epidemias de varicela, influenza y otras infecciones virales, las cuales fueron la causa de una elevada mortalidad y es muy probable que éstas fueran transmitidas ocasionalmente hacia las zonas del interior. Sin embargo, es imposible tener una idea precisa del impacto que pudieran haber tenido estas enfermedades.

De gran importancia fue ciertamente la transformación que experimentaron las relaciones entre los pueblos del Ucayali, tales como los Shipibo y los Conibo, y los pano del interior, entre ellos los Yaminahua. Esto tuvo lugar a partir del siglo XVIII a medida que el curso bajo del Ucayali fue colonizado por migrantes andinos y costeños. Junto con esta colonización gradual surgió el comercio de productos selváticos, entre ellos la zarzaparrilla, las castañas y el pescado salado. Con el inicio de las relaciones mercantiles en la selva, los grupos indígenas ucayalinos adquirieron valiosos objetos de metal y otros bienes de intercambio al sacar provecho de su papel de intermediarios entre los agentes foráneos y otros grupos indígenas vecinos. Entre las demandas del nuevo mercado estuvo la de esclavos, la misma que fue rápidamente satisfecha por los grupos ucayalinos, quienes incrementaron la frecuencia de sus incursiones contra los grupos del interior.

En una carta de 1868 dirigida al prefecto de las misiones franciscanas, un misionero escribía:

"Ya que estoy escribiendo, no puedo pasar en silencio para que V.P. pueda denunciarlo a quien le convenga, el abuso que cometen algunas tribus del Ucayali, haciendo correrías a otras tribus, como son los Campas, Cashibos, Remos y Amuehuacas, que se van destruyendo. Mientras el Gobierno no tome un fuerte empeño en prohibir a los comerciantes la compra y venta de los jovencitos indios, los infieles del Ucayali no cesarán en sus hostilidades con las otras tribus, pues por este medio consiguen lo que les hace falta para atender a sus necesidades." (P. Ignacio M. Sans, en Amich 1970: 372).

Con la aparición del comercio y el incremento en la demanda de mano de obra indígena, lo que originalmente había sido un patrón típicamente amazónico de incursiones y raptos de mujeres y niños a pequeña escala, se convirtió paulatinamente en un mercado de esclavos de gran alcance, en el que los grupos del Ucayali intercambiaban con los comerciantes esclavos capturados por hachas, cuchillos y presumiblemente una diversidad de otros bienes.

Nuevamente carecemos de información que nos permita precisar el efecto real de las hostilidades de que fueron objeto los Yaminahua y otros grupos de la zona, pero bien pudieron haberlos obligado a internarse hacia el oeste y a confinarse en las zonas más remotas de la cuenca. Sea como fuere, los Yaminahua sintieron las repercusiones de la presencia foránea en la selva mucho antes de su primer contacto directo con las fronteras de la expansión europea y nacional hacia la selva. Estas hicieron su aparición con el auge del caucho a fines del siglo XIX.

El ciclo cauchero

El primer contacto cara a cara de los Yaminahua con el mundo no-indígena tuvo lugar durante el período cauchero. A mediados del siglo XIX, el proceso de industrialización en Europa y Norteamérica, el descubrimiento del proceso de vulcanización del caucho y el consecuente nacimiento de la industria automotriz, crearon una amplia y creciente demanda de caucho, un recurso cuya mayor concentración natural se encontraba en la amazonía. El consiguiente auge del caucho, con su concomitante afluencia de caucheros mestizos vino a constituir el más violento trastorno en la historia de la expansión occidental hacia el área. Para cuando el ciclo cauchero alcanzó su punto culminante, entre los años de 1890 y 1912, muy pocos eran los ríos que no habían sido visitados por cuadrillas de caucheros o shiringueros en búsqueda de los árboles productores de látex, *Castilloa elastica* (caucho) y *Hevea brasiliensis* (shiringa).

En contraste con otras fronteras de la expansión occidental en la selva llevadas a cabo, por ejemplo, por ganaderos o agricultores (ver Ribeiro 1970), el caso de la explotación de caucho fue notable por su amplia y rápida expansión y por su insistente demanda de trabajo indígena. Conforme las cuadrillas de recolectores de caucho peinaban la selva, entraron en contacto aún con las poblaciones indígenas más remotas. Los resultados fueron inevitablemente violentos.

Los árboles productores de látex estaban dispersos en toda la selva y para explotarlos los trabajadores exploraron los riachuelos más inaccesibles de la cuenca, dispersándose en el bosque a partir de los campamentos ubicados en los ríos mayores. De las dos principales especies productoras de látex, la explotación de caucho era la que demandaba el mayor volumen de mano de obra y amplitud de territorio. En contraste, la shiringa es un árbol al que se le puede 'ordeñar' o cosechar constantemente y, por lo tanto, se presta a una forma menos transitoria de producción. Mientras que en el caso de la shiringa el mismo lote de árboles podía ser explotado a lo largo del tiempo por sus propietarios -los shiringueros- en el caso del árbol de caucho éste debía ser cortado para extraer el látex. En esta medida, los caucheros se veían obligados a trasladarse continuamente en búsqueda de nuevos manchales de *Castilloa* cubriendo de esta manera una enorme área de bosque tropical. Precisamente en el territorio Yaminahua se encontraba uno de los bosques más ricos de caucho de la amazonía.

Los datos de población para el año de 1902 nos dan una idea acerca del impacto de la extracción de caucho en la zona. El alto Yurúa y el alto Purús, ríos habitados 20 años antes sólo por indígenas, alcanzaron a tener una población respectiva de 7,000-8,000 y de 20,000-25,000 caucheros (Villanueva 1902). La afluencia inicial hacia la zona provino del Brasil debido al fácil acceso provisto por las vías fluviales. Sin embargo, la preocupación peruana por tomar parte en las ganancias y proteger su territorio de una invasión brasilera, pronto llevó al establecimiento de varaderos que unían las cabeceras de los ríos y atravesaban la cuenca hasta los ríos Ucayali y Urubamba. A través de los varaderos se trasladaba suministros y mercancías a los campamentos caucheros ubicados en el alto Yurúa y el Purús; de regreso se transportaban las bolas de látex seco hasta algunos puntos situados en el eje Ucayali-Urubamba, desde donde eran embarcadas río abajo hacia el mercado de Iquitos.

La combinación del estilo predador y móvil de la extracción de látex, y del establecimiento de una red de varaderos transitados regularmente implicó que muy pocas zonas del territorio yaminahua quedaran sin ser visitadas por los caucheros. Como resultado de ello, los dos grupos entraron inevitablemente en contacto en forma regular y, por lo general, de manera violenta. Con la finalidad de escapar, los Yaminahua se adentraron en las zonas más inaccesibles, lejos de los ríos y quebradas mayores; sin embargo, a pesar de rechazar el contacto con los caucheros y de ser incansablemente

hostiles ante la invasión de su territorio, estaban a la vez interesados en esta población foránea y sobre todo en sus artefactos. Como resultado de ello, a lo largo de este período los Yaminahua asaltaron con frecuencia los campamentos caucheros para robar hachas, cuchillos, ropa y otros artículos producto de la tecnología occidental.

En represalia los caucheros organizaban correrías contra todos los asentamientos indígenas que encontraban a su paso. Von Hassel reportaba:

"Los caucheros llaman correrías a las incursiones que hacen en las aldeas indígenas, en las que matan a los hombres y se llevan a las mujeres y niños, quienes hoy en día constituyen preciados objetos de comercio en la amazonía; por los salvajes jóvenes -de 8 a 14 años- consiguen un precio que fluctúa entre 200 y 400 soles de plata." (1902: 440).

Así, durante el boom del caucho el mercado de esclavos floreció nuevamente y fueron grupos como los Yaminahua los más afectados. Un viajero inglés que visitó los ríos Madre de Dios y Manu en 1897 escribía:

"Existe un gran mercado de esclavos en estas zonas, una muchacha fuerte y sana cuesta 50 libras. Todos los sirvientes que uno compra son niños raptados que la gente cría y cuando cumplen los 14 años son vendidos a precios exorbitantes. Cuando uno los compra pasan a ser propiedad de uno y tienen que hacer lo que uno les pide, y si no sirven son golpeados despiadadamente ..." (Morrison et al. 1985: 82; en inglés en el original).

Además de la venta de niños como esclavos, los indígenas de la zona fueron buscados para otros fines similares: las mujeres para servir como cocineras y compañeras sexuales de la población cauchera eminentemente masculina, y los hombres para trabajar en el proceso mismo de extracción de caucho. La producción de caucho fue extensiva en mano de obra y generó una gran demanda de trabajo, cuya satisfacción más obvia se dio en la explotación generalizada de poblaciones indígenas como reserva laboral. Aunque los Yaminahua fueron empleados de esta manera, por lo general se consideraba que el costo y el esfuerzo necesarios para "pacificarlos" y organizarlos como fuerza laboral no valía la pena, ya que éstos y otros grupos similares eran demasiado hostiles y "salvajes". Por lo demás, existían grupos de indígenas "pacificados" más asequibles provenientes de la cuenca del Ucayali y de las áreas hacia el oeste -tales como los Piro, Asháninka, Conibo y Shipibo- los cuales eran más receptivos a la idea de convertirse en mano de obra clientelar de los patrones caucheros. Los caucheros llevaron

consigo verdaderos ejércitos conformados por esta fuerza de trabajo clientelar, a menudo a zonas muy distantes. Ellos constituyeron una parte significativa de la mano de obra, además de servir como guías e intermediarios en la pacificación o erradicación de grupos hostiles tales como los Yaminahua.

El mercado de caucho amazónico colapsó finalmente entre los años de 1912 y 1914, debido a que los capitales europeos y norteamericanos encontraron una forma más barata para abastecer al mercado estableciendo plantaciones de caucho en el sudeste asiático. Con el colapso del negocio del caucho, la población de caucheros desapareció de la zona tan rápido como había hecho su aparición. Según Ortiz, a partir de 1915 en adelante:

"... la zona del Purús quedó en la mayor desolación y desamparo. Se produjo una desbandada desordenada debido a la falta de recursos para subsistir y de habilitación para trabajar. No pocos se internaron en el Brasil y otros salieron al Ucayali y Amazonas. Los cerca de cien mil habitantes que tenía el Purús, dedicados al negocio del caucho y no pocos con buenas casas comerciales que traían mercaderías de Iquitos, Manaos y Europa, quedaron de la noche a la mañana en la calle. La población se redujo a unos cientos de habitantes..." (1980: 98).

Idéntico proceso tuvo lugar en el Yurúa, quedando las cabeceras de toda esta zona despoblada de habitantes indígenas. Aunque los Yaminahua quedaron una vez más como únicos habitantes de su territorio, su mundo se vio claramente transformado como resultado de la actividad cauchera.

Los Yaminahua tras el auge del caucho

Indudablemente, el efecto más serio e inmediato de la explotación de caucho entre los Yaminahua, y por cierto entre todas las poblaciones indígenas de la zona, fue una drástica caída demográfica. A falta de datos demográficos es imposible evaluar con precisión el alcance de esta baja poblacional, pero ésta fue con certeza dramática. Muchos murieron en las incursiones y enfrentamientos que tuvieron un carácter endémico en dicha época, y probablemente muchos más murieron como consecuencia de las epidemias que aparecieron desde ese entonces en la zona. Los contactos regulares y directos con poblaciones no-indígenas iniciados a raíz del auge del caucho incrementaron el número de enfermedades por contagio -tales como varicela, sarampión, tos convulsiva, resfríos y gripe- frente a las cuales

los indígenas no tenían anticuerpos. Hasta hace poco tiempo los rebrotes de estas enfermedades han continuado siendo la causa de una elevada mortalidad.

Los diversos estimados de las pérdidas de población indígena como consecuencia de la situación de contacto varían obviamente de acuerdo con las circunstancias, pero se ha calculado, por ejemplo, que la pérdida promedio de la población amerindia como un todo durante el primer siglo de contactos aculturativos fue del orden del 90% (Borah, citado en Denevan 1980). A pesar de que la disminución poblacional entre los Yaminahua probablemente no fue tan drástica, este dato constituye el marco de referencia donde ubicar cualquier estimado de mortalidad. En base a la tradición oral y a genealogías recogidas entre los Yaminahua, estimo que en el periodo comprendido entre el auge del caucho y la actualidad, entre el 50% y el 70% de la población yaminahua fue eliminada debido a enfermedades contagiosas. Este cálculo coincide aproximadamente con el que hizo Siskind para los Sharanahua (1973: 43).

El efecto inmediato del drástico descenso de población fue obviamente la profunda distorsión de la estructura de los asentamientos locales y de las relaciones entre dichos asentamientos. Muchas aldeas y grupos locales quedaron reducidos a una fracción de su tamaño original y descendieron por debajo del nivel mínimo necesario de población para permitir su adecuada subsistencia -dada la necesidad de trabajo comunal que existe en las economías tradicionales de sociedades que carecen de instrumentos de metal (ver más adelante)- y su defensa ante las incursiones de poblaciones vecinas, fuesen éstas indígenas o foráneos. Como resultado de esto, fragmentos de comunidades y grupos locales anteriormente autónomos se vieron forzados a fusionarse formando comunidades compuestas. Tales comunidades eran y son hasta ahora intrínsecamente inestables y tienen una marcada tendencia a escindir-se.

Este fue, sin lugar a dudas, uno de los factores que contribuyó a la dispersión de los pano del Purús en los años posteriores al auge del caucho. A la caída del caucho los antepasados de los Yaminahua y de los otros grupos pano del Purús quedaron agrupados en la zona ubicada entre el alto Yurúa y el alto Purús (ver Mapa 2). Sin embargo, al desaparecer la presión externa que ejercían los caucheros -durante los primeros quince años tras el boom del caucho- se produjo, al parecer, una fisión y migración generalizada de los pano del Purús. Los grupos locales se escindieron y dispersaron en

el extenso territorio hacia el sur y el oeste de lo que fuera su zona de refugio durante la época del caucho, un territorio que ahora estaba casi vacío no sólo de pobladores foráneos, sino también de sus pobladores indígenas originarios.

Es esta migración, que parece haber ocurrido en un lapso muy corto, la que realmente da cuenta de la actual situación de dispersión de los pano del Purús, desperdigados en una zona muy extensa desde el Yurúa, en el norte, hasta las cabeceras más altas de los ríos Purús y Madre de Dios en la parte occidental, y hasta el río Beni en Bolivia, en el sur, y los tramos medios del Purús brasileiro en el este (ver Mapa 2). Las historias recogidas entre los Yaminahua, Sharanahua, Mastanahua y Marinahua, junto con los informes provenientes del Brasil y Bolivia acerca de los pano del Purús permiten ver que estos grupos vivieron anteriormente en la zona de los ríos Embira y Tarahuaca y que emigraron de allí después del auge del caucho en lo que ellos llaman "la gran dispersión".

La historia popular acerca de este período sostiene que esta dispersión fue causada por un incremento del faccionalismo interno de los grupos locales y de las hostilidades entre éstos. Se dice que la gente migró huyendo de las incursiones de sus vecinos y que los grupos se dividieron como resultado de rivalidades internas. Casi con toda seguridad, las incursiones y las fisiones internas siempre han sido una característica de estos sistemas sociales, pero si realmente hubo un incremento de las tensiones entre grupos y al interior de éstos tras el auge del caucho, es fácil imaginar los motivos. Uno de ellos pudo estar dado por los trastornos políticos y la inestabilidad, los cuales, como se ha mencionado anteriormente, fueron el resultado inevitable del gran descenso de la población. Una razón adicional fue probablemente la proximidad que se vieron forzados a mantener los grupos locales en las áreas de refugio durante el auge cauchero; dadas las tensiones inherentes a las relaciones intergrupales, esto habría conllevado un incremento de las hostilidades.

Sin embargo, otra razón es que probablemente se dio un dramático incremento del nivel de acusaciones de brujería. La concepción yaminahua de las enfermedades está relacionada con la brujería, la cual es considerada una violenta agresión perpetrada por gente que no es de la comunidad y que da pie a una reacción violenta. Aún hoy en día los Yaminahua consideran que la mayoría de las antiguas epidemias fueron causadas no por contactos con no-indígenas, sino por brujería. La gran cantidad de muertes produci-

das por enfermedades debió haber generado una atmósfera de sospechas y hostilidades entre los grupos de la región. Cualesquiera fueran las causas de esta dispersión, pareciera que como resultado de ella los Yaminahua y otros pano del Purús entraron en un período de calma relativa. Los grupos locales pasaron a estar ampliamente separados. Ya no había presión sobre su territorio por parte de poblaciones foráneas y los contactos eran escasos. Por cierto los pocos contactos que tuvieron lugar en esta época ocurrieron a menudo porque los mismos Yaminahua los propiciaron; es así que a lo largo de las décadas de 1920, 1930 y 1940 los Yaminahua asaltaron esporádicamente los puestos mestizos de las zonas vecinas a fin de robar objetos de metal.

Esto es indicativo de la actitud yaminahua frente al mundo no-indígena, la cual siempre se ha caracterizado por cierta ambivalencia y que se ha manifestado a lo largo de su historia de contactos. Por un lado, temen la violencia y la enfermedad, las cuales desde el auge cauchero han considerado como parte inevitable de las relaciones con los pobladores no-indígenas. Durante y después del boom del caucho, este temor se tornó comprensiblemente mayor y los obligó a aislarse de la manera más segura posible. Pero por otro lado, estaban muy interesados en esta nueva población recién llegada y tan extraña y, ciertamente, no pretendieron ignorarla. La naturaleza de las relaciones de los Yaminahua con el mundo no-indígena será discutida a lo largo del presente trabajo en distintos lugares; sin embargo, debe mencionarse aquí que su principal foco de interés siempre ha sido los instrumentos de metal -las "cosas" poseídas por los foráneos- las cuales son valiosas no sólo en sí mismas (es decir por su valor de uso), sino por el misterioso y poderoso mundo social que representan, cuya aura de potente exotismo se adhiere a estas "cosas" y contribuye a su valor de cambio y de estatus.

Los Yaminahua se dieron cuenta rápidamente de que los artefactos no-indígenas eran capaces de revolucionar su modo de vida de una manera considerada deseable por ellos, por lo que gran parte de su estrategia en relación a este mundo foráneo siempre apuntó a controlar los bienes valiosos sin correr muchos riesgos en el proceso. Las incursiones regulares a los campamentos de mestizos desde un lugar aislado y seguro, se presentaban como una solución ante este dilema y por muchos años, tras el boom del caucho, constituyeron la única estrategia que pusieron en práctica.

Hasta fines de la década de 1930 los Yaminahua pudieron continuar actuando de esta manera debido a que la presencia no-indígena en su

territorio era casi insignificante. La colonización de la selva seguía su curso estable, pero esto ocurría en las principales vías fluviales, donde era posible practicar una agricultura relativamente estable y donde el flujo de transporte fluvial a lo largo de todo el año permitía una fácil comunicación. Con condiciones agrícolas menos favorables y pocos recursos naturales que por ese entonces tuvieran demanda de parte del mercado, el territorio de los Yaminahua permaneció en gran medida ignorado. Su considerable distancia respecto de cualquiera de los centros urbanos que comenzaban a desarrollarse en la selva garantizaba su total aislamiento.

A partir de la década de los treinta en adelante, la situación comenzó a cambiar y nuevamente una importante oleada de población mestiza dejó sentir su presencia en la zona. Esta nueva ola de inmigrantes, aunque más gradual y menos violenta que la de la época cauchera, tenía sus raíces en la expansión del mercado internacional de recursos naturales: en dicha ocasión se trataba de la explotación de maderas finas.

Como respuesta a la creciente demanda de madera de los bosques amazónicos, los extractores comenzaron a internarse por toda la selva. El impulso dado a la economía selvática aceleró poco a poco la expansión nacional hacia la selva baja. Fue como resultado del contacto con esta frontera en expansión, sumada a una creciente y sistemática actividad misionera en la zona, que los Yaminahua y otros pano del Purús finalmente aceptaron mantener relaciones más o menos sostenidas y pacíficas con los no-indígenas.

Aunque todos estos grupos pano del Purús se encontraban muy dispersos y fueron contactados en épocas diferentes y bajo circunstancias locales diversas, la naturaleza de estos contactos y el tipo de relaciones interculturales que se instituyeron por entonces fueron muy similares. Una vez más, el ímpetu inicial por establecer relaciones partió de una población inmigrante mestiza en busca de recursos naturales comerciales e interesada en las poblaciones indígenas como una fuente de mano de obra barata o gratuita.

De manera típica, tras una serie de contactos y escaramuzas, los extractores madereros realizaban demostraciones de apertura y propuestas a algún grupo no contactado. Estas propuestas iban acompañadas de una liberal entrega de regalos -bajo la forma de bienes manufacturados- y de la promesa de intenciones pacíficas. Una vez aceptados por el grupo, estos intercambios conllevaban inevitablemente el traslado de la población río abajo, para residir más cerca de los campamentos o asentamientos mestizos, y el

establecimiento de relaciones clientelares con los no-indígenas. Este patrón de acciones se ha reproducido en todos los casos de contacto que he conocido y, de manera muy dramática, en el caso de los Parquenahua, quienes fueron contactados en 1984 y quienes rápidamente se asentaron en el poblado misional de Sepahua y alrededor de una base del Instituto Lingüístico de Verano en el río Mishagua.

Si pasamos ahora a revisar más detalladamente estos acontecimientos, tal como ocurrieron en el caso de los dos grupos yaminahua que constituyen la base del presente estudio, se podrá tener una más clara comprensión de la estructura de las relaciones aculturativas que desde entonces ha quedado establecida en la zona.

La situación actual de los Yaminahua

En 1942 los Yaminahua de alto Purús, quienes por entonces vivían en las cabeceras de los ríos ubicados entre el Manu y el Purús, entraron en contacto con un grupo de Piro y Marinahua al servicio de Esteban Menéndez, un mestizo del Purús ansioso por reclutar mano de obra que le suministrara madera y pieles de animales a efectos de comercializarlas río abajo en el Brasil. En respuesta a las promesas de este patrón, quien les ofreció un abastecimiento regular de objetos de metal y les aseguró que no se cometería ningún acto de violencia contra ellos, los Yaminahua se mudaron río abajo asentándose en el curso principal del Purús cerca de un asentamiento marinahua. Rápidamente se convirtieron no sólo en clientes de Menéndez, a quien abastecieron de tal cantidad de madera y pieles que éste pudo retirarse algunos años después -un hombre acaudalado según los estándares locales- sino también de los Marinahua, quienes actuaban como intermediarios de sus nuevas relaciones con el mundo no-indígena. La explotación del papel de intermediarios entre los mestizos y los grupos recientemente contactados, por parte de miembros de grupos ya contactados, ha sido un rasgo muy común en la mayoría de las situaciones de contacto.

En la década de los cincuenta, los Yaminahua del Purús también fueron visitados por misioneros y desde entonces han mantenido relaciones permanentes con misioneros protestantes norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano, así como con misioneros católicos dominicos. Con su

misionalización parcial se completó la nueva estructura de las relaciones externas del grupo basada en las nuevas relaciones establecidas entre los grupos indígenas "pacificados" y las relaciones clientelares con mestizos y misioneros. Este grupo aún vive en forma autónoma en dos comunidades sobre el río Purús, aunque un pequeño sector fue trasladado a Sepahua, misión dominica ubicada sobre el río Urubamba. Los miembros de este grupo mantienen contacto regular con el asentamiento mestizo ubicado río abajo, denominado Puerto Esperanza, así como con los misioneros.

Los Yaminahua del Yurúa (aproximadamente 200 personas), quienes saben muy poco acerca de los Yaminahua del Purús y reconocen no tener mayor relación con ellos, fueron contactados veinte años después. Tras una serie de escaramuzas con los extractores madereros que trabajaban en el río Mapuya, un misionero dominico fue enviado para establecer relaciones con ellos. En 1964 aceptaron establecer relaciones con los foráneos -oportunidad en la cual los Amahuaca actuaron como intermediarios- e inmediatamente después se mudaron dentro de la esfera de influencia de los madereros que venían trabajando en el río Mapuya. Hacia 1972 la mayoría de los jóvenes yaminahua trabajaba para patrones madereros en el Mapuya y el grupo en su conjunto mantenía relaciones permanentes con esta población mestiza, contacto que les permitía un abastecimiento regular de los objetos de metal y otros bienes que deseaban, pero que al mismo tiempo dio lugar a la continua aparición de infecciones virales que obviamente no deseaban. Fue para librarse de las epidemias de influenza y tos convulsiva que la mitad de la población yaminahua se separó y migró hacia el remoto río Huacapistea. Sin embargo, los miembros de este grupo no pretendieron aislarse por completo de la población no-indígena o de sus bienes, y muchos hombres continúan regresando al Mapuya a trabajar con sus patrones.

Obtener lo que actualmente ellos consideran como objetos necesarios -para lo cual deben mantener relaciones con los no-indígenas- a la par que evitar las consecuencias negativas que estas relaciones implican, constituye un permanente dilema para los Yaminahua. Los misioneros ofrecen una solución parcial en la medida que proporcionan medicinas y programas de vacunación contra las epidemias que tanto temen los Yaminahua. Así, los Yaminahua del Yurúa llegaron a enviar una delegación a uno de los poblados mestizos de la región para solicitar un misionero. Como resultado de ello desde 1976 han sido visitados por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes constituyen una fuente alternativa para el suministro de bienes manufacturados, a la vez que les brindan atención médica -algo invaluable a los ojos de los Yaminahua.

Desde que se iniciaron las relaciones sostenidas y pacíficas con el mundo no-indígena los Yaminahua se vieron involucrados en una serie de relaciones -algunas bajo la modalidad de clientelismo- para las cuales no tenían experiencia previa. La naturaleza y los efectos de estas nuevas formas de relación serán tomadas en cuenta a todo lo largo del presente trabajo.

COMUNIDADES Y UNIDADES DOMESTICAS

Las actuales comunidades yaminahua varían significativamente en términos de tamaño. Las comunidades existentes en el Perú, en las que se basa este estudio, tienen una población que varía entre 45 y 120 habitantes. El tamaño de la población de estos asentamientos está en permanente flujo debido al constante movimiento de familias e individuos entre asentamientos, o más recientemente, debido a que la gente se traslada hacia y desde poblados de la región en busca de trabajo asalariado. Sin embargo, el rango de población señalado más arriba da un idea bastante precisa de las variaciones en cuanto al tamaño de las comunidades.

A pesar de la variación en el tamaño de los asentamientos yaminahua y de sus diferentes contextos locales en lo que se refiere a sus relaciones con poblaciones indígenas y no-indígenas, todas las comunidades parecen tener un patrón común de organización. El rasgo principal de este patrón es la presencia de la unidad doméstica extensa como unidad económica y residencial básica. Todos los asentamientos yaminahua están compuestos por dos o más de este tipo de unidades domésticas. Estas últimas aparecen como conglomerados estrechamente agrupados de pequeñas casas, cada una ocupada por una de las dos o cuatro familias nucleares que componen la unidad doméstica. El asentamiento como un todo se presenta como una aglomeración más o menos aleatoria de estos grupos de casas esparcidos a lo largo de las riberas del río de manera irregular.

Cada grupo de casas forma un espacio comunitario claramente definido. Frente a cada casa y en las áreas que separan las casas hay un patio abierto, cuidadosamente aplanado y deshierbarado. Este espacio libre, que une a varias casas, está rodeado por todos lados por chacras cultivadas abiertas mediante el método de rozo y quema, bosque virgen o algún otro accidente natural, tales como un río o una quebrada. Desde cada uno de los

claros domésticos parten distintos caminos que se comunican con las unidades domésticas vecinas.

Estas unidades domésticas extensas son, por lo tanto, las unidades residenciales básicas que componen las comunidades yaminahua. Son también los únicos lugares donde se lleva a cabo la vida comunal; no existe una plaza central de la aldea, ni casas para hombres ni ningún otro tipo de espacio comunal como los que existen entre otros pueblos indígenas de la región. Toda la vida social -salvo la que tiene lugar en las expediciones de cacería o en el trabajo agrícola- se da dentro del pequeño espacio comunal conformado por la unidad doméstica extensa; todas las actividades de la vida cotidiana se llevan a cabo dentro de estos límites. Cada día los hombres y mujeres de la unidad doméstica regresan del bosque o de las chacras, y desde ese momento hasta que se pone el sol, tiene lugar una gran actividad y alboroto al interior del grupo de casas que la compone; las mujeres preparan la comida y los niños gritan y juegan entre ellos, mientras los hombres están ocupados con sus instrumentos de trabajo preparándose para la caza del día siguiente o el trabajo de rozo y quema, o bien yacen en sus hamacas conversando.

Los eventos públicos, que incluyen a gente de diferentes unidades residenciales, se llevan a cabo en cualquiera de las unidades domésticas extensas de la comunidad. La vida social de la aldea como un todo cobra la forma de una interminable ronda de visitas entre las casas. Las visitas a las casas vecinas o desde éstas tienen lugar diariamente. En ocasiones juntos, y en otras cada uno por su lado, hombres y mujeres atraviesan sus chacras, o se dirigen en canoa a visitar las casas de sus parientes cercanos, donde pasan horas conversando, comiendo o bebiendo. Estas visitas casi diarias, que constituyen el elemento que une a todos los miembros de la aldea, serán discutidas en mayor detalle más adelante. Por ahora conviene resaltar el hecho de que la unidad doméstica extensa es realmente el único espacio para la vida social al interior de la comunidad, a la par que constituye el lugar de producción de alimentos y de comida; en otras palabras, el lugar donde la materia prima, obtenida a través de las actividades productivas, es procesada y consumida. De esta manera, se puede afirmar que la unidad doméstica extensa es la unidad social pivote en torno a la cual gira la vida cotidiana de los Yaminahua.

Ciclos de desarrollo en los grupos de residencia

La mayoría de unidades domésticas extensas está compuesta por dos o más parejas de adultos y sus hijos no casados; cada una de estas familias nucleares vive en una de las casas que forma el conjunto. El promedio de miembros de una unidad doméstica extensa varía entre 10 y 20 personas. Más de la mitad son por lo general niños menores de 12 años. Tal como he señalado, las unidades domésticas extensas no tienen una composición social invariable y su estructura sólo puede ser realmente comprendida en términos de un ciclo de desarrollo. En otras palabras, la gran variedad de estructuras a nivel de las unidades domésticas extensas presentes en una comunidad en un determinado momento se hace comprensible sólo cuando éstas son vistas como diferentes estadios de un ciclo por el que todas ellas atraviesan (ver Diagrama 1).

Es conveniente comenzar la descripción de este ciclo con un tipo de arreglo social que es común en las aldeas yaminahua: una unidad doméstica extensa formada en torno a una pareja, cuyos miembros tienen probablemente más de 45 años y que son reconocidos como "ancianos" (*andiwo*). Alrededor de ésta se agrupan las casas de sus hijas casadas e hijos políticos y los hijos de estos últimos. Detrás de este arreglo, y constituyendo el pivote de toda la organización de la residencia y la producción, se encuentra una regla de residencia post-matrimonial uxorilocal y la obligación de que el hijo político trabaje para los padres de su esposa mientras viva en el conglomerado de casas dominado por estos últimos.

No existe un ritual de matrimonio como tal, y la pareja solamente es reconocida como marido y mujer cuando el hombre se muda a la casa de sus parientes políticos. Se espera que éste permanezca allí por lo menos un año, posiblemente construyendo su propia casa junto a la de sus parientes políticos y trabajando para su suegro, ayudándolo a rozar sus chacras, construir casas y abastecer de carne a la familia de su mujer. Este período de residencia uxorilocal es variable y su duración depende de muchos factores. Debe durar por lo menos hasta el nacimiento del primer hijo, un acontecimiento que los define públicamente como una pareja casada independiente. Después de ello el hombre empezará a presionar para dejar la casa de sus suegros, ya sea para establecer su residencia junto a sus hermanos o para vivir de manera independiente. Sus obligaciones como yerno son a menudo onerosas, y a menos que sus relaciones con sus parientes políticos sean

especialmente buenas, por lo general se sentirá muy ansioso por separarse de ellos.

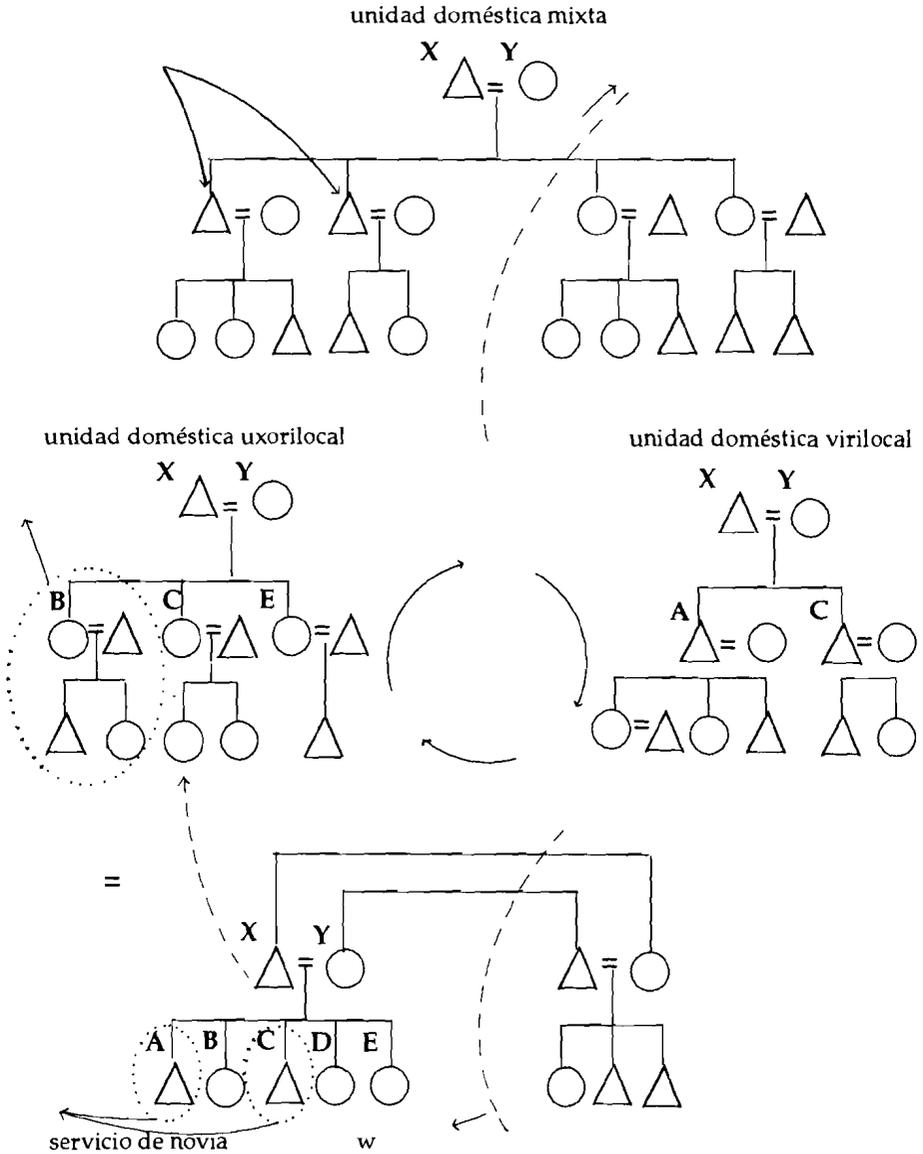
La relación que se establece entre el hijo político y los suegros es la más formal y difícil de la sociedad yaminahua. Aparte de su obligación de trabajar, siendo un foráneo en la casa el joven debe comportarse con discreción y reserva, especialmente en presencia de su suegra. El yerno evita toda relación con su suegra: por lo general no le dirige la palabra, excepto a través de intermediarios, y está obligado a hacer un despliegue exagerado de respeto. Los hombres yaminahua comentan esta situación de la siguiente manera: "Sentimos vergüenza delante de nuestras suegras".

Mientras que los hombres usualmente desean que finalice el período de residencia uxorilocal, por razones evidentes, sus esposas y parientes políticos no desean lo mismo. Los padres políticos se sienten ansiosos por conservar la fuerza de trabajo que les brindan sus hijos políticos, y las madres políticas son por lo general renuentes a separarse de sus hijas. No sería correcto asumir que las jóvenes no están dispuestas a dejar a sus padres y hermanos, pero mientras que en su propia casa cuentan por lo menos con la ayuda y compañía de los que la cohabitan, cuando residen en la unidad doméstica de sus esposos tienen que hacer frente a las mismas dificultades que experimentan los hombres que viven de manera uxorilocal.

Es en este momento cuando las tensiones entre parientes políticos salen a relucir y muchos matrimonios se disuelven, especialmente aquellos constituidos por parejas jóvenes. Esta inestabilidad constituye un otro aspecto importante de los matrimonios y del patrón de residencia yaminahua. La mayoría de los hombres Yaminahua tiene por lo menos cuatro o cinco esposas distintas a lo largo de sus vidas. El patrón más común es que las mujeres jóvenes permanezcan en casa de sus padres mientras una serie de jóvenes se incorporan y parten, algunos de ellos dejando a veces sus hijos con ellas. Esta situación continúa hasta que se establece una relación duradera, lo cual generalmente ocurre como resultado del deseo del joven por permanecer un tiempo más largo junto a sus parientes políticos.

Como resultado de las presiones que ejercen los jóvenes esposos, la unidad doméstica de tipo uxorilocal descrita al comienzo de esta sección se rompe y da lugar a otras relaciones. Por lo general, los jóvenes presionan por regresar al seno de su propia familia, es decir, junto a sus padres y hermanos. Por ello, la tendencia es a que la familia extensa uxorilocal (una pareja mayor

Diagrama 1
Desarrollo de la unidad doméstica de Samo (X) y Abodi (Y)



rodeada por sus hijas casadas) dé paso a la formación de una familia extensa virilocal, en la que la pareja mayor pasa a rodearse de sus hijos y de sus hijas políticas. En la práctica, la mayoría de las familias extensas en un determinado momento se presenta como una mezcla de ambos modelos. Es típico que alrededor de la pareja mayor se congreguen algunas de sus hijas más jóvenes, cuyos maridos aún están en la fase de residencia uxorilocal, así como algunos de sus hijos, quienes ya pasaron por el período de residencia uxorilocal junto a sus parientes políticos y han retornado junto a sus esposas a la casa de sus padres. Según mis datos estadísticos, estas familias mixtas constituyen la mayoría y pueden considerarse como las típicas familias yaminahua. Sin embargo, conforme pasa el tiempo, se aprecia que en las unidades domésticas de las parejas mayores tiende a incrementarse la proporción de hijos varones y sus familias, al tiempo que disminuye la de las hijas, las mismas que tienden a abandonar la unidad doméstica a efectos de residir junto a sus esposos en otras casas; de esta manera, la gente de más de 55 años casi siempre vive rodeada de más hijos que hijas.

Naturalmente, el arreglo virilocal da lugar a otros tipos de arreglo cuando muere la pareja principal. Cuando esto sucede, dependiendo de las edades de los miembros de la familia, puede darse una fase transitoria antes de que sus descendientes se conviertan a su vez en el núcleo de una familia extensa uxorilocal y el ciclo sea completado. A la muerte de la pareja principal, sus descendientes bien pueden tener hijos adultos casados, en cuyo caso una familia extensa podría ya haberse comenzado a formar a su alrededor. Si este no es el caso, entonces pueden tener lugar otros tipos de arreglo. Los hermanos pueden permanecer juntos, en cuyo caso, la familia extensa está formada alrededor de un grupo de hermanos hombres; los miembros adultos de este grupo tenderían a ser hombres jóvenes, pues conforme envejecen y sus hijos alcanzan la adultez tenderán en cambio a convertirse en núcleos de sus propias familias extensas. Este tipo de arreglo basado en la co-residencia de hermanos hombres es necesariamente de corta duración, por cuanto los niños alcanzan la adultez rápidamente (las jóvenes se casan generalmente en la pubertad y los jóvenes a los 16 o 17 años), por lo que para la mayoría de la gente el tiempo transcurrido entre la muerte de sus padres y el matrimonio de sus hijas, es muy corto, si es que se da el caso. Dado que la mayoría de adultos tiene hijos casados cuando mueren sus padres, este tipo de arreglo es relativamente poco frecuente; sólo se da en los asentamientos más grandes del Yurúa y del Purús, y no he encontrado en ninguna comunidad más de una de este tipo de familias al mismo tiempo.

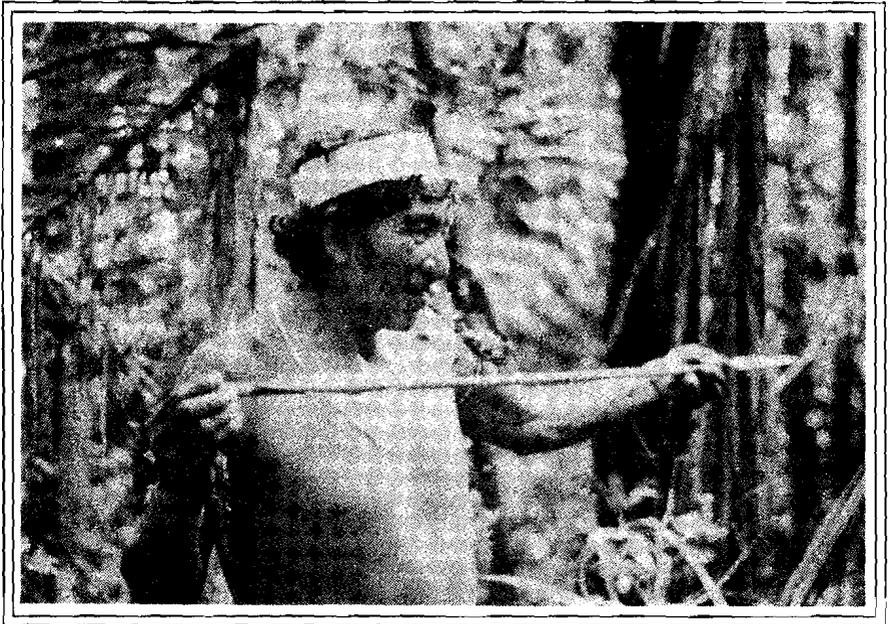
Un factor de importancia presente en todos los arreglos residenciales, y particularmente en aquellos que corresponden al periodo después de la muerte de los padres y padres políticos, es la frecuente existencia de intereses divergentes entre hombres y mujeres. Otra razón que explica la poca frecuencia con que se organizan las unidades domésticas extensas en torno a un grupo de hermanos varones es que es poco probable que éstas satisfagan a las mujeres. A menos que un grupo de hermanas haya contraído matrimonio con hombres del mismo grupo de hermanos (un acontecimiento improbable), las mujeres en este tipo de situación estarían solas junto a sus parientes políticos, circunstancia ésta que en la mayoría de los casos no les place. Aunque en principio los hombres son quienes deciden el lugar de residencia una vez que han adquirido la condición o estatus de "hombres independientes" (*wëdëwo*), en la práctica tendrían dificultad para mantener un tipo de residencia con el cual sus esposas están descontentas. Una mujer siempre puede partir y regresar a casa de sus padres o hermanos, quienes sin lugar a dudas la apoyarán y mantendrán. Por ello, las preferencias de las mujeres en cuanto al lugar de residencia constituyen factores determinantes y cruciales en el tipo de arreglo resultante.

De esta manera, se puede afirmar que la composición de las unidades de residencia yaminahua cambia a lo largo del tiempo en la medida que al interior del grupo afloran tensiones debido a la competencia entre las demandas e intereses de los parientes cercanos y aquellos de sus parientes políticos. Así, estas tensiones traen a colación una red mucho más amplia de relaciones existente en la comunidad como un todo, la cual a la par que une a todas las unidades domésticas en un entretejido de relaciones de parentesco, marca sus fronteras ejerciendo diferentes presiones sobre cada uno de sus miembros. En la siguiente sección analizaré algunas de las formas en que se organiza esta red más amplia de relaciones.

GENERO, PRODUCCION Y PROCREACION

Una de las diferencias sociales más significativas en el mundo yaminahua, la cual constituye una característica que marca todas las actividades y atraviesa al mismo tiempo todo el campo social de su existencia, es aquella entre los géneros. Todas las actividades productivas importantes se definen

como actividades específicas de hombres o de mujeres. En esta sección se analizarán los procesos fundamentales de producción e intercambio en la sociedad yaminahua y se dará cuenta de la división del trabajo por sexos. Este recuento contribuirá a describir la lógica altamente sistemática de las categorías de parentesco que se hace evidente en el sistema de mitades, comenzando por las actividades sociales esenciales de la vida cotidiana y analizando las representaciones ideológicas básicas que las gobiernan. Partiendo de las representaciones de los dominios de los géneros y de los intercambios económicos que tienen lugar entre ellos, el análisis considera luego las ideas acerca de la reproducción sexual y la representación de la consanguinidad a las que dichas ideas dan lugar. Habiendo partido desde la base, hacia el campo de las ideologías de parentesco, se establecerán los fundamentos para el análisis de las lógicas más abstractas del parentesco categorial.



Hombre yaminahua examinando una flecha
Foto: Graham Townsley

La esfera masculina

Las actividades productivas masculinas están divididas entre la caza y la preparación de los rozos. Existen, evidentemente, otras actividades importantes realizadas por los hombres, tales como la construcción de casas y canoas, la elaboración de arcos, flechas y otros implementos, y el corte de leña, pero todas ellas -excepto la construcción de casas- pueden ser consideradas actividades secundarias. Se trata de actividades ocasionales que se realizan en forma individual y que no requieren de ayuda o cooperación. La construcción de casas, que es la única actividad secundaria que requiere de cooperación, se realiza mediante el trabajo colectivo, el cual se organiza de la misma forma que el trabajo para la apertura de los rozos.

Por su parte, la caza no requiere de cooperación y los hombres generalmente salen a cazar solos. Se puede dar el caso de dos hombres pertenecientes al mismo grupo de casas que salgan a cazar juntos y en la misma zona del bosque, pero usualmente una vez allí se separan y continúan por rutas diferentes. Asimismo, un hombre también puede salir de cacería con su esposa o con un hijo adolescente a quien esté enseñándole a cazar. En estos casos sus acompañantes van como ayudantes: lo siguen callados y por lo general son los que cargan a sus espaldas las presas cazadas. Estos casos son, sin embargo, más bien raros, ya que los hombres prefieren salir solos de cacería.

Todos los productos de la caza son entregados inmediatamente a la esposa del cazador a su regreso a la casa. Cuando se trata de un cazador soltero, son la madre o una hermana quienes reciben las presas. Las mujeres se encargan de trozar y cocinar la carne, así como de repartirla. Este es un punto importante. Tan pronto como las presas son traídas a la casa éstas pasan de la esfera masculina a la esfera femenina. La preparación y distribución de la comida es controlada por las mujeres. La esposa del cazador troza las presas y distribuye las porciones a las otras mujeres del grupo de casas. Cada mujer adulta de la unidad residencial de una familia extensa tiene su propio fogón y cocina por separado, dando de comer primero a su marido y a sus hijos; sólo después, si ha sobrado lo suficiente, lo reparte entre los que están fuera del círculo de su familia nuclear.

La cooperación masculina en la agricultura es, como sería de esperar, mucho mayor que en la caza. Tanto el rozo como la siembra de las chacras demanda trabajo cooperativo. Cada una de estas chacras es claramente

designada como perteneciente a una pareja de adultos, quienes tienen control sobre su producción. Aunque con la introducción de las hachas de metal y machetes, un hombre puede limpiar por sí solo una pequeña área de bosque secundario, o ampliar la chacra que ya posee, el desbroce de áreas de bosque primario requiere de la colaboración de más hombres, quienes trabajan como un grupo coordinado.

La organización de grupos de trabajo comunal depende también de la situación de la aldea como un todo. La cooperación más allá de las fronteras de la unidad residencial o del círculo de parientes cercanos constituye un ideal claramente manifiesto. Esta ética comunal es invocada frecuentemente, particularmente por la gente mayor, y es tenida como modelo de cómo deberían ser las cosas y de cómo lo fueron en el pasado. Argumentan que en épocas anteriores al contacto, las cabezas de familia tenían autoridad y organizaban a los adultos en grupos de trabajo que rozaban juntos todas las chacras. Esta forma de cooperación define el ideal que se tiene de una vida comunal armónica y saludable. Sacudiendo la cabeza, los viejos dicen que hoy en día cada uno trabaja solo y no se prestan ayuda mutua como antes. Resulta difícil estimar al respecto cuán armoniosamente funcionaban las comunidades antiguamente. Parece que, en efecto, los jefes tenían mayor autoridad para coordinar el trabajo comunal, y como he señalado anteriormente, la tecnología pre-metal demandaba indudablemente mayor trabajo colectivo. Con sólo hachas de piedra y eventualmente algunas hachas de metal -conseguidas mediante intercambios comerciales o gracias a incursiones- resultaba imperativo que los hombres cooperaran en la apertura de casi toda chacra. Pero también resulta claro que en los tiempos previos al contacto debieron haberse producido discusiones y desavenencias tal como las que se dan hoy en día (ver más adelante).

No obstante, los comentarios de los ancianos constituían afirmaciones claras y no cuestionadas en cuanto a que el correcto estado de cosas en una comunidad debiera ser uno de ayuda mutua entre los hombres, y que el papel del jefe debiera ser alentar y organizar tal cooperación. En verdad, tal como lo señalan los ancianos, ello sucede rara vez hoy en día: el trabajo agrícola se hace individualmente o en grupos pequeños de duración efímera, reclutados de una sola unidad residencial o del pequeño círculo de parientes cercanos del individuo, los cuales suelen encontrarse dispersos en dos o hasta tres conglomerados de casas.

Política

La discusión sobre la cooperación masculina más allá de las fronteras del grupo doméstico nos conduce inevitablemente, como se desprende de este último ejemplo, a la esfera política. Todos los hombres de un determinado asentamiento están vinculados entre sí por lazos de parentesco. Por lo general, un hombre cuenta con sus parientes agnáticos -padres, hermanos e hijos- a fin de movilizar la cooperación que requiere ya sea dentro o fuera de su propia unidad residencial. Esto se considera como expresión natural del afecto y obligaciones que unen a los parientes cercanos entre sí. Sin embargo, como hemos visto, más allá de esto existe un ámbito propiamente político que tiene que ver con la autoridad pública y las cuestiones de planificación y política que afectan al asentamiento en su conjunto. Se trata de un ámbito masculino: son los hombres quienes deciden los asuntos principales acerca de dónde y cuándo se deben abrir las chacras, construir casas, trasladar las aldeas y la forma cómo deben ser manejadas las relaciones con otros grupos, decisiones que en el pasado hubieran comprendido la realización de incursiones, la organización de la defensa de la aldea y el establecimiento de alianzas matrimoniales.

En el centro de esta esfera política se encuentran las figuras del jefe (*diyaiwo*) y de los ancianos o mayores (*andiwo*). El estatus de *andiwo* no es formal; los ancianos no tienen un papel muy definido en la colectividad. El término se emplea simplemente para referirse a toda la gente mayor. Estos, sin embargo, tienen de manera informal importantes funciones políticas. En virtud de su edad y experiencia, sus opiniones son respetadas y tienen peso en las discusiones políticas, y aún en los casos en que no se los respeta, todos están de acuerdo en que se los debería respetar. El hecho de que todos ellos suelen tener muchos hijos y yernos entre la población adulta masculina de la aldea -quienes están obligados a guardarles respeto- inevitablemente refuerza su estatus político.

El único rol político formalmente reconocido es el del *diyaiwo*. Este es representado como la figura al centro de la comunidad -de hecho, el término *diyaiwo* significa, literalmente, "persona-de-pie-que-no-se-mueve"- de cuya fuerza, constancia y diplomacia depende la solidaridad y el funcionamiento adecuado de la comunidad. Se trata de una posición que se alcanza y mantiene solamente por los constantes esfuerzos de un hombre por movilizar a la opinión pública en su favor y establecer el consenso sobre el cual está basada su autoridad. Otros aspectos de las representaciones ideológicas

que giran alrededor de la posición de *díyáiwo* serán tratados más adelante; aquí, sin embargo, quisiera enfatizar nuevamente el hecho de que probablemente este estatus es el que ha sido más erosionado como resultado del contacto con foráneos y el proceso de aculturación. Sus funciones tradicionales como figura pivotal en la organización comunal de la agricultura, la caza, la guerra y las actividades ceremoniales han desaparecido. Actualmente las dos primeras actividades se organizan de una manera más bien individual, mientras que la guerra y la actividad ceremonial comunal prácticamente han dejado de existir. El estatus de jefe persiste, pero el ejercicio de sus funciones se limita a tratar de movilizar a los equipos de trabajo comunal, intento que sólo esporádicamente tiene éxito. Muchos jóvenes en las comunidades más aculturadas son de la opinión de que el antiguo rol de *díyáiwo* resulta hoy en día redundante y que debería ser sustituido por una autoridad al estilo de los Tenientes Gobernadores.

Como resultado de la erosión de la autoridad colectiva de los ancianos y de los jefes producida por el proceso de aculturación, la esfera pública de gestión política masculina tiene actualmente una estructura más bien informal y poco firme. No existe un foro establecido y fijo para el debate público, y si éste se lleva a cabo, se da de manera totalmente informal. Generalmente los debates tienen lugar durante la ronda de visitas que se suceden entre los miembros de diferentes conglomerados de casas. La mayoría de estas visitas, que consisten en pasar por las casas de los vecinos y parientes cercanos para conversar y pasar el día juntos, son realizadas por familias nucleares individuales o por hombres y mujeres solas; no se trata de ocasiones públicas ni constituyen propiamente un foro para el debate público, aunque sí brindan la oportunidad para chismear y transmitir información y opiniones, que posteriormente tienen efectos en la esfera política. Si existe una ocasión pública para el debate a gran escala, éste es el de las visitas colectivas que generalmente tienen lugar con ocasión de una fiesta de bebida.

La esfera política constituye, entonces, una arena más bien poco estructurada. Esta es ciertamente la situación actual en las comunidades yaminahua, pero esto no fue necesariamente así en el pasado. Como he señalado anteriormente, en el pasado tanto la autoridad de los jefes como la de los ancianos sobre los más jóvenes era más formalizada. En este sentido, se puede afirmar sin duda alguna que el confinamiento del debate político a aquellas ocasiones en que se organizan fiestas de bebida colectivas constituye un desarrollo reciente. En efecto, antes del establecimiento de una

coexistencia pacífica con los no-indígenas los Yaminahua no elaboraban masato de yuca fermentada y se afirma que, en el pasado, embriagarse con alcohol era una costumbre desconocida, aprendida más tarde de los mestizos. No existen razones para dudar acerca de ello. El hecho de que tanto la esfera política formalizada como la altamente estructurada actividad ceremonial existente antes de la situación de contacto hayan sido reemplazadas por sesiones informales para beber masato -las cuales cumplen la doble función de arena política informal y ocasión festiva comunal- es indicativo de la actual atomización de la estructura comunal yaminahua.

La esfera femenina

Quisiera detenerme ahora en la esfera femenina de actividades y cooperación, la cual, como veremos, presenta en algunos aspectos un contraste simétrico en relación a la esfera masculina, mientras que en otros éste es de carácter más bien asimétrico. Así, por ejemplo, mientras que en principio se considera que todos los hombres adultos deben actuar como un cuerpo en determinadas ocasiones, este principio jamás es aplicado a las mujeres, ni por parte de los hombres ni por parte de las propias mujeres. Existe una distinción entre la arena pública del debate político y de la toma de decisiones -una esfera masculina- y la esfera doméstica, que es el espacio de las mujeres. Las mujeres nunca actúan en público como un cuerpo unificado y no existe una esfera pública femenina donde puedan imponer sus decisiones sobre la de los hombres, de manera semejante a la forma en que los hombres actúan sobre las mujeres. Para ponerlo de manera más simple: en la sociedad yaminahua los hombres son políticamente dominantes. No obstante, la distinción entre la esfera política y la esfera doméstica no es tajante. Esta distinción se evidencia en las actitudes acerca de las formas de comportamiento adecuadas para cada sexo y las actividades a que dan lugar. Sin embargo, el modo informal como se conduce el debate político demuestra claramente que los Yaminahua no son estrictos en cuanto a la necesidad de mantener separadas estas esferas.

La mayor parte de las actividades femeninas tienen lugar dentro o alrededor del conglomerado de casas. Estas actividades se reparten sobre todo entre las tareas de la agricultura de rozo y quema, la preparación de alimentos y la crianza de los hijos. Cada día las mujeres dejan la casa temprano en la mañana y se dirigen a las chacras cercanas a cosechar yuca

para el sustento diario. Deshierban asimismo algunas secciones de sus chacras -tarea vital en la agricultura selvática- o cosechan otros productos de las mismas. Generalmente regresan a su casa al final de la mañana y comienzan a preparar la comida, pelando las yucas y los plátanos verdes que constituyen el grueso de toda comida. Si los cazadores traen carne en la tarde, también se ocupan de prepararla.

Las mujeres muy rara vez trabajan solas. El grupo de trabajo cooperativo más inmediato de cada mujer está conformado por todas las mujeres del conglomerado de casas. Las mujeres generalmente cultivan sus chacras ayudadas sólo por sus hijas jóvenes, pero en la mayor parte de las demás ocasiones están acompañadas de otras mujeres adultas de la misma unidad residencial. La preparación de alimentos de la propia chacra no demanda de ayuda y esta tarea bien puede ser realizada por una mujer con la ayuda ocasional de sus hijas jóvenes. El trabajo de estas últimas, muchachas entre los 8 y los 14 años, constituye un factor importante en la producción



Mujeres yaminahua pertenecientes a una unidad doméstica extensa departiendo
Foto: Graham Townsley

doméstica. Ayudan a sus madres en casi todas sus actividades agrícolas, de cocina y de crianza de los niños. Esta última es la actividad femenina más constante y aquella que demanda mayor tiempo, pues la mayoría de mujeres adultas tiene varios hijos. Los bebés más pequeños las acompañan todo el tiempo: es aquí donde la ayuda que se prestan las mujeres entre sí resulta más evidente. Las mujeres de una misma unidad residencial cuidan regularmente a los hijos de las otras mujeres, al punto de amamantarlos. Estas consideran la ayuda mutua para la atención de los niños como una de las formas más necesarias del trabajo cooperativo entre mujeres.

Gran parte de las actividades y cooperación que se prestan las mujeres entre sí se dan dentro de los confines de los conglomerados de casas, pero sería erróneo asumir -ya sea en términos ideológicos o de hecho- que sus vidas se definen en función de la unidad residencial. De la misma manera que las relaciones de parentesco de los hombres crean una red de lazos en toda la comunidad, que los involucran en obligaciones políticas y económicas más allá de los límites de la familia extensa, las redes de parentesco femeninas las involucran en relaciones y deberes fuera de su unidad residencial.

Sin embargo, las redes del hombre y de la mujer, aún si son esposos, abarcan gente diferente, así como diferentes tipos de relaciones. La red de un hombre lo involucra en una esfera de cooperación económica con su círculo de parientes agnáticos. Más allá de éste, participa también en la esfera masculina del debate político público, donde se toman las decisiones que afectan a toda la comunidad. Esta esfera no se construye alrededor de relaciones de parentesco particulares, aunque todos los hombres incluidos en dicho ámbito son naturalmente parientes. Se trata de una esfera de género imbuida de la idea de que los hombres tienen por naturaleza autoridad para decidir sobre las cuestiones públicas. Las opiniones de las mujeres y los diferentes medios que éstas tienen para inculcarlas en sus compañeros tienen gran influencia sobre estos debates, pero el debate real es el que los hombres realizan entre sí.

No existe una esfera femenina corporada equivalente a la esfera política de los hombres, pero ciertamente existe una red de relaciones femeninas que abarca a toda la comunidad. Cuando no están trabajando en la casa o en la chacra, las mujeres pasan gran parte del tiempo con sus parientes del mismo sexo, discutiendo acerca de asuntos de la aldea, de la misma forma que lo hacen los hombres. Las mujeres también están involucradas en una red de obligaciones de cara a sus parientes femeninos -principalmente hermanas y

madres- no tanto a fin de cooperar en tareas conjuntas, sino de compartir los productos de su trabajo. Como mencioné anteriormente, las mujeres controlan la preparación y distribución de la carne y la comida. En la red de reciprocidades que vincula a las diferentes unidades domésticas, la distribución e intercambio de carne juega un papel central.

En efecto, si bien primeramente la mujer de un cazador distribuye la carne de caza preparada al interior de su propio conglomerado de casas, luego envía algunas piezas a sus hermanas y madre, algunas de las cuales inevitablemente pertenecen a otras unidades residenciales. La carne es el principal recurso escaso en la economía diaria de las aldeas yaminahua; los hombres la traen a la aldea, pero son las mujeres quienes controlan y organizan su distribución. Esta distribución se da en función de las relaciones que vinculan a las hermanas entre sí y a las hijas con sus madres, las mismas que atraviesan las fronteras de las unidades residenciales. Una vez que la carne ha ingresado a la esfera doméstica, los hombres renuncian a todo control sobre ésta y deben depender de sus mujeres ya sea para prepararla -en el caso en que la presa haya sido traída a su propia unidad doméstica- o para conseguirla de otra unidad doméstica. La esfera de intercambio y distribución de la comida es controlada por las mujeres y se organiza en torno a las relaciones femeninas que se extienden más allá de la unidad residencial.

Imágenes de género

Hasta aquí he contrastado las esferas masculina y femenina en términos de las actividades que se llevan a cabo en cada una de ellas y de las relaciones de cooperación e intercambio que las caracterizan. He tratado de demostrar que estas esferas están organizadas simétricamente, en la medida que cada una involucra actividades opuestas pero complementarias y que cada una tiene su red particular de cooperación e intercambio en la aldea. Asimismo he señalado la evidente asimetría existente entre ambas esferas en términos de las relaciones de poder, las cuales le otorgan autoridad política a los hombres en la esfera pública. Antes de discutir los intercambios entre los sexos, es importante destacar el contraste que existe entre las esferas de género observando las formas en que éstas son concebidas en términos de lo que podríamos llamar sus atributos simbólicos o metafóricos, es decir, los lugares, acciones y características que están asociadas al género y que

reaparecen una y otra vez en el discurso cotidiano, en el simbolismo dualista y en la mitología.

En esencia estos atributos emanan de las actividades y características fisiológicas de cada sexo. Las actividades masculinas arquetípicas son la caza, la guerra, la tala del bosque, el discurso político y la búsqueda de mujeres; a partir de éstas resultan todas las acciones y actitudes que el mito y la metáfora asocian arquetípicamente con los hombres: cazar, ser agudo, matar, robar, hablar fuertemente, bromear, planificar inteligentemente, etc. A menudo se dice que el hombre bueno es "duro" (*kërësh*) y "fuerte" (*pakë*), un buen cazador, un orador convincente y consciente de sus responsabilidades hacia su familia y parientes. La educación de los jóvenes se conoce como un proceso de "endurecimiento" y "fortalecimiento" para que sean buenos cazadores y guerreros. Los hombres deben tener capacidad de resistencia y autocontrol. Los hombres yaminahua no producen en absoluto la impresión de ser personajes reprimidos; por el contrario, son exuberantes, gritones, y teatrales -características que son festejadas y reforzadas- pero existen importantes contextos en los que se les enseña a los jóvenes a no demostrar miedo, dolor o deseo sexual. El deseo sexual y específicamente la pérdida de semen están proscritos en todos los contextos relacionados con la cacería, la guerra y el contacto con el mundo de los espíritus. Es en estos contextos quintaesencialmente masculinos, que el control riguroso y la supresión de los impulsos naturales son enfatizados como fuente de la fuerza y capacidad de resistencia propia de los hombres. Si algo parece unificar estos diferentes atributos es la calidad de estar orientados hacia el mundo externo, hacia el dominio público de la política, el mundo de los foráneos y de la guerra, el bosque, y el mundo de los espíritus.

Estas asociaciones contrastan en casi todos los aspectos con aquellas asociadas a la esfera de las mujeres. A partir de las actividades femeninas de cultivo, preparación de alimentos y crianza de los niños surgen las imágenes de confinamiento a un espacio doméstico, gestación, cocción y nutrición. Como se ha mencionado, las mujeres no están realmente confinadas a un espacio doméstico particular de forma más acentuada que los hombres, pero de alguna manera sí lo están con referencia al espacio de la aldea. El bosque es, de manera inequívoca, una esfera masculina. Las mujeres pocas veces salen de las aldeas si no es en compañía de un hombre, y la mayoría de las mujeres confiesa que les causa terror tan sólo pensar que puedan quedarse solas en el bosque. Algunas veces, grupos de mujeres se adentran en un bosque cercano para recoger frutas silvestres, pero rara vez se alejan y estas

incursiones son poco frecuentes. Las mujeres pasan gran parte de sus vidas en la aldea, mientras que las actividades arquetípicas del hombre, la cacería y la guerra, se llevan a cabo fuera de ella. En contraste, los hombres pasan gran parte de su tiempo fuera de la aldea, y por lo general, durante el día la aldea se vuelve un lugar de mujeres, quienes una vez que terminan sus tareas en las chacras y casas, pasan el resto de la tarde visitando a sus parientes femeninos, paseando de casa en casa acompañadas de sus hijos.

No sorprende entonces que, en oposición a la masculinidad, la femineidad se asocie a lo interior, a los espacios de la vida social cotidiana y de la existencia doméstica, pero también a la parte interna del cuerpo: a lo suave, lo tierno, lo húmedo y lo fecundo. Estas metáforas, junto con sus opuestos masculinos, permean la clasificación simbólica dualista asociada con las mitades (ver más adelante) y las imágenes en torno al mundo espiritual y del shamanismo. En general, pareciera que surgen simplemente a partir del contraste que existe entre la fisiología y las actividades típicas de los géneros. Asimismo constituyen reafirmaciones de verdades normativas y prescriptivas tanto como factuales. Algunos hombres no están particularmente interesados en la política ni en el mundo espiritual; tampoco son necesariamente entusiastas o siquiera buenos cazadores, pero existe una fuerte presión normativa acerca de que deberían serlo. La imagen del "hombre bueno" (*dokonwëdë sharakoin*), agresivo, buen cazador y orador, responsable frente a los parientes y la comunidad, con sentido del humor y efusivo, parece ser sostenida tanto por los hombres como por las mujeres.

En términos masculinos las cualidades de una "buena mujer" (*antwivo sharasta*) son opuestas a aquellas de los hombres. La mujer debe ser eficiente en sus tareas en el ámbito doméstico y responsable en relación a sus obligaciones con sus hijos, parientes y sobre todo con su esposo, a quien debe obedecer y ante quien debe ceder. La mujer no debe orientarse hacia el exterior, hacia la aldea como un todo o hacia el mundo más allá de ésta, sino hacia el interior, hacia los parientes cercanos y la esfera doméstica. El hecho de que las mujeres no actúen consistentemente de esta manera es motivo de interminables debates masculinos y riñas domésticas. Aunque a menudo las mujeres se quejan acerca de aspectos específicos de su situación, jamás cuestionan en público estas prescripciones normativas. La distinción entre la esfera masculina -orientada hacia el mundo externo- y la femenina -orientada hacia el mundo interno- con sus diferentes connotaciones, constituye una representación central de la ideología yaminahua, sostenida tanto por los hombres como por las mujeres.

Hombres y mujeres

Habiendo esbozado las diferentes esferas correspondientes a los géneros, cabe ahora pasar a considerar las relaciones entre ambas. Ya se ha mencionado que en términos de las relaciones de poder existe una clara asimetría entre ambas esferas. Tanto los hombres como las mujeres reconocen las bases de la dominación masculina, pero esto por cierto no quiere decir que se lo considere un mero arreglo social convencional, frente al cual pudiera formularse una alternativa. Las relaciones de género, al igual que todos los aspectos importantes del orden social, están rodeados de representaciones ideológicas que las describen -en algunos sentidos- como de carácter 'natural', parte de un orden intrínseco de las cosas en el mundo en su conjunto.

Existen dos aspectos importantes con relación a la forma como está representada la dominación masculina, sea ésta en general o el poder del *diyainvo* en particular. En primer lugar, ésta es representada como algo inherente a la estructura del mundo viviente: observan que todos los animales están relacionados con otros tipos de animales, ante quienes ceden o se someten. Ello es considerado por los Yaminahua como expresión de las inferioridades y superioridades inherentes a la constitución del mundo, relaciones jerárquicas que están descritas en su concepto del *roa* (ver más adelante). Estas jerarquías 'naturales' son subsumidas dentro de una teoría dualista de la reciprocidad y del intercambio simétrico correspondiente al más amplio e inclusivo de los órdenes ideológicos yaminahua. Esta concepción de intercambio entre categorías opuestas y complementarias domina la visión que tienen los Yaminahua de la naturaleza y del mundo como un todo, y socialmente se expresa en su sistema de mitades. Me ocuparé más exhaustivamente de estas representaciones más adelante, pero las menciono aquí en la medida que la concepción yaminahua de las relaciones de género constituye un caso paradigmático de esta tendencia a subsumir la dominación 'natural' dentro de un marco de intercambio simétrico.

Este intercambio tiene por cierto múltiples componentes, muchos de los cuales giran en torno a elementos intangibles de afecto y deseo, que vinculan a los sexos en cualquier lugar. Pero el mismo contiene dos elementos completamente tangibles que son preponderantes en términos sociológicos a los ojos de los propios Yaminahua: la producción y la procreación.

Las actividades productivas de los hombres y de las mujeres, así como los intercambios entre ambos, ya han sido analizados con detenimiento.

Hombres y mujeres intercambian sus diferentes trabajos y los productos de éstos: los hombres realizando el trabajo primario de convertir el bosque en un espacio agrícola y aportando carne; luego, una vez que los hombres entregan a las mujeres los productos de su trabajo, éstas realizan el trabajo secundario de convertirlos en alimento, a través de las actividades de cultivo, cosecha y cocina. Esta división generalizada del trabajo y la reciprocidad de los géneros a la que da lugar presenta, como he indicado, una variedad de formas distintas. Para terminar con esta discusión acerca del intercambio económico entre los sexos vale la pena relacionar estas diferentes formas de producción y reciprocidad con las distintas unidades de residencia: la casa de la familia nuclear, los conglomerados de casas y la aldea.

Las actividades productivas tienen lugar en y a través de las casas individuales que componen los conglomerados de viviendas: las chacras pertenecen y son cultivadas por parejas individuales; los alimentos generalmente son cocinados por cada mujer en su propia casa. Es por ello que estas casas individuales y las familias nucleares que las habitan merecen ser consideradas como las unidades de producción en la economía yaminahua. Aunque las mismas hacen siempre parte de un conglomerado de casas de una familia extensa, con la que están unidas a través de vínculos de cooperación y de compartir, cada pareja tiene medios de producción independientes, una independencia que se demuestra por el hecho de que las parejas individuales se trasladan a diferentes conglomerados de casas en el transcurso del ciclo de desarrollo de los grupos residenciales, tal como se ha visto en la sección anterior.

El conjunto de casas individuales que componen una unidad residencial -el conglomerado de casas y la familia extensa que las ocupa- constituyen la unidad de consumo y distribución en la que la producción de los miembros de las familias nucleares es reunida y consumida de manera colectiva. Cada mujer adulta cocina, alimenta a sus hijos y luego distribuye los alimentos a los otros residentes del conglomerado de casas. Así, los hombres de este conglomerado son alimentados de manera colectiva por las mujeres que pertenecen al mismo. En resumen, el conglomerado de casas constituye una unidad de consumo y de cooperación.

Más allá del conglomerado de casas está la aldea como un todo, la cual tiene una unidad mucho más amorfa en términos de producción y reciprocidad que el primero. La cooperación y distribución más allá de los límites del conglomerado de casas está organizada en gran medida en base a una red

superpuesta de relaciones personales: redes masculinas, que organizan principalmente la coordinación del trabajo y redes femeninas, que organizan la distribución de los alimentos. La reciprocidad directa hombre/mujer no es tan evidente dentro de esta amplia esfera de interacción más allá de los confines del conglomerado de casas. La esfera de actividad política masculina tiene como fin unir a la comunidad como un todo, pero como hemos visto, logra su propósito con gran dificultad, la cual cada día es mayor. La esfera ceremonial festiva, la cual en el pasado al parecer servía tanto para crear como para expresar la integración de la comunidad, está representada actualmente únicamente por las fiestas informales celebradas con masato. La noción de aldea como una entidad política y ceremonial aún persiste, pero ya que ambas esferas se han fragmentado y erosionado, el modelo tradicional de la unidad aldeana se ha ido minando paulatinamente. La transformación de la estructura de la aldea y del grupo local será analizada en detalle más adelante.

Hombres y mujeres intercambian con el fin de subsistir, pero también para procrear, lo cual constituye para los Yaminahua uno de los objetivos esenciales de la existencia y ciertamente de toda asociación entre los sexos. La procreación es igualmente concebida como resultado de un intercambio: el intercambio de fluidos corporales que crea a un niño. Sus concepciones en torno de la procreación son importantes, no sólo porque conllevan la noción de intercambio, sino también porque se encuentran a la raíz de las ideas sobre la consanguinidad, la cual desempeña un rol central en el orden social.

Las concepciones yaminahua acerca de la procreación sostienen que un niño se forma de la mezcla de sangres de sus progenitores. La sangre de la mujer es aquella que de lo contrario perdería en la menstruación, mientras que la del hombre es su semen, un flujo que se afirma es un tipo de sangre purificada y blanqueada. A su vez estas ideas están asociadas a algunos conceptos muy comunes en toda la amazonía acerca de la sangre como portadora de una energía o fuerza vital. La idea de que el orden en general depende de la adecuada conservación de esta energía está no sólo a la base de la abstinencia masculina en ciertos contextos ya mencionados, sino también a la base de un preconcepto masculino fundamental acerca de que la menstruación de las mujeres evidencia el hecho de que ellas son inherentemente subversivas de dicho orden.

Todo niño es formado con la sangre de ambos padres y se cree que el sexo del niño es determinado por la preponderancia de la sangre del uno o del otro. La presencia en toda persona de la sangre y la energía vital de ambos

padres es la que origina la representación yaminahua de la consanguinidad. En esencia se trata de una idea de parentesco "de carne y sangre" muy similar a la occidental, la cual define a la consanguinidad como una relación de sangres compartidas (*ibi*), que se extiende bilateralmente a los parientes, tanto por el lado del hombre como por el de la mujer. El círculo de parientes creado alrededor de cualquier *Ego* por esta idea de sangre compartida es conocido como el *yora*, "cuerpo", es decir, los que tienen la misma sangre o carne. Este término se usa con cierta flexibilidad en algunos contextos para distinguir a "nuestra gente" de los "otros", pero siempre conlleva esta connotación de parentesco biológico real, y en su sentido estricto, se refiere al círculo de parientes consanguíneos de *Ego*. Este círculo no tiene límites rígidos; la consanguinidad se extiende y es más fuerte o más débil de acuerdo a la cercanía de la relación. Los padres, hermanos y hermanas verdaderos, así como los descendientes del propio *Ego* son sin duda *yora*. Más allá de estas relaciones la consanguinidad se diluye: existen *yora* cercanos y distantes.

En vista que el parentesco yaminahua es también en gran medida categorial y que incluye un sistema de patri-mitades, debe quedar claro que existen al menos dos representaciones diferentes de las relaciones entre parientes en el mundo yaminahua: la representación basada en la relación de sangre, la cual da lugar a redes bilaterales egocentradas de parentesco, y otros tipos de representaciones, las cuales pueden dar lugar al dualismo social categorial expresado en el sistema de patri-mitades. Estas otras formas serán discutidas en más detalle en las siguientes secciones.

Aquí vale la pena hacer hincapié en el hecho de que los propios Yaminahua diferencian las formas categoriales de parentesco de la forma consanguínea descrita más arriba y para distinguirlas a menudo describen esta última como "real". Para distinguir, por ejemplo, a una madre clasificatoria de una madre biológica, esta última es designada como *éva kaya* ("madre verdadera"), siendo *kaya* un término que en otros contextos siempre significa "real" o "verdadero". Por cierto, en los cálculos pragmáticos acerca de las relaciones de parentesco -la "distancia" relativa o "cercanía" de una persona particular y, por lo tanto, el comportamiento que se espera de ella- y en todos los contextos de la vida cotidiana es el parentesco verdadero, consanguíneo, el que domina. La consanguinidad y el *yora* son el núcleo de las relaciones de parentesco práctico, es decir, las relaciones con las que cualquier Yaminahua cuenta para obtener apoyo económico, político y afectivo en la vida cotidiana.

Ya se ha visto cómo, en última instancia, sólo se puede estar absolutamente seguro del apoyo de los hermanos, padres e hijos. Los hombres confían en sus hermanos "verdaderos", sus padres e hijos para que los ayuden en el trabajo y los apoyen en las disputas políticas. Por su parte, las mujeres confían en sus hermanas "verdaderas", sus madres e hijas, siendo este tipo de relaciones consanguíneas las que constituyen el núcleo de las redes femeninas de intercambio y distribución. Más allá de este círculo de *yora* inequívocos, el apoyo es menos seguro y sólo puede ser garantizado mediante el factor -temporal y contingente- de la coresidencia en el mismo conglomerado de casas. Las formas categoriales de relación son altamente significativas en algunos contextos, pero no tienen el mismo peso social y político en la vida cotidiana que la consanguinidad. En la próxima sección analizaremos la manera en que la naturaleza bilateral de la consanguinidad yaminahua es combinada con formas no-bilaterales de parentesco categorial.

CATEGORIAS DE PARENTESCO Y ORDEN SOCIAL

En la sección anterior he señalado que existen representaciones acerca de las relaciones de parentesco -distintas de aquellas formas basadas en la relación "de carne y sangre"- las cuales dan lugar a un sistema de relaciones categoriales que se superpone a las relaciones de consanguinidad egocentradas. En esta sección quisiera describir estas otras representaciones y las formas de relación de parentesco a las que éstas dan lugar. Las mismas están comprendidas en dos sistemas vinculados entre sí: el primero consiste en un sistema de nombres personales; el segundo, en la organización dual de la sociedad en mitades opuestas. Después de dar cuenta de la lógica de estos dos sistemas, describiré la forma en que funcionan en la práctica y cómo se combinan con la dimensión consanguínea del parentesco, dándole un cariz particular al sistema de parentesco yaminahua.

Visto de manera global, este orden de parentesco resulta muy complejo; en él cada uno de estos distintos aspectos del parentesco opera para crear y sostener formas particulares de relación. Por otro lado, todo análisis de este sistema se complejiza aún más debido a las transformaciones históricas ocurridas en el mundo yaminahua, a las que ya se ha hecho referencia. Con el fin de mostrar sus diferentes aspectos con claridad, dejaré de lado en esta sección la cuestión de los cambios históricos y daré una visión sincrónica de

los contrastes conceptuales y funcionales que existen entre los distintos elementos del sistema de parentesco. En las dos secciones siguientes se añadirá la perspectiva diacrónica necesaria para comprender la forma en que opera en su conjunto la organización social yaminahua.

La terminología yaminahua de parentesco constituye un punto de entrada útil para introducirse al campo de las categorías de parentesco de esta sociedad. Como muchas otras sociedades amazónicas, los Yaminahua emplean un sistema terminológico de parentesco que posee una estructura de tipo dravidio. Este sistema clasifica a cada uno de los parientes de una persona de acuerdo a tres criterios básicos: su nivel generacional, su género y un criterio relativo al estatus afinal (ver Cuadro 2). Se trata de un sistema terminológico simple, que en virtud de los pocos criterios clasificatorios que emplea, tiene una gran capacidad de extensión categorial: cada una de sus categorías incluye a un gran número de parientes efectivos. Por ejemplo, Ego emplea el término *ëpa* no sólo para referirse a su padre real, sino también a todos los hermanos -reales y clasificatorios- de su padre, ya que todos los hombres de la generación de su padre son para él *ëpa* o *koka*; a partir de ello se puede apreciar cuán extensivas son dichas categorías.

Las terminologías de parentesco de tipo dravidio están ampliamente difundidas en toda la amazonía y en otras partes del mundo, de allí que la presencia de este tipo de terminología entre los Yaminahua no sea particularmente sorprendente, ni de gran significado sociológico. Tal como lo ha señalado Henley (1985), las terminologías de tipo dravidio coexisten -en distintos lugares de la amazonía- tanto con complejos sistemas de clanes y mitades, como con sistemas de parentela de tipo guyanés, los cuales no están asociados a elaborados sistemas institucionalizados de clasificación social. En efecto, una de las principales características del sistema dravidio parece ser su simplicidad, lo cual le otorga una gran capacidad de combinación con otros principios de estructuración de las relaciones de parentesco.

En la amazonía existen dos rasgos estructurales comúnmente asociados a la terminología de tipo dravidio. El primero es el principio de intercambio matrimonial directo entre dos clases o líneas de parentesco (caracterizados en los Cuadros 2 y 3 como parientes cruzados y paralelos). En este contexto la terminología dravidia ha sido descrita como "una terminología relacional de dos líneas, que es articulada por el principio de intercambio directo" (Rivière, citado en Henley 1985: 2); es decir, un intercambio que toma la forma de una norma prescriptiva de matrimonio entre primos cruzados. El segundo principio es el de la unidad de las generaciones alternas. Ambos principios son elementos clave del sistema de parentesco yaminahua.

Cuadro 2
Términos de referencia para Ego masculino y femenino

Ego masculino

	Parientes cruzados (otra mitad)		Parientes paralelos (mitad propia)	
	♂	♀	♀	♂
G+2	<i>chata</i>	<i>shado</i>	<i>chichi</i>	<i>shota</i>
G+1	<i>koka</i>	<i>ëwa</i>	<i>achi</i>	<i>ëpa</i>
G 0	<i>chai</i>	<i>bibiki</i>	<i>chipi</i> <i>chiko</i>	<i>ochi</i> <i>ështo</i>
G-1	<i>pia</i>		<i>wakë</i>	
G-2	<i>wawa</i>			

Ego femenino

	Parientes cruzados (otra mitad)		Parientes paralelos (mitad propia)	
	♂	♀	♀	♂
G+2	<i>chata</i>	<i>shado</i>	<i>chichi</i>	<i>shota</i>
G+1	<i>koka</i>	<i>ëwa</i>	<i>yaya</i>	<i>ëpa</i>
G 0	<i>bibiki</i>	<i>tsawë</i>	<i>chipi</i> <i>chiko</i>	<i>ochi</i> <i>ështo</i>
G-1	<i>rarë</i>		<i>wakë</i>	
G-2	<i>wawa</i>			

El primero está claramente expresado en la tradición yaminahua de patri-mitades exogámicas y en lo que afirman comúnmente en el contexto de las discusiones acerca de las prácticas matrimoniales: "Nos casamos con nuestra/o *bibiki*". La existencia de esta tradición de mitades, ofrece una interpretación evidente de la distinción entre parientes cruzados y paralelos en la terminología yaminahua: se trata de un criterio que distingue a los miembros de la propia mitad de *Ego* de aquellos de la mitad opuesta. Combinada con la prescripción de matrimonio con la prima cruzada, la existencia del sistema de mitades expresa claramente una lógica simple de intercambio directo, la cual subyace a la terminología de parentesco (ver Diagrama 2).

Tanto el principio de intercambio directo como el de la identidad de las generaciones alternas se expresan claramente en el sistema de términos de vocativos: aquellos empleados cuando se habla directamente a los parientes (ver Diagrama 3). Estos términos difieren de los términos de referencia -empleados para referirse a los parientes en su ausencia- en la medida que extienden la distinción entre parientes cruzados y paralelos y la distinción de género a todas las generaciones descendientes, de modo que todos los parientes son clasificados de manera uniforme en función de los tres criterios arriba mencionados; como se desprende del Cuadro 2, los términos de referencia, en contraste, eliminan estas distinciones en las generaciones descendientes. Los términos vocativos también demuestran que los términos aplicados a aquellos de generaciones alternas son intercambiables. Así, por ejemplo, un *Ego* masculino usa el mismo término -*ëpa*- tanto para sus hijos como para sus padres, y puede referirse a todas las mujeres de la mitad opuesta de las generaciones +2, 0 y -2 con el término *bibiki*. Este principio de identificar a aquellos de generaciones alternas permea el uso de términos vocativos por parte de hombres y mujeres.

Detrás de las estructuras de intercambio directo y de generaciones alternas, evidentes en la forma como los Yaminahua se dirigen y categorizan a sus parientes, subyacen dos ideologías relativas a la continuidad del parentesco que están vinculadas entre sí. Cada una de ellas está relacionada con la transmisión de un aspecto de la persona. En la sección anterior he dado cuenta de las relaciones de parentesco fundadas en la ideología de la consanguinidad y la manera en que la existencia de carne y sangre de un individuo -es decir, su cuerpo- se genera. Existen otros dos aspectos de la persona en el pensamiento yaminahua que se combinan con el cuerpo para crear al ser social en su totalidad: el "nombre" (*adë*) y el "alma" (*wëroyoshi*). Las concepciones en torno a estos tres aspectos de la persona serán discutidas en

Ego femenino

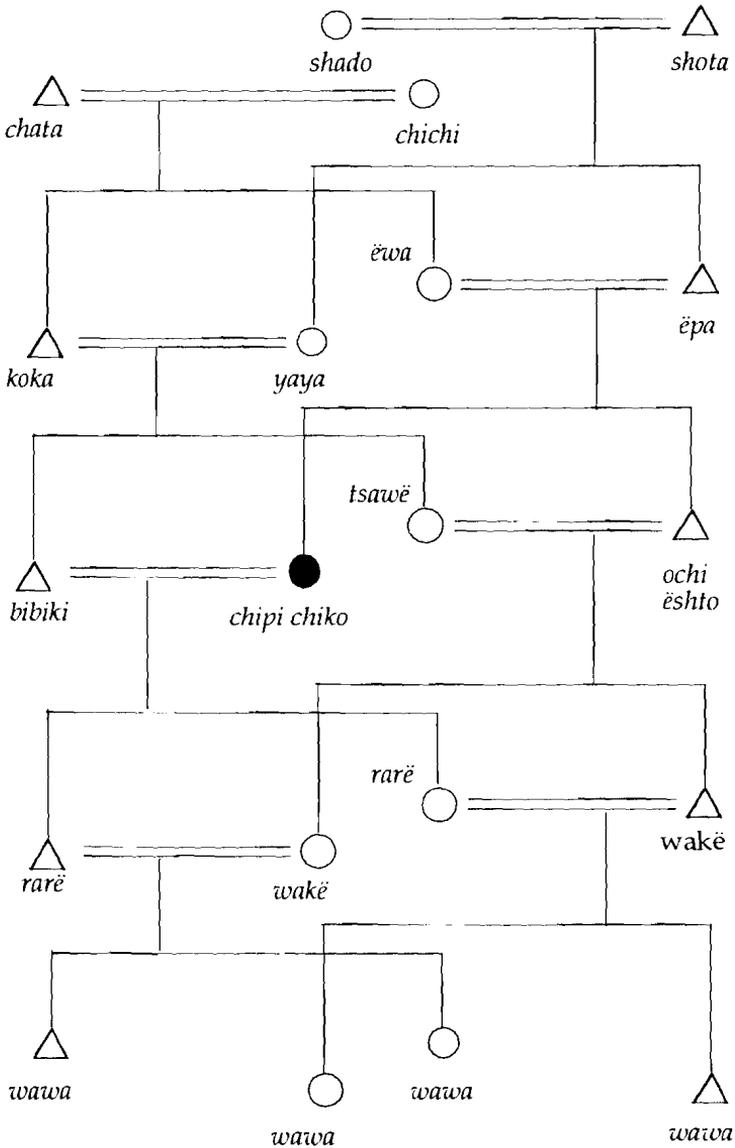
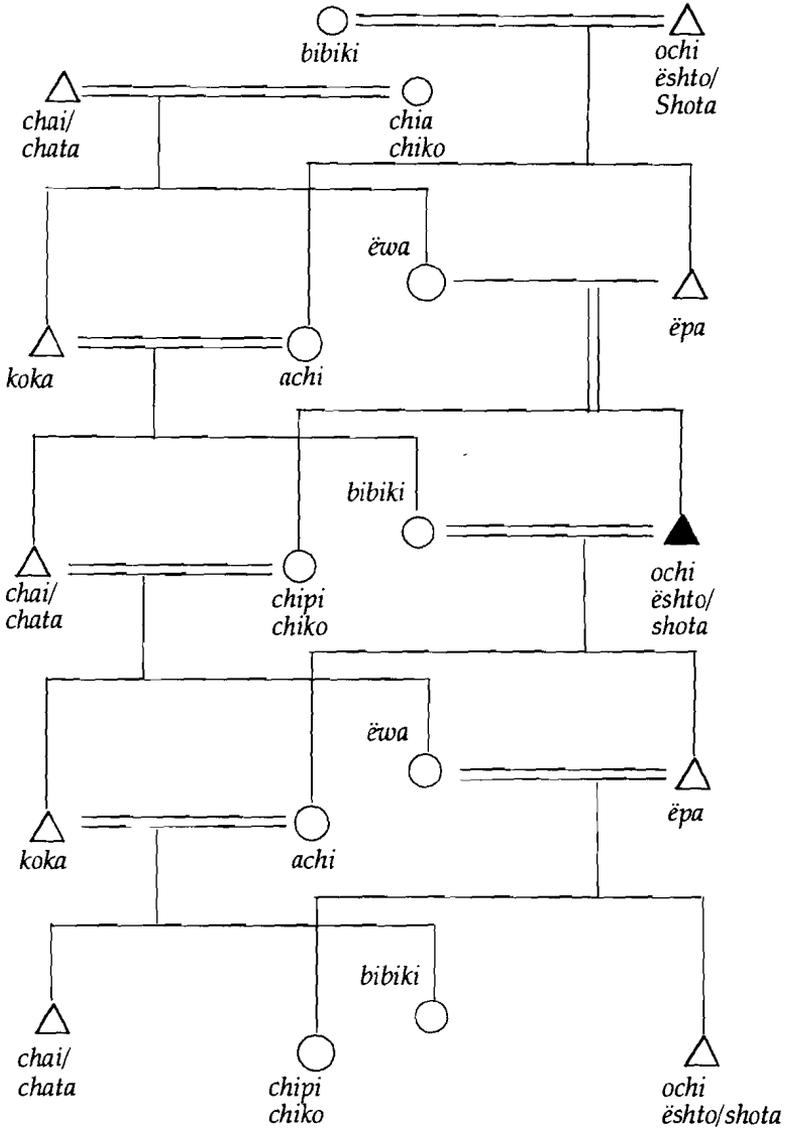
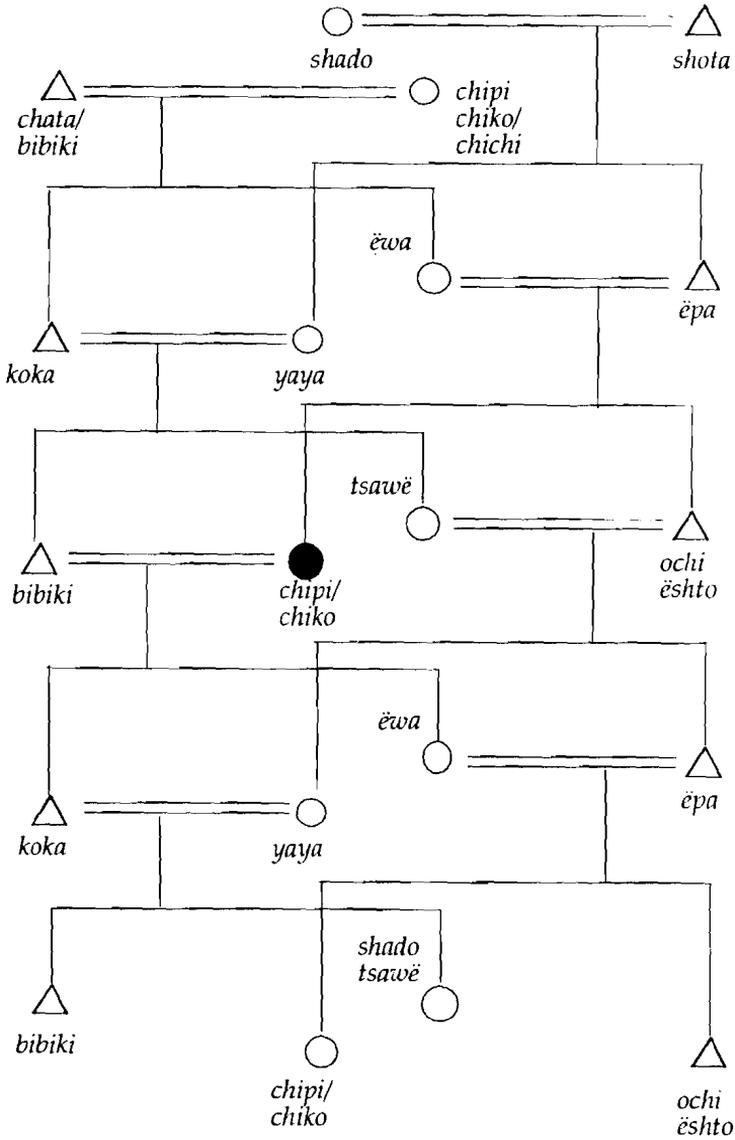


Diagrama 3
Términos vocativos de parentesco

Ego masculino



Ego femenino



la siguiente sección; aquí lo que importa destacar son los principios de su transmisión, en la medida que éstos son los que dan lugar a la unidad de generaciones alternas y al sistema de mitades.

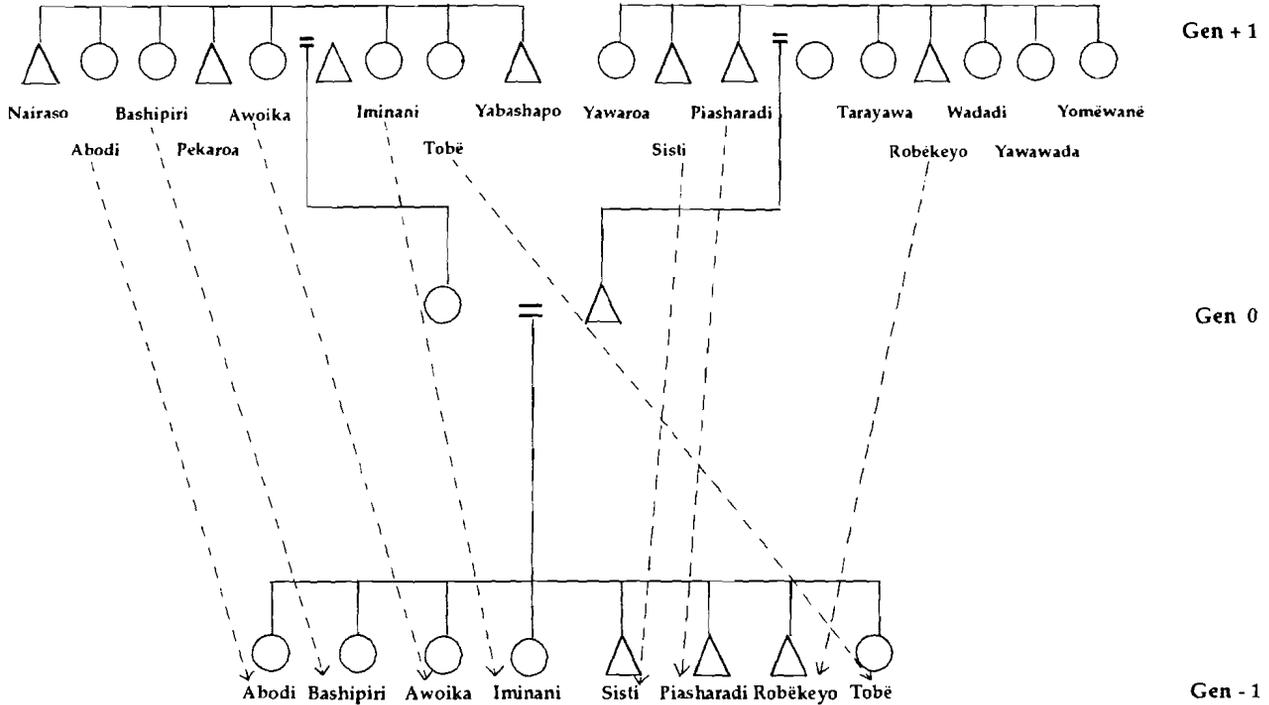
Nombres

Los Yaminahua transmiten conjuntos de nombres en bloque de cada grupo de hermanos de igual sexo al grupo de hermanos del mismo sexo de la segunda generación descendiente. Así, cada hombre adulto denomina a sus hijos con los nombres del grupo de hermanos varones que incluye a su padre; el primer hijo recibe el nombre del mayor de los hermanos de su padre, el segundo recibe el nombre del segundo y así sucesivamente. Indiferentemente del hecho de que los miembros del grupo de hermanos pertenecientes a la generación de los abuelos estén vivos o muertos, sus nombres son transmitidos a sus nietos varones (a través de sus hijos) de manera tal que el grupo de nombres se reproduce en sus nietos varones siguiendo la misma secuencia de edad.

Ahora bien, debe recordarse que cada grupo de hermanos es de tipo clasificatorio y que, por ende, incluye a una cantidad apreciable de gente. Todos los nombres de una misma generación son hermanos o primos cruzados entre sí. De ahí que al interior de cada generación existan en realidad sólo dos grupos de hermanos. Debido al gran tamaño del grupo de hermanos clasificatorios, al poner el nombre a sus hijos, un hombre empieza primero con los nombres de los hermanos biológicos verdaderos de su padre, y si tiene más hijos que el número de hermanos que tuvo su padre, continúa usando los nombres de los hermanos clasificatorios de su padre. Este proceso ocurre en forma exactamente paralela con los nombres de las mujeres. Las mujeres adultas transmiten a sus hijas los nombres de sus madres de tal manera que los grupos de nombres de mujeres se transmiten en forma matrilineal de cada generación a la segunda generación descendiente (ver Diagrama 4).

Un efecto de la regla fija acerca de cómo se heredan los nombres es el reciclaje de conjuntos de nombres a través de generaciones alternas. Así, cualquiera sabe que un nombre 'x', llevado por un individuo de la generación 0 fue asimismo llevado por alguien del mismo sexo en la generación +2 y será llevado por alguien en la generación -2. Alternativamente, un nombre

Diagrama 4
Ejemplo de transmisión de nombre

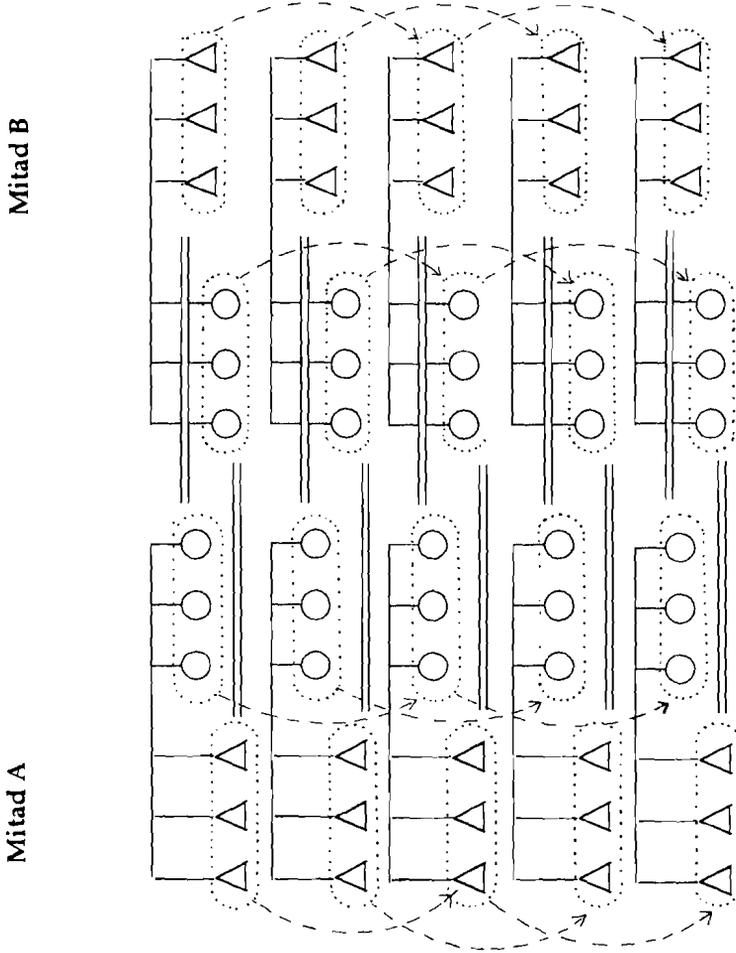


'y', presente en la generación +1, también estuvo presente en la generación +3 y se reproducirá en las generaciones -1 y -3.

Los nombres no solamente unen a generaciones alternas, sino que son específicos a cada mitad. Todos los nombres "pertenecen" a una de las dos mitades: son considerados como propiedades importantes de cada mitad y son transmitidos de tal manera que nunca salen de ésta. El hecho de que los nombres sean pasados mediante una forma de transmisión paralela -siendo los nombres de mujeres transmitidos a través de las mujeres y los nombres de hombres a través de los hombres- no contradice la existencia de las mitades de línea paterna, como a simple vista se podría pensar. Mientras que la hija de una determinada mujer pertenecerá a la patri-mitad opuesta a la de ella, su nieta inevitablemente pertenecerá a su misma mitad. En la medida que la transmisión de nombres se da por generaciones alternas, los nombres de mujeres también permanecen siempre en una misma patri-mitad.

La transmisión de nombres ocurre de manera tal que los nombres se agrupan de acuerdo con los mismos criterios que las categorías de parentesco dentro de la terminología de parentesco -los criterios de género, generación y mitad- y son transmitidos en grupo a las siguientes generaciones alternas. Es este principio de transmisión de nombres el que sustenta la unidad de las generaciones alternas. En la ideología yaminahua los términos de parentesco y los nombres están íntimamente vinculados entre sí. Los Yaminahua llaman a cualquier persona de las generaciones +2, -1 y -2 por el término de parentesco que emplean para el homónimo de esa persona en las generaciones 0 y +1; un homónimo que inevitablemente será un abuelo/a o un nieto/a del mismo sexo. Así, por ejemplo, un hombre llama a su hijo *épa* ("padre" en la terminología referencial), porque su hijo llevará el nombre personal de un "padre" de ese hombre. Al mismo tiempo llamará tanto a los hijos de sus hijos como a los padres de sus padres mediante los términos *ochi* ("hermano mayor") o *éshto* ("hermano menor"), por cuanto los miembros de estas dos categorías llevarán los mismos nombres personales que sus hermanos mayor y menor. Esta lógica en el uso de los términos vocativos -basada en el hecho de que todos los Yaminahua tienen homónimos en generaciones alternas- se aplica a todos los términos vocativos usados tanto por los hombres como por las mujeres. Esta relación entre nombres personales y el uso de términos de parentesco es expuesta explícitamente por los Yaminahua bajo la fórmula de: "a todo 'a' (nombre personal) lo llamo 'x' (un término de parentesco)".

Diagrama 5
Lógica estructural de atribución de nombres



Vale la pena considerar algunas de las consecuencias de esta relación entre términos de parentesco y nombres personales. El primer punto a señalar es que como medios de clasificación social los dos sistemas son muy similares. Un nombre personal no denota a un individuo específico, como uno podría esperar, sino a una clase de individuos que se identifican entre sí en una amplia medida. Un nombre personal es, entonces, en cierto sentido un tipo de término de proto-parentesco. Existen, por supuesto, diferentes maneras para denotar a cada individuo de manera específica, diferentes de los homónimos. Todos los Yaminahua poseen varios nombres. Hasta aquí me he referido a los llamados "nombres verdaderos" (*adē* o *adē koin*), es decir, aquellos que los Yaminahua consideran como los más importantes. Existen otros dos tipos de nombres que todo Yaminahua posee, los cuales lo distinguen de otros individuos que llevan el mismo *adē koin*. Estos son, en primer lugar, nombres heredados a través de progenitores del sexo opuesto y, en segundo lugar, una serie de apodos que cada individuo va adquiriendo a lo largo de su proceso de crecimiento y maduración.

Como he señalado, los *adē koin* son atribuidos mediante un sistema paralelo de transmisión: cada padre da a sus hijos los nombres de sus propios padres y cada madre da a sus hijas los nombres de sus madres. Sin embargo, cada progenitor también da un nombre a sus hijos del sexo opuesto. Estos nombres, al igual que los *adē koin*, siguen una regla invariable de transmisión. Un hombre le da a sus hijas los nombres de las hermanas de su padre -sus *achi*, "hermanas del padre" (de modo que los padres llaman a sus hijas *achi*)-, al tiempo que una mujer le da a sus hijos varones los nombres de los hermanos de su madre -sus *koka*, "hermanos de la madre" (de modo que las madres llaman a sus hijos *koka*). Estos nombres, dados por los progenitores del sexo contrario no son tan esenciales como los *adē koin* y no son transmitidos a las generaciones descendientes. Sin embargo, sirven para diferenciar entre sí a los individuos que llevan el mismo *adē koin*. Existen muchos otros detalles de interés en este sistema de transmisión dual de nombres. El primero es que el esposo y la esposa nombran a sus hijos de forma bastante independiente, y a menudo desconocen los nombres que su cónyuge ha dado a sus hijos. Al nombrar a los hijos según sus propios parientes consanguíneos, sus *yora*, existe un sentido innegable de reclamar la pertenencia de sus hijos -de ambos sexos- para su propio círculo de parientes. Estos reclamos de consanguinidad están moldeados, sin embargo, por la lógica estructural dualista del sistema de mitades. Si obedecieran a los dictados de la consanguinidad bilateral, los hombres darían a sus hijas los nombres de sus madres y las mujeres darían a sus hijos los nombres de sus

padres. El ponerle a sus hijas e hijos los nombres de las hermanas del padre y de los hermanos de la madre respectivamente, se preserva la lógica de las mitades. En efecto, las hermanas del padre de un hombre, son miembros de su propia patri-mitad, al igual que su hija; inevitablemente ellas también serán hermanas de la mujer cuyo *adë koin* ha sido dado por su esposa a la hija de ambos. Si uno sigue la lógica de matrimonios cruzados y de intercambio de hermanas entre las mitades, las hermanas del padre del padre de una mujer y las madres de la madre de ella pertenecerán al mismo grupo de hermanas. De igual manera, al dar el nombre del hermano de su madre a su hijo, una mujer obedece a la lógica de la patri-mitad, la cual ubica tanto a los hermanos de su madre como a sus hijos en la mitad opuesta a la de ella. Igualmente, los hermanos de su madre también serán padres en relación a su esposo, por lo que una vez más, el grupo de nombres de hermanos del mismo sexo no se quiebra y se transmite a la generación -2 del mismo sexo y de la misma mitad.

Los nombres transmitidos por los padres del sexo opuesto sirven así para dar a un individuo una combinación especial de nombres, que sólo él o ella posee. Ninguno de estos nombres es utilizado para dirigirse directamente a una persona o para referirse a las personas en la vida diaria. El hacerlo sería considerado una violación de las reglas de etiqueta. Aunque los nombres son ampliamente conocidos y transmitidos automáticamente mediante reglas fijas de transmisión, se consideran como propiedad privada y como algo muy íntimo, y no como asuntos que pueden ser ventilados en el contexto de las conversaciones cotidianas y de trato social.

No sucede lo mismo con la variedad de apodos que la persona adquiere en el transcurso de su vida, especialmente durante la niñez. Normalmente, tanto al dirigirse como al referirse a alguien, la gente es mencionada por el término de parentesco adecuado, pero dado que éstos son términos clasificatorios, en ciertas ocasiones, pueden resultar ambiguos. En estas circunstancias, se puede emplear otras referencias de parentesco, tales como "hijo de x" o "padre de y" o alternativamente emplear alguno de los apodos de una determinada persona. Estos nombres generalmente hacen referencia a alguna característica física, tales como "con orejas pequeñas" (*patchu pishmaya*) o "cabeza de zarigüeya" (*koshu basho*), y son considerados medios de referencia perfectamente aceptables, y a menudo cariñosos. No son transmitidos y conforme los individuos maduran a menudo son abandonados en favor de los más respetables términos de parentesco.

Actualmente, las complejidades del sistema yaminahua de adjudicación de nombres y referencias personales son en cierta medida evadidas a través del uso de nombres de origen español. Hoy en día la mayoría de los Yaminahua tienen nombres de este tipo, los cuales son considerados absolutamente neutrales con relación a las normas formales de respeto y estatus de parentesco y pueden ser utilizados cotidianamente sin traer a colación consideraciones de parentesco o de orden social.

Los *adë koin* son de considerable importancia tanto para el orden social como para la gente que los lleva. Mientras que la herencia física, de carne y sangre, integra a una persona como miembro de un círculo de parientes consanguíneos (el *yora*) -cuyas fronteras no están bien definidas y que no constituye una categoría social permanente- la herencia de nombres ubica a una persona en una posición bien definida dentro de un sistema de relaciones categoriales que sí posee un carácter permanente y estable. Se trata de un tipo de descendencia que vincula entre sí a las generaciones alternas sucesivas y reproduce su división en mitades.

Sin embargo, emplear el idioma de la descendencia puede ser distorsionante. La noción de descendencia parece implicar inevitablemente la existencia de un grupo que procede y se desprende de una fuente original -tal como un ancestro- a través de algún tipo de proceso lineal. Esto de ninguna manera corresponde al concepto yaminahua del proceso que da forma a las categorías de su modelo de parentesco. Por lo menos en el caso de los Yaminahua, el término 'reemplazo' parecería representar mucho mejor ciertas ideas amazónicas acerca de la continuidad social que el de 'descendencia'. Este concepto de reemplazo crea la imagen de una matriz clasificatoria compartimentada y estable, cuyas categorías constitutivas se van rellenando conforme pasa el tiempo y los seres humanos van de alguna manera 'pasando' por ellas- imagen que, creo, corresponde exactamente a la manera en que los Yaminahua conceptualizan su orden social. La transmisión y herencia de nombres se encuentra al centro de este proceso de reemplazo.

Recibir el nombre de un abuelo del mismo sexo es colocarse en exactamente la misma ubicación que ocupaba ese abuelo dentro de esta estructura estable de parentesco. Uno es definido como perteneciente a la misma mitad, y debido a la identidad clasificatoria de generaciones alternas también es definido como perteneciente a la misma generación. Más aún, uno adquiere las mismas relaciones clasificatorias que tenía o tiene el/la abuelo/a, con la

misma gente. A quien quiera que él o ella llamase "hermano", uno también deberá llamarlo "hermano"; a quien quiera que él o ella llamase "cónyuge potencial" (*bibiki*), uno también lo llama "cónyuge potencial", y así, a lo largo de todo el campo de relaciones de parentesco. La idea, en términos metafóricos, de que el destinatario del nombre calza en los zapatos de la persona cuyo nombre ha recibido es confirmada por los términos reservados a esta relación, los cuales son muy especiales. Si el abuelo/a vive, la relación es típicamente cálida y afectuosa; se trata de una relación especial. El hombre o la mujer que transmiten su nombre muestran especial interés y preocupación por sus jóvenes homónimos, a quienes ellos llaman y se refieren como *ëwën wëda*, "mi nuevo de mí"; mientras que los jóvenes invariablemente se refieren a sus homónimos de la generación de los abuelos como *ëwën shidi*, "mi viejo de mí".

La idea de que la posesión de un nombre equivale a la posesión del ser social se ve también confirmada por las actitudes frente a la muerte y por las prohibiciones que rodean a los nombres de los muertos. Uno de los principales objetivos de los ritos funerarios es asegurar la separación de un aspecto de la persona -un espíritu particular, fuente de la razón y de los aspectos sociales de la persona- de la sociedad de los vivos. Este espíritu es reactivo a dejar el mundo de los vivos y mediante sus torpes intentos de reestablecer contacto con sus parientes puede ser causa de enfermedades y de otros acontecimientos peligrosos. El miedo frente a sus intentos de aferrarse al mundo social se focaliza, a la luz de lo anterior, en sus intentos de aferrarse a su nombre. Mencionar el nombre de una persona muerta en los meses posteriores a su deceso es arriesgarse a atraer la atención de este espíritu. De allí la prohibición de pronunciar su nombre y, frecuentemente, incluso de pronunciar cualquiera de las palabras que componen su nombre. Ya que el *adë koin* generalmente tiene la siguiente forma: "Hace-una-buena-flecha", "Arbol-blanco" (una especie particular) o "Fabricante-de-hamacas", y por lo tanto incluye sustantivos y adjetivos del lenguaje cotidiano, esto significa que algunas palabras corrientes también desaparecen del lenguaje y son reemplazadas con otras alternativas.

Esta forma drástica de la prohibición sólo parece aplicarse en el caso de los hombres -generalmente jefes o shamanes- cuyos espíritus son considerados particularmente fuertes y tenaces. Por lo general, de lo que se trata es de evitar pronunciar el nombre completo. Conforme pasan los meses y el espíritu de la persona muerta "se asienta", la prohibición se va relajando. Es sólo en el caso de los muertos particularmente poderosos que debe evitarse

la más mínima referencia, y en estos casos la prohibición puede durar algunos años. En diversas ocasiones he encontrado que se empleaban palabras amahuaca o castellanas para cosas tales como jaguar, sajino y chacra -cuyo uso parece haberse extendido por varios años- las cuales más tarde descubrí que tenían su origen en este tipo de prohibición de pronunciar los nombres de los recientemente fallecidos.

Esta prohibición no afecta, sin embargo, el proceso de transmisión de nombres. Comúnmente la gente ya tiene homónimos al morir, pero dado que, en cualquier caso, los *adē koin* nunca son empleados para dirigirse a una persona, y pueden ser evitados al referirse a éstas, esto no afecta grandemente a los homónimos vivos. No es de sorprender que estos homónimos, quienes reemplazan efectivamente a la persona muerta en los aspectos esenciales de su personalidad social, deban tomar precauciones especiales contra el regreso de sus "mi viejo de mí" fallecidos. Estas comprenden someterse a una dieta alimenticia, el llevar consigo ciertas hierbas y otras prácticas que se consideran eficaces para evitar el contacto con los espíritus.

Mitades

Hasta aquí he dedicado considerable atención al tema de los nombres personales, por cuanto son de crucial importancia para los Yaminahua y para la estructura de su sistema de parentesco. Los nombres y los mecanismos de transmisión de los mismos reproducen las categorías básicas que se combinan para conformar un modo sistemático de continuidad social. Es la superposición de la estructura basada en los nombres sobre las relaciones transitorias establecidas por el primer tipo de transmisión mencionado -la consanguinidad bilateral- lo que proporciona al parentesco yaminahua sus características distintivas. Queda por considerar el tercer y último modo de transmisión, el cual se combina con los dos ya indicados -consanguinidad y transmisión de nombres- para constituir el campo del parentesco yaminahua como un todo. Dicho modo de transmisión es el que da lugar a la más inclusiva de las categorías de parentesco yaminahua: el sistema de mitades.

Puesto que los nombres son propiedades pertenecientes a las mitades, y dado que la posesión de un *adē koin* ubica a las personas en una u otra mitad, a primera vista debe parecer paradójico distinguir a las mitades como tipos distintos de categoría social basados en una modalidad diferente de

transmisión. Sin embargo, más allá de la naturaleza de los nombres personales y la herencia de los nombres, existe algo adicional que nos remite a la construcción de las categorías de mitades, haciendo de ellas un tipo diferente de categoría de parentesco -más englobante y amplia- que aquellas establecidas por los nombres y la transmisión de nombres.

Los nombres, como hemos visto, son transmitidos a través de un sistema de herencia paralela. Si sólo fuera por la herencia del nombre no habría razón alguna para que las mitades fueran patri-mitades en vez de matri-mitades: podrían ser lo uno o lo otro. Sin embargo, éstas son inequívocamente patri-mitades. Estas patri-mitades están constituidas como grupos patrilineales por un principio adicional de transmisión: la transmisión de lo que llamaré "tipo de alma". Todo Yaminahua posee un alma -un *wëroyoshi*- considerada como la fuente de vida y la entidad que anima al cuerpo. La misma está presente al momento del nacimiento y es su vuelo hacia la tierra de los muertos lo que ocasiona la muerte. Esta alma es distinta del espíritu mencionado anteriormente en relación a la prohibición post-mortuoria de pronunciar el nombre del fallecido.

La base de la relación entre el *wëroyoshi* y las mitades es sencillamente la idea de que esta alma se hereda a través del padre. Se considera que tanto los hombres como las mujeres tienen el mismo tipo de alma que el de su padre. Esta idea es bastante compleja y, en vista de que es crucial para la comprensión de la naturaleza de las mitades yaminahua, conviene explorarla en más detalle.

Se considera que todas las cosas vivientes en el mundo -seres humanos, plantas y animales- tienen un alma o principio vital de tipo similar al del *wëroyoshi* humano. Usualmente se hace referencia a las almas de los seres no-humanos simplemente como *yoshi*: el término genérico para todas aquellas 'esencias' que dan vida a los seres con los que se encuentran asociados. El alma humana es miembro de esta clase de almas, pero generalmente se la distingue como *wëroyoshi* ("ojo-*yoshi*"), debido a su relación especial con la habilidad humana para ver. Asimismo, los Yaminahua afirman que el cuerpo reflejado que uno puede ver al mirar de cerca los ojos de alguien es el reflejo de esta alma humana. Estos *yoshi* no sólo animan a los seres con los que se encuentran asociados, sino que también son considerados como la causa de sus características particulares. Y en última instancia, cualquier pregunta acerca de por qué determinadas cosas son de tal forma y actúan tal como lo hacen es respondida haciendo referencia a su *yoshi* y a la mitología.

El punto que quisiera enfatizar aquí es que a los *yoshi* se los considera como las causas finales de los seres y de los acontecimientos. Los mitos cuentan cómo se dió esta causalidad en el mundo de los espíritus. En última instancia, se concibe que las características particulares de las diferentes clases de seres son causadas, y por ende explicadas, por estos entes espirituales y sus características.

De esta manera, esta teleología obvia vincula estrechamente las ideas del alma con los sistemas de clasificación. De todos los sistemas de clasificación que existen en la ideología yaminahua, la sencilla clasificación dual establecida por las mitades es la más inclusiva y amplia. Esta se basa en la idea de que todos los seres, no sólo los humanos, tienen afinidades y aversiones espirituales particulares -características del *yoshi*- que les permiten agruparse en dos grandes clases. No sólo los seres humanos están divididos en estas mitades; todos los seres vivientes también son miembros de ellas. Se considera que todos los seres -humanos y no-humanos- que pertenecen a la misma mitad tienen un parecido interno -"van juntos"- mientras que todos los seres de la mitad opuesta expresan algún tipo de oposición o aversión inherente (ver Anexo).

Los Yaminahua son bastante explícitos acerca de las características y las tendencias que permiten clasificar a las cosas en dos mitades opuestas (ver Cuadro 3). Las cosas que viven en el agua, o que muestran afinidad con el agua, y las cosas del cielo alto (la mayoría de las grandes aves) se encuentran en la mitad *Roa*; las cosas de la tierra, o que muestran afinidad con lo seco,

Cuadro 3
Características asociadas a las mitades *Roa* y *Dawa*

<i>Roa</i>	<i>Dawa</i>
del agua o del cielo alto uave grande blanco o de colores opacos de olor fuerte o inodoro	de la tierra o del bosque duro pequeño egro o brillante fragante

y la mayoría de los pájaros y animales que habitan en las copas de los árboles pertenecen a la mitad *Dawa*. Las cosas suaves se encuentran en la mitad *Roa*, mientras que aquellas que son duras pertenecen a la mitad *Dawa*. Las cosas grandes pertenecen a la mitad *Roa*, en tanto que las pequeñas pertenecen a la mitad *Dawa*. Las cosas que tienen color blanco u opaco se encuentran en la mitad *Roa*; las que son negras o brillantes están en la mitad *Dawa*. Las cosas malolientes, de olor acre o inodoras se encuentran en la mitad *Roa*; aquellas que tienen fragancia pertenecen a la mitad *Dawa*.

Resulta claro que estos criterios de clasificación admiten un alto grado de ambigüedad. Existen muchos animales y plantas que, en base a estos criterios, podrían ser clasificados en cualquiera de las dos mitades. Debemos recordar, sin embargo, que estas categorías universales de mitades, al igual que muchas de las clasificaciones yaminahua, son consideradas como inherentes a la conformación del mundo al margen del entendimiento humano, y que por lo tanto no requieren una delimitación conceptual precisa. Los Yaminahua saben que todas las cosas pertenecen a una u otra mitad; ésta es una verdad incuestionable y consideran que las características arriba mencionadas constituyen los indicadores más confiables acerca de la afiliación de mitades. Que algo manifieste las características aparentes de ambas mitades, como por ejemplo la anaconda -que es grande y habita en los ríos (y por lo tanto podría ser *Roa*), pero al mismo tiempo brillantemente coloreada y vigorosa como para ser clasificada como dura (y por lo tanto *Dawa*)- no representa ningún problema conceptual para los Yaminahua. Aunque sus características aparentes sean ambiguas, todos saben que en esencia -y decir 'en esencia' equivale a decir lo mismo que 'en espíritu'- las anacondas son *Dawa*. Las anacondas son *Dawa* porque son shamanes. Más adelante se discutirá por qué el shamanismo y otras actividades humanas se asocian también con las mitades; lo que importa subrayar aquí es que los Yaminahua creen que todo el mundo viviente está dividido, en virtud de las características intrínsecas del alma, en dos grandes clases que se oponen y se complementan.

Se considera que la semejanza y afinidad internas entre los seres de la misma mitad, y la aversión entre los seres de mitades opuestas, son relaciones que se mantienen en ambos mundos, el humano y el no-humano. Así, por ejemplo, el hecho de que las águilas reales generalmente aniden en los árboles de lupuna es evidencia de que estas dos especies "van juntas" y pertenecen en consecuencia a la misma mitad (*Roa*). Asimismo, el hecho de que muchas mariposas se reúnan en la arena húmeda o en el barro de las

riberas de los ríos demuestra su afinidad con el agua y su pertenencia a la mitad *Roa*. Sea que estas relaciones de afinidad y aversión resulten inmediatamente obvias o no, las mismas son aceptadas como verdaderas y a ellas se puede hacer referencia para explicar una gran variedad de acontecimientos y prácticas. De esta manera, las costumbres culinarias que indican que el pescado no debe cocinarse en la misma olla junto con los plátanos, mientras que estos últimos si podrían ser cocidos junto con el sajino de labios blancos, se explica por el hecho de que este tipo de sajinos y los plátanos son clasificados dentro de la mitad *Dawa*, mientras que el pescado pertenece a la mitad opuesta.

He incluido esta discusión a fin de proporcionar el marco dentro del cual examinar la organización dual de la sociedad yaminahua. Los Yaminahua consideran que todos los seres humanos -al igual que los animales y las



Hombre yaminahua pescando
Foto: Graham Townsley

plantas- se encuentran divididos en dos grupos distintos en base a las características intrínsecas del "alma". Los Yaminahua afirman incluso que las personas pertenecientes a la mitad *Roa*, cuyos atributos simbólicos incluyen el tamaño grande y la blancura, tendían a ser más grandes y pálidas que aquellas pertenecientes a la mitad *Dawa*, y que las mujeres *Roa* desarrollaban sexualmente a una edad más temprana que las mujeres *Dawa* (las asociaciones sexuales del dualismo yaminahua serán examinadas más adelante). Lo que al considerar estas categorías como un sistema meramente convencional de clasificación social se nos aparece como una clasificación análoga de la sociedad y del mundo natural, para los Yaminahua está escrito en la constitución natural del mundo y se manifiesta de igual manera en los seres humanos y en los no-humanos; se trata de un orden intrínseco del cosmos. Esto es demostrado de manera convincente por la escatología yaminahua, la cual representa la tierra de los muertos como caracterizada también por una organización dual. Así, aún cuando los muertos -los *wëroyoshi* incorpóreos- viven en un mundo que en todos los aspectos es lo inverso al mundo de los vivos, también están organizados en mitades. Esta idea subraya fuertemente la naturaleza intrínseca de esta clasificación para los yaminahua, caracterizándola como estática y atemporal.

Como se podría esperar, estas ideas clasificatorias dan origen a lo que en el pasado hubiera sido denominado un sistema "totémico". Los seres humanos de cada mitad tienen relaciones espirituales especiales con los miembros no-humanos clasificados dentro de dicha mitad. Estas relaciones son importantes en el ámbito shamánico en el cual, durante un trance alucinógeno, los hombres tienen tratos con los espíritus de animales y plantas, los cuales les confieren conocimientos y poderes. Con los animales y plantas de su propia mitad un hombre tiene una afinidad inherente que será la base para todos sus logros en el ámbito shamánico. Las relaciones que un hombre mantiene con los miembros no-humanos de su mitad están basadas en las mismas expectativas de apoyo y semejanza clasificatoria que tiene con los miembros humanos de su mitad y, de hecho, en las canciones shamánicas se refiere a estos seres no-humanos con los términos de "hermano" y "padre del padre" -los cuales son parientes de su misma mitad.

Esta división de todo el mundo viviente en dos grandes categorías, opuestas y complementarias, enmarca la sencilla estructura de intercambio directo que es la más englobante representación yaminahua de la estructura social. Esta representación describe a la sociedad como dos grupos inherentemente diferentes y antagónicos que se encuentran en constante

intercambio el uno con el otro -el intercambio de mujeres en el matrimonio (matrimonio de primos cruzados) y el intercambio de favores rituales en el ámbito ceremonial.

Nombres, mitades y práctica social

En secciones posteriores desarrollaré otros aspectos del dualismo yaminahua; por el momento, nos queda por ver cómo se combina este sistema con las otras representaciones del parentesco. El sistema de mitades, combinado con el sistema de nombres personales, proporciona un modelo de estructura social sencillo y altamente sistemático. La sociedad se encuentra dividida en dos categorías patri-filiales que intercambian a sus mujeres a través del matrimonio de primos cruzados. Los sistemas de transmisión de los nombres y de las almas llevarían en principio a que los mismos nombres sean reproducidos en generaciones alternas de aquellos del mismo sexo y mitad, de manera que esta estructura de intercambio directo se reproduzca eternamente, siendo cada nueva generación la copia social fiel -o como si lo fuera- de la generación de los abuelos. La reproducción de esta estructura categorial se basa en el intercambio de mujeres entre ambas mitades en cada generación (matrimonio bilateral clasificatorio de primos cruzados).

Este sistema estable de categorías de nombres y mitades se superpone a la parentela bilateral no estructurada y de carácter egocentrado que se genera a partir de las ideas yaminahua acerca del parentesco consanguíneo. Al respecto cabe anotar que sería incorrecto afirmar que las mitades distinguen a los consanguíneos de los afines. Así, las madres de un hombre, los hermanos de su madre, e incluso las primas cruzadas (hijas biológicas de los hermanos de la madre y de las hermanas del padre, en tanto opuestas a las clasificatorias) -con quienes éste muy bien podría casarse- son todos de la mitad opuesta, pero no obstante considerados *yora*. Ellos son consanguíneos distantes y, por lo tanto, parejas matrimoniales ideales. Es interesante señalar en relación a esto que la palabra *chai* -utilizada para designar a los primos cruzados del mismo sexo, pero también en algunas circunstancias a todos los que pertenecen a la mitad opuesta, como en *nokon cháiwo* ("nuestros parientes cruzados") -significa asimismo "lejos" o "distante". La matriz categorial estable de mitades y nombres de parientes -que existe independientemente de la perspectiva de cualquier individuo y que por estar construida en torno a nombres y espíritus es independiente de todo ser físico viviente- se articula para todos los Yaminahua vivientes a través de los

lazos de consanguinidad que dicho individuo tiene con los miembros de todas esas categorías.

Como se ha afirmado al comienzo de la presente sección, el parentesco yaminahua se organiza por una combinación de mitad, nombre y relación de consanguinidad. Estas diversas representaciones del parentesco son complementarias en el sentido *de facto* de que coexisten en el mundo yaminahua, pero son distintas en la medida que organizan diferentes aspectos de la relación de parentesco. Habiendo visto cómo son contrastadas conceptualmente, toca ahora ver cómo operan juntas en la práctica.

Los Yaminahua dicen: "Nos casamos con nuestro / a *bibiki*", y "Roa se casa con *Dawa*, *Dawa* se casa con *Roa*; así debe ser". Si los matrimonios efectivos siguieran estos principios de matrimonio con la prima cruzada y exogamia de mitades, una persona simplemente se casaría con un hombre o una mujer de la misma generación perteneciente a la mitad opuesta, de la misma manera que sus padres y abuelos lo hicieron anteriormente, y que sus hijos y nietos lo harán después de ellos. Estos matrimonios reproducirían la estructura de adjudicación de los nombres de la manera arriba indicada. La pregunta que surge entonces es la siguiente: ¿siguen los matrimonios los dictados de la exogamia de mitades y del matrimonio con la prima cruzada? La respuesta es que la mayoría de los matrimonios se realizan realmente entre *bibiki* pertenecientes a mitades opuestas (46 de 64 matrimonios para los cuales se recolectó información detallada), pero muy pocos de ellos se realizan entre verdaderos primos cruzados bilaterales (sólo tres en mi muestra). La mayor parte se celebra entre primos cruzados matrilaterales o patrilaterales. Sin embargo, en muchos casos (casi un tercio de aquellos considerados) han intervenido otros factores que pasan por alto tanto el principio de exogamia de las mitades como el del matrimonio con la prima cruzada, o incluso ambos. Ninguna de estas uniones irregulares dio lugar a una severa repulsa social. A la luz de esto examinemos más de cerca los determinantes reales de los matrimonios.

Existe sólo un imperativo absoluto e inquebrantable que regula todos los matrimonios: "uno debe casarse con alguien lejano (*chai*)", es decir, de fuera del grupo de parientes consanguíneos cercanos con los que está prohibido casarse debido al tabú del incesto. Cabe anotar que usualmente es preferible no casarse con alguien muy lejano: una unión entre parientes consanguíneos lejanos o entre personas que no tienen una relación de "carne y sangre" implica residir con extraños, lo cual significa un alto grado de inseguridad para el cónyuge que pasa a residir con sus afines. Por esta razón este tipo de

situación sólo ocurre como resultado de la necesidad. La exogamia aldeana y de grupo local (ver más adelante) tienen ciertamente lugar, pero estas prácticas casi siempre tienen sus raíces en la necesidad de establecer una alianza política; en este sentido, se puede afirmar que la endogamia es incuestionablemente preferida por los Yaminahua.

El tabú del incesto sólo prohíbe de manera absoluta el matrimonio con un pequeño círculo de parientes: padres, hermanos e hijos biológicos. De manera menos estricta también se prohíbe el matrimonio entre primos paralelos, una vez más en el verdadero sentido biológico, es decir, hijos de la verdadera hermana de la madre e hijos del verdadero hermano del padre. Las uniones entre primos paralelos cercanos son poco comunes, pero pueden sobrevivir en términos sociales, aún cuando se las considere "demasiado cercanas". Más allá de este pequeño círculo de parientes consanguíneos inequívocamente cercanos se encuentra la gran mayoría de personas de aproximadamente la misma edad, cuyo estatus clasificatorio respecto de *Ego* ya es el de *bibiki* (primo/a cruzado/a bilateral, persona con quien uno se puede casar) o puede ser redefinido como tal.

El tipo de matrimonio preferido por los Yaminahua es el endogámico, a nivel de la comunidad y ciertamente a nivel del grupo local. El hecho de que la gente se case endogámicamente a lo largo de generaciones, implica que casi todos los miembros tanto de la comunidad como del grupo local se encuentran involucrados en una red extremadamente compleja de lazos de consanguinidad. En el caso de los que se encuentran más allá del círculo de consanguíneos inequívocamente categorizados como cercanos -a los que nos referimos anteriormente- las relaciones pueden ser trazadas por diferentes vías. Esto significa que muchos de aquellos clasificados como primos paralelos pueden ser redefinidos como *bibiki*. Si el matrimonio con una tal persona resultara deseable por las razones que fueren, las prescripciones de exogamia de mitades y de matrimonio con un *bibiki* no lo impedirían. Cuando se encuentran involucradas cuestiones tan importantes, fácilmente se pasan por alto los principios estructurales del sistema de mitades y la regla de matrimonio con la prima cruzada.

En todos los matrimonios los factores políticos y la posición social de los involucrados también juegan un papel importante. A través de sus propios matrimonios o los de sus hijos adolescentes, la gente trata de crear o mantener alianzas particulares. La urgencia con la que tratan de hacerlo depende en gran medida de su posición social dentro de la aldea. Como se

explicará más detalladamente en la siguiente sección, las comunidades generalmente se componen de un grupo central alrededor del cual se reúnen una cierta cantidad de personas cuyo estatus en la aldea es menos seguro. Este grupo periférico, compuesto por gente de otras aldeas y sus descendientes que al casarse han pasado a residir en ésta, es el que busca especialmente establecer estas alianzas a fin de consolidar su posición social. Los intercambios matrimoniales siempre son la mejor manera de crear una alianza de este tipo.

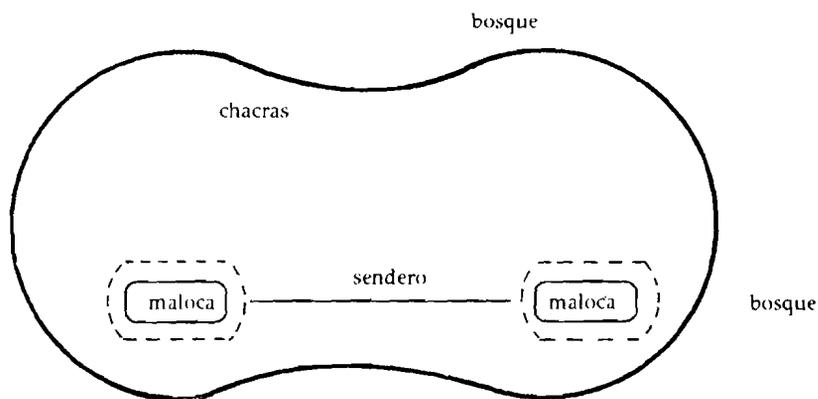
LA TRADICION DE MITADES

Como ya se ha señalado, la organización dual yaminahua se encuentra claramente en decadencia. La gente joven sabe muy poco acerca de ella y con frecuencia se sorprenden al descubrir que sus padres se casaron de acuerdo con sus dictados. Mientras que el tema de la organización dual tuvo gran importancia hasta hace relativamente poco tiempo -al punto que la gente mayor la recuerda perfectamente y puede hablar indefinidamente acerca de ésta- el mismo ya no resulta relevante para los jóvenes. Este hecho crea inmediatamente la posibilidad de que el estatus ambiguo de las mitades en tanto clases que funcionan para organizar el matrimonio y las relaciones sociales sea meramente un resultado de su decadencia histórica. En la presente sección quisiera explorar más esta posibilidad presentando un recuento más detallado de los concomitantes sociales y políticos de la organización de mitades tanto en términos ideales (la manera en que los yaminahua manifiestan que "debe" ser), como en el grado en que las comunidades del pasado realmente se acercaban a este ideal.

La comunidad 'ideal' no se componía de una colección de unidades domésticas extensas, tales como éstas fueron descritas en la segunda sección, sino de dos viviendas comunales o malocas (ver Diagrama 6). Cada maloca albergaba entre cinco y diez parejas adultas y un total de entre treinta y cincuenta personas. Generalmente éstas se encontraban ubicadas en una elevación sobre uno de los pequeños cursos de agua que atraviesan el quebrado terreno de esta región. Asimismo, a menudo se situaban un tanto retiradas de las quebradas a fin de ponerse a buen recaudo y poder defenderse más fácilmente de los ataques de los enemigos. En este sentido,

cabe recordar que las guerras y las incursiones inesperadas eran rasgos muy significativos de la existencia en la época previa al contacto. Se abrían trochas desde la maloca hasta la orilla de las quebradas donde la gente se bañaba y recogía agua. Cada maloca estaba rodeada por los rozos y chacras de las parejas que la habitaban y se encontraba separada de la otra por una distancia de unos doscientos a cuatrocientos metros. Conectando a las malocas había una trocha abierta a través de las chacras y las áreas de bosque no despejado existentes entre las casas.

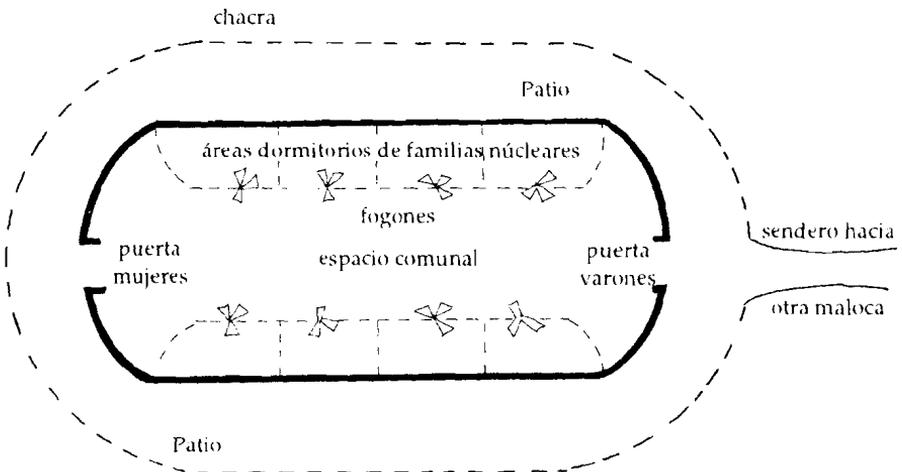
Diagrama 6
El asentamiento organizado en mitades



En vista de que ya no se construyen malocas es imposible ofrecer una descripción detallada y exacta de las mismas; no obstante, la información que me proporcionaron los Yaminahua más ancianos deja ver con claridad que en líneas generales su construcción y la organización del espacio interior seguían un patrón muy similar al encontrado entre otros pueblos pano, en especial, los Marubo (Melatti 1981). Cada casa era un espacio ovalado completamente cerrado con un techo inclinado que llegaba al suelo en todos sus extremos. Las hamacas de todos los que vivían en la casa se acomodaban alrededor de las paredes así formadas, creando un espacio comunal en el centro de la casa. En los dos extremos de la casa habían puertas que se dirigían al área del patio abierto que rodeaba la casa.

La organización espacial de la casa reflejaba importantes categorías sociales (ver Diagrama 7). Había una puerta de los hombres y una de las mujeres. La entrada principal de la casa, hacia la cual se dirigía el camino principal desde la otra maloca, era la puerta de los hombres. Por esta puerta se recibía a los visitantes y alrededor de ella se reunían los hombres de la casa para comer y conversar. Las mujeres generalmente utilizaban la puerta que se encontraba al otro extremo de la casa. Cada pareja que vivía en la casa tenía un espacio asignado a lo largo de una de las paredes donde dormía junto a sus hijos. Cada uno de los espacios correspondientes a las familias nucleares contaba con su propio fogón donde cocinaba la mujer. Tal como en las unidades residenciales actuales, cada mujer cocinaba para su propia familia, pero el alimento preparado se compartía con todos los de la casa y generalmente se consumía en forma colectiva. Los hombres comían juntos agrupados alrededor de la puerta de los hombres y servidos por las mujeres que habían preparado la comida. Las mujeres y los niños comían en un grupo separado reunido alrededor de la puerta de las mujeres. Así, el interior de la casa parece haberse organizado alrededor de dos oposiciones centrales: por un lado, entre los espacios segmentados de las familias

Diagrama 7
Maloca yaminahua



nucleares localizados en la periferia y el espacio comunal ubicado en el centro de la casa y, por otro, entre los extremos masculino y femenino de la casa.

La composición social de la maloca reflejaba un patrón que es esencialmente el mismo del ya descrito para la unidad doméstica extensa de la actualidad, aunque a una escala ampliada. En efecto, la maloca estaba compuesta básicamente por dos o más unidades domésticas extensas reunidas bajo un mismo techo. El ciclo de desarrollo de la composición de la unidad doméstica, con su pasaje desde la uxorialocalidad hacia la virilocalidad y nuevamente hacia a la uxorialocalidad, se reproducía en la maloca básicamente de la misma forma que en los actuales conglomerados de casas. Los hombres jóvenes dejaban su maloca natal para ir a vivir a la maloca de sus parientes políticos, regresando -tras el nacimiento de su primer hijo- donde sus parientes agnáticos. En cualquier punto en el tiempo la maloca estaría compuesta por un núcleo agnático de hombres mayores, sus esposas, sus hijos mayores y sus nueras, sus hijas más jóvenes y sus yernos, y los hijos solteros de todos los mencionados.

Cada maloca estaba asociada a una u otra de las dos mitades y su afiliación a una de éstas se manifestaba en diversos detalles de su diseño y construcción. Estilos particulares de techar, la ubicación particular de los postes de la casa e incluso la forma de la casa como un todo eran indicativos de la asociación con una determinada mitad. La noción de mitades -es decir, la idea de dos grupos agnáticos unidos por relaciones permanentes de intercambio matrimonial y reciprocidad simbólica- permea la concepción yaminahua de la comunidad ideal, y se expresa en el hecho de que dicha comunidad debería contener por lo menos dos malocas, una de cada mitad.

Cada maloca era asimismo políticamente autónoma. No existía ningún jefe que ejerciera autoridad sobre toda la comunidad. Cada maloca tenía su propio jefe (*diyaiwo*), quien supervisaba y coordinaba sus asuntos, siendo responsable únicamente de dicha maloca. El papel de este jefe tenía una importancia considerablemente mayor que en la actualidad. Como en todas las sociedades amazónicas, el papel de líder político es -y era- adquirido por el individuo en base a su destreza para la oratoria y su habilidad para impresionar a otros por su inteligencia y sus habilidades para la organización. Sus poderes son básicamente de carácter diplomático y su posición depende totalmente del consentimiento de sus seguidores y de su destreza para movilizar a la opinión pública y resolver disputas. Lo dicho es válido

tanto para el jefe 'idealizado' del pasado como para el jefe 'real' de la actualidad, pero el campo de actividad del primero parece haber sido mucho más amplio.

El *diyaiwo* es representado como aquél que genuinamente se encontraba de pie en el centro de la comunidad de la maloca, supervisando sus actividades. Como ya se ha visto, el término *diyaiwo*, significa literalmente "persona-de-pie-que-no-se-mueve" y, a diferencia de otros hombres adultos activos, cuyas actividades se realizaban mayormente fuera de la comunidad, se decía que el lugar adecuado del jefe debía estar dentro de la maloca, discutiendo los asuntos de la comunidad y coordinando la acción colectiva. Era el jefe quien asignaba rozos a las parejas adultas y organizaba los grupos de trabajo que limpiaban las chacras de todos los miembros de la maloca y quien enviaba a los hombres adultos a cazar, coordinando las rutas de caza con el movimiento de las presas y tratando de asegurar un abastecimiento constante de carne para la maloca.

La comunidad idealizada del pasado estaba compuesta, entonces, por al menos dos de dichas malocas, siendo cada una económicamente autosuficiente en el plano de la vida cotidiana y teniendo cada una su propio jefe para supervisar sus asuntos. Aunque eran autónomas en estos aspectos, en otros, cada maloca estaba estrechamente ligada a la otra u otras malocas de la comunidad. Las relaciones entre las malocas se materializaban mediante intercambios de diferentes tipos. En términos sociales, el intercambio central lo constituía el intercambio de esposas. Cada casa era concebida como representante de una de las dos mitades. De esta manera, cada maloca estaba conformada por un núcleo compuesto por un grupo agnático de padres, hijos y hermanos que habían dado a sus hermanas e hijas en matrimonio a los miembros de la otra mitad, de quienes -a su vez- habían recibido a cambio a sus propias esposas. La regla de residencia uxorilocal post-matrimonial indica que en diferentes momentos tanto los hombres como las mujeres se trasladaban de una maloca a otra.

Este sistema de intercambio matrimonial directo, asociado tal como se podría esperar, al ideal de matrimonio entre primos cruzados, se complementaba con otros intercambios sociales y un sistema complejo de reciprocidad ceremonial. Los otros intercambios sociales asumían diversas formas: visitas frecuentes entre las malocas a fin de pasar el tiempo con los parientes y afines de la otra mitad, y regalos de alimentos enviados por las mujeres -generalmente utilizando como portadores a los niños- para las hermanas y

madres de las que fueron separadas como resultado de su matrimonio. La vida diaria de la comunidad en su conjunto estaba hecha de estas visitas y pequeñas prestaciones que constantemente se hacían entre las malocas.

Los lazos que vinculaban a las malocas y a las mitades también eran reforzados en un contexto ceremonial más formalizado. Periódicamente cada maloca realizaba fiestas a las cuales todos los miembros de la otra u otras malocas eran invitados. Estas fiestas eran ocasión para la realización de danzas y de una variedad de actividades rituales. Debiera subrayar nuevamente que estas ceremonias son cosa del pasado y que, por lo tanto, es imposible brindar una información exacta y completa de las mismas, pero incluso las descripciones necesariamente incompletas -dadas por los informantes que las vivieron- revelan interesantes indicios de su estructura formal. Esta estructura parece tener en su esencia -tal como se podría esperar- la forma de un intercambio ritual entre las mitades, un intercambio que se alterna entre la prestación y la competencia ritual. Tal como se ha mencionado, la maloca de una mitad hacía las veces de anfitriona en la ceremonia a la que se invitaba a la otra maloca-mitad. Antes de la ceremonia los anfitriones realizaban una caza colectiva a fin de abastecerse de carne para la ocasión.

Todos los participantes llegaban a la fiesta adornados y pintados con dibujos asociados a su mitad. Antes de la comida tenían lugar danzas (*bodo*) que me fueron descritas como competencias entre las mitades; competencias no en el sentido de que hubiera una declaración formal de ganadores de uno u otro bando, sino en el sentido de que las danzas eran actuaciones en las cuales cada mitad trataba de superar la otra en términos de su extravagancia y capacidad de impresionar. Por lo general, se suscitaba una gran discusión en torno a los méritos de estas actuaciones.

Otra ocasión ritual -el único ritual que todavía se lleva a cabo -representa de manera semejante los mismos temas de oposición y complementariedad entre las mitades que algunas de las danzas mencionadas anteriormente. Los rituales *shori*, en los que los hombres adultos se reúnen periódicamente para tomar bebidas alucinógenas (*ayahuasca*, *Banisteriopsis*) y cantar a sus visiones del mundo espiritual, asumen una forma similar. Los hombres de ambas mitades toman juntos el *shori* y su canto adquiere un patrón competitivo similar al de las danzas de las mitades, cada hombre cantando en un determinado estilo particular a su propia mitad y a los espíritus de los animales asociados a ésta, a los cuales los hombres de la otra mitad responden con cantos particulares a sus propios espíritus.

Esta división en mitades de la esfera ritual y su sustento conceptual en un dualismo cósmico 'totémico' ya ha sido tratado en una sección precedente; aquí sólo quisiera subrayar la forma sencilla de oposición complementaria entre mitades representada en estas ceremonias comunales. Por ejemplo, los cantos y los estilos de canto en los rituales *shori* son todos específicos a una u otra mitad y se realizan en una competencia simulada. Al mismo tiempo, sin embargo, existe un elemento complementario y de cooperación; cada mitad canta 'para' la otra mitad, cantando las canciones e invocando a los espíritus que no posee la otra mitad. Este elemento complementario se vuelve más evidente en la iniciación shamánica; los aspirantes deben ser iniciados por al menos dos shamanes -cada uno de ellos perteneciente a una de las mitades- quienes transmiten al iniciado los poderes y canciones asociadas a su mitad particular.

Hasta aquí he descrito la representación de las comunidades del pasado proporcionada por los informantes de mayor edad, quienes las conocieron de manera directa. El propósito de esta descripción ha sido, en primer lugar, demostrar que los Yaminahua tienen una tradición de organización dual bastante elaborada y, en segundo, proporcionar a partir del modelo tradicional un punto de partida en base al cual discutir, tanto otros aspectos que conocemos acerca del pasado, como los desarrollos históricos que han conducido a la presente situación.

Este modelo es importante por cuanto, como ya se ha mencionado, parece representar el estado de cosas, al cual los Yaminahua se esforzaban por conformar su vida social en el pasado y por cuanto éste aún influye en las actitudes de los Yaminahua más viejos frente a la vida social. Se trata de una descripción idealizada y esquemática de la "buena" sociedad y, como tal, constituye un elemento clave de la ideología yaminahua. Sin embargo, como todos los modelos, éste ignora muchos aspectos de la vida política y social que, antes como ahora, escapaban inevitablemente a una categorización tan simple. A continuación trataré algunos aspectos del entorno socio-político real de la época previa al contacto, los cuales contribuían a definir la medida en que este modelo era aplicado en la vida social de las comunidades particulares.

La organización dual en las comunidades del pasado

El modelo esbozado en la última sección es esencialmente el de un mundo social evidentemente integrado y armónico. Las comunidades yaminahua actuales no tienen este evidente carácter integrado en términos sociales ni son particularmente armónicas, y sería absurdo suponer que todo ello es resultado de los contactos con el mundo no-indígena y que en el pasado hubo realmente una edad dorada de orden y claridad. Mis informantes yaminahua de mayor edad tienden -como todos- a reconstruir el pasado en términos de lo que debió ser y no en términos de lo que realmente fue, demostrando así su desaprobación frente a la situación actual. Asimismo, al contarme muchas cosas acerca del pasado de las actuales comunidades -las mismas que claramente se apartaban de la situación ideal que ellos habían esbozado- estaban perfectamente dispuestos a admitir que en realidad las cosas rara vez funcionaban de la manera en que debían. En la presente sección deseo esbozar brevemente la forma en que las comunidades del pasado parecen realmente haber funcionado, desviándose del modelo, así como los procesos que estaban a la base de esta divergencia. Esto proporcionará los antecedentes para una mejor comprensión de las transformaciones que han dado lugar a la forma contemporánea de la sociedad yaminahua.

Hasta que entablaron relaciones continuas y pacíficas con los no-indígenas los dos grupos yaminahua con los que trabajé -el grupo del Yurúa y el grupo del Purús/Manu- vivieron la mayor parte del tiempo en malocas. Esta afirmación, sin embargo, debe calificarse de diversas maneras. En la estación seca las comunidades se dividían temporalmente y las familias nucleares o grupos de familias nucleares se trasladaban a zonas de cultivos secundarias ubicadas a cierta distancia de la comunidad principal, donde residían en viviendas temporales. Estas casas no eran malocas y generalmente albergaban a una sola familia. Esta alternancia entre la residencia en malocas y la residencia en casas pequeñas durante la estación seca constituía una práctica normal. Se consideraba a estas pequeñas casas como satélites de la comunidad central formada por las malocas.

Bajo ciertas condiciones, y generalmente por un período limitado de tiempo, podía no haber malocas construidas. En el caso del grupo del Purús/Manu, por ejemplo, esto sucedió después de un violento conflicto que tuvo lugar al interior de la comunidad y que condujo a una muerte. El asesinato de un miembro de una comunidad a manos de otro es, según el

decir general, un suceso muy poco frecuente y no existen medios establecidos a través de los cuales contener sus efectos. En este caso el resultado fue que la comunidad se dividió inmediatamente, el culpable y su familia huyeron, y muchos otros se fueron a vivir a sus residencias secundarias para escapar a las interminables disputas que desencadenaría el asesinato y a la amenaza de los parientes del muerto de matar a los consanguíneos cercanos del asesino. De esta manera la comunidad se dispersó y durante un período de tres años las malocas fueron abandonadas; los informantes afirman que durante este período no hubo propiamente vida en comunidad.

En el pasado las migraciones -a menudo también resultado de disputas dentro o entre comunidades- también fueron motivo para el abandono del patrón de residencia en malocas. Los Yaminahua, como todos los pano del Purús, han emprendido no pocas migraciones desde el período del boom del caucho. Esto tuvo por consecuencia el que a veces por un período de varios años las comunidades se encontrasen en tránsito, mudándose cada año o dos a nuevas localidades. Bajo estas condiciones tampoco se construían malocas. La construcción de una maloca era una empresa de carácter mayor y sólo podía ser contemplada cuando había la suficiente certeza de que una comunidad se establecería en un mismo sitio por un período de tres años como mínimo. Sin las malocas las comunidades del pasado resultaban parecidas a las actuales, con unidades domésticas extensas dispersas a lo largo de las orillas de las pequeñas quebradas de la región.

Hasta aquí he considerado ciertas condiciones de inestabilidad social bajo las cuales no se construían malocas. Estos, sin embargo, no son los únicos aspectos en los que las comunidades del pasado diferían radicalmente del modelo idealizado presentado más arriba. Así, por ejemplo, algunas comunidades conformadas por malocas no poseían la estructura de mitades especificada en el modelo. Ello también parece haberse debido a conflictos políticos y a situaciones de inestabilidad. Los Yaminahua del Yurúa son un buen ejemplo de este tipo de situación. En algún momento, que estimo en la década posterior al auge del caucho, se produjo una violenta disputa interna, la cual originó la escisión de la comunidad. Dicha división ocurrió entre los dos grupos agnáticos que conformaban el núcleo de la comunidad, lo que equivale a una división entre ambas mitades. Como resultado de ello uno de estos grupos agnáticos emigró hacia el Huacapitea, rompiendo relaciones con el grupo agnático central de la mitad opuesta, lo cual llevó a que la comunidad quedara formada en torno a un núcleo agnático en lugar de dos, tal como lo prescribe el modelo ideal. Ellos continuaron construyendo

aldeas con malocas, pero éstas dejaron de ser las malocas de las mitades, pues todas éstas tenían en su núcleo a hombres de la misma mitad.

Este ejemplo proporciona una excelente ilustración de algunos de los rasgos claves de la política de la afinidad. La solidaridad de los consanguíneos y el antagonismo entre los afines, ambos características claves del modelo de organización de mitades, son realidades básicas del mundo social yaminahua. En cualquiera de las disputas políticas de las que he oído hablar o que he observado, los parientes consanguíneos cercanos siempre se apoyan entre sí y se presentan como un grupo solidario. Ya que el ámbito de la política pública era y es masculino, éste siempre aparecía como conformado por grupos agnáticos conformados por padres, hijos y hermanos, que se oponían unos a otros. Pueden darse estrechos lazos de amistad personal entre hombres ligados por relaciones de afinidad, pero cuando la suerte está echada, por así decirlo, ésta siempre cederá lugar a los lazos entre parientes consanguíneos. Esto es cierto tanto para los hombres como para las mujeres. Ya hemos visto cómo los conflictos de los grupos de hermanos y hermanas determinan esencialmente los planes de residencia, y cómo mediante el sistema de adjudicación de nombres, se recalca la identidad de los hermanos del mismo sexo.

Sin embargo, la unidad de los hermanos del mismo sexo no es sólo un fenómeno que responde a la lógica del parentesco, sino también un factor básico de la vida social y política. El modelo de mitades es un modelo organizacional sencillo -probablemente el más simple- para establecer las relaciones de intercambio necesarias entre estos grupos consanguíneos. La expresión ritual de su antagonismo y, simultáneamente, su dependencia mutua es una clara expresión de un conflicto social y político -que yace en el corazón del mundo yaminahua- y de una solución ideal para el mismo. Sin embargo, la historia parece demostrar que en la realidad esta unidad ideológica de los opuestos frecuentemente es impracticable.

El ejemplo de los Yaminahua del Yurúa es también interesante por la manera en que ilustra el íntimo vínculo existente entre el estado de las relaciones afines al interior de una comunidad y sus relaciones políticas externas. Las comunidades yaminahua son idealmente endogámicas: cada mitad dentro de la comunidad proporciona esposas a la otra. Por consideraciones sociales y políticas reales nadie elegiría un matrimonio exogámico a menos que se viera forzado a ello. Como ya hemos mencionado, incluso en matrimonios endogámicos la situación de un hombre o de una mujer en la casa de sus parientes políticos puede ser bastante difícil. Las dificultades se

multiplican en el caso de los matrimonios exogámicos: uno u otro de los miembros de la pareja se encuentra como un completo extraño en el mundo de sus parientes políticos, sin ningún pariente consanguíneo a la mano para apoyarlo. En un mundo donde las relaciones entre las comunidades son frágiles e inciertas esta situación es desagradable y potencialmente peligrosa.

Bajo las condiciones actuales estas presiones que alentaban la endogamia probablemente han decrecido en cierta medida debido a la disminución de las hostilidades entre los grupos locales y al hecho de que la sociedad no-indígena actúa -de diferentes maneras- como una fuerza política unificadora, lo cual indudablemente ha reducido los peligros generados por la exogamia. En la era previa al contacto, sin embargo, las presiones que favorecían la endogamia debieron haber sido muy fuertes. Ello obviamente representaba una gran dificultad para los Yaminahua del Yurúa, en la medida que al estar separados de sus afines no podían establecer matrimonios de tipo preferencial. La solución obvia frente a este problema -y la que ellos adoptaron- fue la de capturar mujeres para hacerlas sus esposas. Mediante una serie de incursiones a los grupos vecinos -a los Amahuaca y a un grupo ya desaparecido denominado Chitonahua- incorporaron de manera sistemática a mujeres y niños. El grupo fue capaz de reproducirse gracias a este método y a que tuvo lugar un número elevado e inusual de matrimonios técnicamente incorrectos entre hermanos clasificatorios lejanos.

Fueron situaciones como las descritas las que han dado lugar al aspecto caleidoscópico del mapa 'étnico' del área descrito en la primera sección. Las realidades dominantes de la historia de los pano del Purús desde el auge del caucho (la única historia acerca de la cual podemos tener un retrato claro) son las de la migración, los raptos recurrentes, las hostilidades entre grupos locales, la inestabilidad política y un proceso casi constante de fragmentación y recombinación grupal. Es imposible determinar cuánto de esta inestabilidad fue resultado de la llegada de agentes no-indígenas en la época del auge cauchero, pero parece razonable suponer que la combinación de la violencia y las luchas desencadenadas con su llegada, junto con la pérdida poblacional producto de las epidemias, exacerbó en gran medida las inestabilidades inherentes al sistema antes de dicho período. Es interesante anotar que los propio Yaminahua señalan que el estímulo para las migraciones durante el período posterior al boom cauchero residía en un nivel intolerable de hostilidades, tanto al interior como entre los grupos locales, y que esto era algo que no se había conocido anteriormente.

Existen muchos factores que llevarían a aceptar como cierta esta historia popular acerca de la época. En primer lugar, sabemos que uno de los efectos del boom del caucho fue el que la población indígena se redujera en una pequeña área de refugio -algo nunca antes visto- ubicada en las cuencas del Yurúa y del Purús. Dadas las tensiones que siempre existen entre grupos locales distintos, esto habría conducido inevitablemente a un incremento de las hostilidades intergrupales. En segundo lugar, la disminución poblacional y la fragmentación de los grupos locales habría conducido inevitablemente -como en el ejemplo anterior- a la realización de matrimonios mediante la captura de mujeres de otros grupos. Ello no sólo habría exacerbado aún más las tensiones, sino que también habría generado comunidades compuestas e inherentemente inestables del tipo de las que existen actualmente en el Yurúa. En tercer lugar, bajo las nuevas condiciones habrían prosperado las acusaciones de brujería, y aparentemente esto fue precisamente lo que ocurrió. La brujería constituye un componente importante de la política intergrupal; en términos políticos produce división y no pudo sino haber contribuido al espiral de inestabilidad que pareció caracterizar al período posterior al boom cauchero.

De esta manera parecería ser que, incluso en el pasado, el sistema de mitades no siempre se encontraba afianzado en la organización social de las aldeas yaminahua. Sin duda alguna, dicho sistema se encontraba expresado en muchos asentamientos, pero con frecuencia era dejado de lado cuando los grupos se escindían y las fuerzas de la inestabilidad política y social se imponían sobre aquellas del orden social dual.

Esta discusión de las circunstancias históricas en las que la ideología dualista yaminahua no logró expresarse en arreglos residenciales, patrones de matrimonio y ceremonias, apunta a una de las características claves de la representación dual de las relaciones sociales. A diferencia de las representaciones de consanguinidad las cuales, como se ha mencionado, parecen dominar y organizar el ambiente del parentesco práctico, la representación del orden categorial dual es fundamentalmente una representación de la integración social a mayor escala. Esta aparece casi como el modelo de equilibrio de la organización social yaminahua. Representa un estado ideal de cohesión y solidaridad social en el cual todas las tensiones políticas reales entre parientes políticos, así como las demandas opuestas de los consanguíneos 'cercaños' y de los consanguíneos 'lejanos' que proporcionaban esposas, son contenidas y subsumidas a un sistema estable y englobante de antagonismos complementarios. Tal como se podría esperar de una repre-

sentación idealizada, su sustento proviene de una elaborada teoría acerca de la naturaleza de la cual deriva su legitimidad. Parece razonable suponer que, al igual que todas aquellas construcciones ideológicas que funcionan para contrarrestar las tendencias atomistas generadas por los deseos y reacciones inmediatas de las personas y que no se encuentran reguladas por consideraciones teóricas, sino por situaciones contingentes y por las demandas de la acción práctica, esta representación idealizada requiera de un alto grado de legitimidad teórica.

Esta legitimidad es proporcionada, naturalmente, por la teoría del dualismo cósmico y de un orden dual 'escrito' en la constitución del mundo natural. Las relaciones de consanguinidad y las parentelas egocentradas a las que ellas dan origen parecen requerir mucho menos elaboración teórica de este tipo. La teoría de la consanguinidad es sencilla y se toma como un hecho; confiere sentido inmediato e intuitivo al mundo tal como lo experimentan las personas, en la medida que define la 'cercanía' y la 'distancia' de tal manera que éstas coinciden exactamente con la experiencia de cualquier *Ego* acerca de la 'cercanía' de los padres, hermanos, hijos y otros miembros del *yora* inmediato, así como con su experiencia acerca de las dificultades -la 'distancia'- existentes en su relación con quienes se encuentran ubicados más allá de estas categorías. Dado que ésta es una idea sencilla que se encuentra fielmente confirmada por la experiencia, no es algo que necesite ser extensamente considerado o teóricamente elaborado.

En contraste, debiera resultar evidente que la organización dual y las relaciones categoriales de amplio alcance que ésta propone no coinciden de manera tan inmediata ni con las experiencias, ni con los deseos de los individuos yaminahua. Así, por ejemplo, las relaciones con los *chai*, definidas por el modelo dual como relaciones de oposición complementaria (ellos proporcionan esposas), a menudo tienen un carácter más de oposición que de complementariedad, ocasionando antagonismos irresolubles. Al mismo tiempo, muchos hermanos clasificatorios, definidos en términos categoriales como 'cercaños', son en realidad más distantes que algunos *chai*. Este tipo de contradicciones entre el aspecto vivencial de las relaciones sociales y las representaciones que la clasificación dual ofrece de ellas, implica que inevitablemente la legitimidad de esta última debe ser proporcionada por ideas más abstractas sobre la congruencia inherente entre la sociedad como un todo y la naturaleza. Es exactamente este concepto de la sociedad pano del Purús como una totalidad estable, un ente eterno con sus raíces en un orden cósmico, el que es proporcionado por la representación dualista en mitades de la sociedad.

LOS GRUPOS LOCALES Y EL ORDEN DUAL

Si he tratado con detenimiento la dependencia de la organización de mitades respecto de las condiciones socio-políticas contingentes, es porque ésta hace referencia a una relación interesante: aquella existente entre, por un lado, un entorno socio-político fluido e inestable y, por otro, una representación estática y esquemática de la integración social tal como la que proporciona la ideología dual yaminahua, representación que aparentemente intenta contener a casi todas las relaciones humanas y no-humanas dentro de un marco dualista extremadamente sencillo de afinidades y antipatías. En la parte final de la última sección examiné parcialmente esta relación, señalando que el dualismo de mitades era una representación ideal de la sociedad, basada en un concepto de orden cósmico atemporal, el cual sólo podía expresarse en la realidad cuando las condiciones políticas así lo permitían.

Evidentemente siempre han existido tensiones entre el orden dual y su entorno social inestable. Esta tensión parecería ejemplificar lo que Lévi-Strauss caracterizó como "la antipatía fundamental entre la historia y los sistemas ('totémicos') de clasificación" (1966: 232). La representación yaminahua de un orden dual en la sociedad expresa la visión que Lévi-Strauss presenta de dichos órdenes como esencialmente estáticos y ahistóricos, donde "su naturaleza virtualmente sincrónica ... (se encuentra) comprometida en una lucha sin fin con la diacronía" (ibid.: 231). Los procesos de asimilación cultural finalmente parecen haber trastornado la organización dual, pero, tal como se demostró en la última sección, es evidente que incluso en las condiciones previas al contacto existía una antipatía real entre la estructura dual yaminahua y los sucesos históricos. La organización social de los grupos yaminahua de la era previa al contacto parece haber oscilado entre dos polos: entre un estado altamente estructurado en el que las clasificaciones simbólicas y sociales del sistema de mitades eran evidentes y parecían estructurar el mundo social, y un estado más atomístico cuando esta clasificación cedía ante las tensiones políticas, dividiendo a los grupos y conduciéndolos a la escisión y a la migración.

Estas fisiones y migraciones no fueron, sin embargo, expresión de sucesos totalmente contingentes, sino que tuvieron lugar según líneas determinadas por los lazos de consanguinidad, los cuales definían a las facciones políticas. Dichos lazos, y las representaciones que los regulan, poseen una relación intrínseca con los del orden categorial dual. Es esta

relación la que quisiera explorar más ampliamente en la presente sección. Sería equivocado asumir que el sistema de mitades, por un lado, y la inestabilidad política de los grupos yaminahua, por el otro, son oposiciones inherentemente polares y antagónicas. La particular constitución del dualismo yaminahua demuestra que éste posee una conexión interna con los hechos de su contexto social 'caleidoscópico'. Dicha constitución sólo puede ser entendida realmente tras una consideración más amplia de los grupos locales pano del Purús. Esto allanará el camino para poder comprender por qué en la actualidad la organización dual parece estar irremediablemente en decadencia.

El grupo local

Más allá de la comunidad individual existe un categoría adicional que requiere ser considerada. He decidido denominar a esta categoría 'grupo local'. El mismo está conformado por entre una y tres comunidades y es la categoría social de mayor tamaño que posee algún tipo de unidad política o social efectiva. De manera general, a estos grupos locales se les ha dado el sobrenombre étnico de *nahua*. Los grupos del Purús llamados "Sharanahua", "Parquenahua", "Mastanahua" y "Marinahua" constituyen precisamente este tipo de grupos locales. El nombre "Yaminahua" se aplicó a dos grupos locales bastante diferentes que he distinguido como los Yaminahua del Yurúa -quienes actualmente viven en dos comunidades cerca de los ríos Huacapistea y Mapuya- y los Yaminahua del Purús -quienes actualmente viven en una comunidad cerca del río Purús y en otra que ha sido trasladada por los misioneros a Sepahua, a orillas del distante río Urubamba.

Estos grupos locales se encuentran definidos esencialmente por una tradición de coresidencia al interior de un territorio contiguo y por el hecho de que, tanto en la actualidad como en el pasado reciente, los miembros adultos centrales del grupo han vivido en la misma comunidad y están relacionados entre sí por lazos de parentesco cercano. Tal como intenté poner en claro en la primera sección, estos grupos *nahua* comparten el mismo idioma y la misma tradición socio-cultural; juntos constituyen lo que he denominado, siguiendo a D'Ans, los pano del Purús. Esta última resulta ser la categoría más reducida de la que se puede afirmar con alguna propiedad que constituye una unidad étnica. Habiendo determinado que estos grupos *nahua* son esencialmente grupos locales diferentes

pertenecientes a una sola categoría étnica, aún nos queda pendiente el tema de cómo están constituidos y qué relaciones mantienen con otros grupos locales similares, y claro está con otros grupos locales distintos de los pano del Purús, tales como los Amahuaca, los Culina y los Asháninca.

Como ya se ha señalado, estos grupos locales son pequeños. Están constituidos ya sea por una sola comunidad, como en el caso de los Sharanahua, o por dos, como en el caso de ambos grupos yaminahua. Sus poblaciones varían aproximadamente entre 80 y 200 personas. Cada grupo constituye para sus habitantes un mundo de parientes que se conocen personalmente y de quienes se espera -y en quienes generalmente se puede confiar- cumplan las obligaciones básicas impuestas por las relaciones de parentesco y de coresidencia; como mínimo, se esperan demostraciones básicas de cortesía y respeto y el recibimiento generoso en sus casas cuando se los visita. Existen, por supuesto, animosidades y divisiones al interior de tales grupos pero en general todos esperarían ser tratados dentro de las fórmulas de dicha ética básica de la comunalidad.

De mayor importancia quizá es el hecho de que el grupo local constituye el mundo social conocido y predecible más allá del cual yace un mundo de personas cuyo comportamiento no puede ser garantizado. Para cualquier Yaminahua los miembros de su grupo local son aquellas personas de las que diría que son, en un sentido importante, "mi gente". Existen diversas maneras en que los Yaminahua distinguen entre "mi gente" y los "otros". Tomados en conjunto estos diferentes sentidos del 'nosotros' y del 'ellos' delinean claramente los contornos de la estructura social, y en la presente sección trataremos ampliamente acerca de ellos.

El grupo local es la categoría más amplia que proporciona un sentido claro e inequívoco a la distinción entre 'nosotros' y 'ellos'. El grupo local es el *kaiwo*; siendo *-wo* un sufijo que quiere decir "grupo" o "gente", en tanto *kai* significa "crecer" o "ser criados". *Kaiwo* son "aquellos que crecen juntos". Mas allá del *kaiwo* existen muchos otros a quienes cualquier Yaminahua reconocería también como "gente verdadera" (*odi koin*): gente como los Sharanahua o los Mastanahua que hablan el mismo idioma y "se comportan como nosotros lo hacemos". Sin embargo, quién exactamente encaja en esta categoría, y dónde termina ésta son hechos de los que nadie tiene certeza. Más allá del *kaiwo* los límites de las categorías se vuelven confusos. Generalmente se dice que los Amahuaca y los Cashinahua (pueblos panos) son "parecidos a la gente verdadera" (*odi koin keskerá*), aunque no del todo iguales; en contraste, los Asháninca y los Culina (pueblos arahuac), así como los

mestizos no son "gente verdadera" en lo más mínimo y, por lo tanto, son extremadamente difíciles de comprender.

Otra característica del grupo local, de gran importancia para mantener su continuidad a través del tiempo, es que éste muestra una fuerte tendencia hacia la endogamia. Este punto debe entenderse a la luz de las observaciones realizadas en la sección anterior acerca de las tensiones de la residencia post-matrimonial con los parientes políticos. Todo matrimonio obliga al esposo a pasar por un período de residencia uxorilocal, y en cualquier matrimonio que resulte ser duradero, éste será seguido por un extenso período de residencia virilocal por parte de la esposa. Un matrimonio endogámico reduce inevitablemente las tensiones que crea la residencia con los parientes políticos. Un matrimonio con un pariente consanguíneo "lejano" que vive ya sea en la misma comunidad o en una cercana del mismo grupo local, significa que aunque uno de los cónyuges sea inevitablemente un extraño en la casa de sus parientes políticos, el mismo se encuentre, no obstante, rodeado por padres y hermanos, con quienes puede establecer un contacto regular y quienes lo apoyarán en caso de que se suscite una disputa.

La preferencia por la endogamia se ve balanceada, sin embargo, por factores contingentes, los cuales en ciertos casos hacen necesaria o deseable la exogamia. La exogamia es obviamente necesaria cuando sencillamente no se encuentran esposas disponibles dentro del grupo local. La probabilidad de que se dé esta situación aumenta al disminuir el tamaño del grupo. Así, entre los Yaminahua del Yurúa -que con una población de 200 habitantes es el grupo yaminahua más grande con el que yo haya trabajado- existían 31 parejas casadas de las cuales sólo seis se habían formado en base a uniones exogámicas.

El porcentaje de matrimonios exogámicos aumenta dramáticamente en los grupos más pequeños. Ello se debe no sólo a la menor disponibilidad de esposas, sino también a la necesidad de formar alianzas con los grupos circundantes. Esto se ve claramente demostrado por el caso del grupo yaminahua de Sepahua. El mismo es un grupo constituido por sólo 48 personas, originalmente miembros del grupo yaminahua del Purús, que se ha separado del resto del grupo local y que vive en el poblado de una misión rodeada por mestizos e indígenas amahuaca y piro. De los trece matrimonios existentes entre los Yaminahua de Sepahua sólo seis eran endogámicos. De los siete matrimonios exogámicos, seis se realizaron entre mujeres yaminahua con mestizos y uno con un hombre machiguenga tan desarraigado que en realidad puede ser definido como mestizo. Estos datos destacan

de manera impresionante la situación política y social de dicho grupo. Aunque se encuentran rodeados por otras poblaciones indígenas -especialmente por los Amahuaca, con quienes se podría haber esperado establecieran intercambios matrimoniales- es el mundo mestizo el que domina y es con éste que los Yaminahua están ansiosos por alinearse.

El hecho de que un alto porcentaje de los matrimonios exogámicos registrados entre los Yaminahua de Sepahua involucre a matrimonios con no-indígenas constituye un fenómeno relativamente reciente; sin embargo, la correlación entre una escasa población y un alto porcentaje de exogamia no lo es. En otras circunstancias, o en el pasado, los matrimonios exogámicos se habrían realizado con miembros de otros grupos locales, tales como los Amahuaca o los Sharanahua. La lógica política y social de estas situaciones es la misma: un grupo pequeño, y por lo tanto vulnerable, debe establecer matrimonios exogámicos no sólo debido a la poca disponibilidad de parientes aptos para el matrimonio dentro del grupo, sino también debido a la necesidad de asegurar alianzas políticas que trasciendan al grupo.

El ciclo de desarrollo de los grupos locales

Ya se ha señalado que en el mundo de los pano del Purús el grupo local constituye la unidad mayor en términos de exhibir una real unidad social. Los Yaminahua lo conciben como un grupo solidario de parientes. Vistos en el corto plazo, los grupos locales muestran efectivamente una real solidaridad social y política y una marcada tendencia hacia la endogamia. La idea de la unidad del grupo se ve claramente reflejada en la forma en que funcionan las acusaciones de brujería. Sin embargo, a la luz de la historia de los grupos que he citado anteriormente y de las observaciones que he hecho acerca de las escisiones y recombinaciones que caracterizan la historia de todos ellos, es evidente que la solidaridad de estos grupos resulta siempre un asunto más bien frágil. Vistas en el largo plazo, las fronteras de los grupos locales están lejos de tener un carácter fijo o estable y las mismas se han visto continuamente redefinidas.

La inestabilidad social que caracteriza a los grupos locales, tanto en términos de las relaciones a su interior como de la relación entre sí parece ser endémica en el caso de los pano del Purús. Me siento tentado de formular la hipótesis de que dicha inestabilidad endémica ha originado un tipo particular de ciclo de desarrollo en la constitución de los grupos locales, el cual ha

caracterizado a esta zona desde el boom del caucho, y posiblemente también en el período precedente. Los sencillos parámetros de la lógica de dicho ciclo han sido descritos individualmente en las secciones precedentes. Tomando como punto de partida arbitrario a un grupo local que en términos de tamaño está alcanzando sus límites más altos, hemos visto a través del caso de los Yaminahua del Yurúa cómo tal grupo comienza a tornarse inestable debido a las disputas internas que ya no pueden ser controladas. En términos generales, un grupo de este tipo suele ser endogámico y autosuficiente en lo relativo a las relaciones afinales. No obstante, en las generaciones precedentes, el grupo se habría formado alrededor de un núcleo agnático central de hombres que obtuvieron sus esposas fuera del grupo a través de matrimonios exogámicos o de capturas. Dichas mujeres y su descendencia habrían sido incorporadas al grupo, no existiendo, tal como se ha mencionado, discriminación alguna contra éstos a nivel de la vida cotidiana. Su descendencia es considerada *kaiwo*, en los mismos términos que los miembros del grupo central. Sin embargo, nunca se olvida su procedencia foránea; así, en ocasión del surgimiento de alguna disputa -casi siempre por mujeres- la distinción latente entre los miembros del grupo y los foráneos puede revelarse de manera dramática. Por así decirlo, dicha distinción proporciona la grieta a partir de la cual el grupo podrá fisiónarse posteriormente.

Una vez más, una disputa en el seno de los Yaminahua del Yurúa nos servirá de ejemplo. Todo comenzó como una disputa entre dos hombres: uno era el hijo de una mujer chitonahua capturada cuando era niña, mientras el otro era hijo de padres que pertenecían al núcleo central del grupo. La discusión se relacionaba con una mujer -la esposa de este último- quien al parecer había tenido relaciones sexuales con el primero, mientras su esposo se encontraba trabajando en la extracción de madera en el río Mapuya. La disputa se hizo pública cuando el esposo regresó y se convirtió en una violenta confrontación en una de las reuniones para tomar masato ya discutidas anteriormente. Los hermanos de cada hombre se alinearon automáticamente con su respectivo hermano e inmediatamente se inició una confrontación entre los dos grupos de hermanos. La disputa terminó en un pandemonio, en el que se dispararon escopetas y se blandieron cuchillos, y en el que las mujeres gritaban mientras trataban de separar a los combatientes, al tiempo que otros proferían insultos a gritos; el saldo fue dos hombres con heridas menores de cuchillo, un tercero con la oreja parcialmente cortada y un cuarto golpeado hasta quedar inconsciente.

Tal erupción de violencia en la comunidad es extremadamente rara y fue tratada como un asunto sumamente serio. La opinión de la comunidad estuvo abrumadoramente de parte del marido ofendido; de pronto toda la conversación hacía referencia "al chitonahua", una distinción que nunca antes se había hecho. Poco después de este incidente, todo el grupo de hermanos "chitonahua", junto con sus esposas, abandonaron el poblado y probablemente nunca hubieran regresado de no ser por los esfuerzos diplomáticos de su padre -su único pariente cercano en el grupo nuclear- por congraciarlos con los demás miembros de la comunidad. Cuando regresaron algunas semanas después las relaciones eran tensas, pero mejoraron con el paso del tiempo. Este incidente nos brinda un buen ejemplo de cómo las disputas conducen a divisiones dentro de la comunidad, así como sobre las líneas a lo largo de las cuales tienen lugar dichas divisiones.

Tomando este ejemplo como paradigma de la forma en que se dividen los grupos locales que se encuentran en el límite más alto de su expansión demográfica, podemos apreciar la manera en que se separan fragmentos de un grupo: generalmente un grupo conformado por hermanos con sus esposas e hijos. Estos fragmentos enfrentan entonces el problema del aislamiento y se ven obligados a aliarse con otros grupos mediante una serie de matrimonios exogámicos o a incorporar a afines mediante incursiones y capturas. De tener éxito, este pequeño grupo podría convertirse en el núcleo de un grupo local en expansión, el cual con el tiempo alcanzaría sus límites de crecimiento y se dividiría una vez más debido a desavenencias internas, con lo cual el ciclo se volvería a repetir.

No pretendo afirmar que todos los grupos deban pasar inevitablemente por este ciclo, sino que éste constituye una tendencia lógica del desarrollo de los grupos locales dentro de este entorno de inestabilidad social y política. En el caso de los Yaminahua del Yurúa es posible demostrarlo. En otros casos no existe suficiente información para corroborar dicho ciclo, pero parece probable que este tipo de desarrollo haya sido común en la historia de los pano del Purús.

Orden dual - desorden social

Quisiera ahora retomar la ambigua relación que existe entre la tradición yaminahua de un orden dual esquemático y su igualmente arraigada

tradición de inestabilidad social, la cual origina las fisiones y recombinaciones caleidoscópicas de los grupos locales que hemos venido discutiendo. Ya se ha dicho que aunque estas dos tradiciones parecerían representar dos principios antagónicos que están en juego en el mundo social yaminahua -el uno expresando un impulso por contener a la sociedad dentro de un orden categorial englobante y atemporal, y el otro, en tanto fuerza entrópica generada por hechos históricos contingentes- en realidad ambas estaban íntimamente relacionadas.

Considero que dicha relación presenta por lo menos dos aspectos: uno de carácter funcional y otro conceptual. El primero consiste simplemente en el hecho de que la contradicción entre la clasificación social esquemática y rígida y la fluidez social extrema es probablemente más aparente que real. En realidad, desde una cierta perspectiva es precisamente la naturaleza esquemática del orden dual y de los nombres a él asociados la que crea la posibilidad de que exista un alto grado de fluidez social, sin que ésta origine un tipo de anarquía ideológica donde el concepto de un orden coherente en la sociedad, y en el mundo en su conjunto, sea abandonado.

Cabe recordar que este orden dual concierne a todo el universo de los pano del Purús. Los Yaminahua, Sharanahua, Mastanahua y todos los otros grupos locales de este complejo conocen este orden y lo entienden esencialmente de la misma forma. No sólo las mitades y los totems son comunes a todos estos grupos, sino también el sistema de nombres personales. Estos sistemas proporcionan un mecanismo de comunicación entre los no-consanguíneos, lo cual crea un marco al interior del cual los miembros de diversos grupos locales pueden establecer relaciones entre sí. Dicho marco facilita en gran medida las recombinaciones de los fragmentos de grupos y la repetida incorporación de foráneos que han caracterizado a la historia de todos estos grupos pano del Purús. El sistema de nombres personales sirve para establecer inmediatamente lazos categoriales de parentesco con cualquiera que comparta el mismo sistema de categorías. De esta manera, los miembros de diferentes grupos locales -que pueden no tener un conocimiento personal mutuo y que pueden no estar conscientes de la existencia de una relación de consanguinidad- son inmediatamente ubicados en una relación categorial de parentesco tan pronto como se tiene conocimiento de sus nombres personales.

Esto se me hizo evidente en diversas ocasiones al moverme entre los Yaminahua del Purús y los del Yurúa, quienes, como se ha señalado, tienen muy poco conocimiento mutuo y no reconocen ningún tipo de lazos de

consanguinidad entre sí. Cada grupo estaba profundamente interesado en todo lo que podía contarles acerca del otro y, asumiendo el papel de intermediario, en diversas ocasiones llevé mensajes grabados a unos y otros. Estos mensajes contenían, además de los saludos e invitaciones para realizar visitas, información sobre la procedencia de cada grupo y las actividades de sus antepasados. Todo esto era escuchado con suma atención por las personas mayores de cada grupo, quienes luego intentaban ubicar a los otros en términos de su propia historia y hacían conjeturas acerca de los posibles lazos de parentesco entre ellos. En casi todas las ocasiones no existía suficiente información como para llegar a algún tipo de conclusión. Estos mensajes no incluían, por supuesto, información alguna acerca de los nombres personales; pero pronto descubrieron que yo sabía los nombres personales de los que hablaban en las grabaciones. En todos los casos, tan pronto como los mencionaba, las respuestas de los que escuchaban eran las siguientes: "Así que es mi hermano"; "Esa es mi madre"; "Ese es el hermano de mi madre"; etc. Los que escuchaban los mensajes sabían inmediatamente "quiénes eran estas personas" y afirmaban que ahora, si alguna vez los visitaban, sabrían exactamente cómo comportarse con todos los del otro grupo.

De esta manera, parece evidente que en términos funcionales los sistemas de mitades y de nombres facilitan el tipo de fluidez social, ante la cual a primera vista aparecen como antagonicos. En términos conceptuales -en las asociaciones simbólicas y los contrastes conceptuales utilizados para distinguir a las mitades- también encontramos que el sistema parece reconocer el hecho de la inestabilidad política y, consecuentemente, las precarias relaciones que existen entre los grupos locales.

Esta afirmación se basa en el hecho de que una de las oposiciones lógicas centrales que se utiliza para contrastar a las dos mitades es aquella que opone a los miembros del grupo frente a aquellos que no lo son. Esto, como veremos, ilumina la serie de oposiciones simbólicas ya mencionadas anteriormente (lo duro *versus* lo suave; lo seco *versus* lo húmedo; etc.) y proporciona al dualismo yaminahua un cariz especial. A continuación trataré de analizar el sistema dual de simbolismo asociado a las mitades, en un intento por relacionarlo con las categorías y conflictos sociales reales que impregnan al sistema de sentido y relevancia para los propios Yaminahua.

Los nombres completos de las mitades son: "Hijos de los Viejos Jefes" (*Roa andiwo wakëwo*) e "Hijos de los Foráneos" (*Dawa wakëwo*). Si examinamos

estas dos categorías semánticas -*Roa* y *Dawa*- la lógica de su oposición aparece con claridad.

El término *roa* posee dos significados básicos: el de "manchado de blanco" y el más complejo -y aparentemente no relacionado- de algo que es un espléndido ejemplar entre las cosas de un determinado campo y que, en virtud de ser la encarnación perfecta de ciertas cualidades de ese campo, tiene una autoridad natural dentro de él. Estos dos significados tan distintos entre sí tienen una conexión que en breve se hará evidente. Tomado en su segundo sentido, como "ejemplar perfecto", el término puede utilizarse para hacer referencia tanto a personas como a animales. El jaguar, por ejemplo, es un *roa* natural, por cuanto entre todos los animales del bosque es el más poderoso e impresionante. Las mariposas tienen como *roa* a una pequeña y delicada variedad que es considerada particularmente hermosa.

En el dominio de los humanos el *roa* es el jefe, aquél que es apoyado por la gente porque encarna las virtudes de los hombres de mayor edad. Es cazador y un valiente guerrero; es honesto, generoso, de mente limpia y, sobre todo, es un buen orador que sabe cómo hablar "correctamente", reunir a la gente tras de sí y mantener una comunidad ordenada. En este sentido, representa el buen orden interno de la comunidad.

La asociación de jefes y ancianos con el 'interior' los vincula a las mujeres y a los niños, cuyas vidas se encuentran totalmente absorbidas en el mundo interior de la comunidad, y los opone a los demás hombres adultos, cuyo campo apropiado de actividades está fuera de ella, en las actividades de la caza y de la guerra. Precisamente cuando alcanzan el estatus de *andiwo*, "mayores", o de *diyaiwo*, "jefe", y tienen la responsabilidad de dirigir la vida de la comunidad, los hombres abandonan por lo general este campo de actividad 'externa'. No es de sorprender que los atributos simbólicos de la mitad *Roa* sean los de femineidad, fertilidad, niñez y vejez: lo interior, la suavidad, lo maloliente (incluidos todos los olores orgánicos) y la humedad. Junto con éstos se encuentra, por supuesto, la autoridad que emana del 'interior' social, la autoridad del *roa* o *diyaiwo*.

Las asociaciones simbólicas de la mitad *Roa* giran, entonces, alrededor de las posiciones sociales y poderes de la vida interna de la comunidad. Estas asociaciones presentan el más claro contraste con aquellas correspondientes a la mitad *Dawa*. El término *dawa* significa sencillamente "foráneo". Se lo utiliza en el hablar cotidiano para referirse a cualquiera que no sea miembro del *kaiwo* y en los últimos años se lo ha asociado incluso más con los mestizos,

a los que siempre se hace referencia como *dawa*. Este es el mismo término que a menudo se escribe y se pronuncia *nahua*, como en Yaminahua, Sharanahua, etc. Aquí se da un ligera ampliación de su sentido para significar "gente", pero "gente" siempre en el sentido de "foráneos" -es decir, "aquella gente". Como he explicado, el nombre Yaminahua ha sido aceptado como una designación convencional, pero no constituye una designación propia; su propia designación es *Odi Koin* ("gente verdadera") o *Nokon Kaiwo* ("nosotros quienes crecimos juntos"). Estos términos son los opuestos semánticos de *dawa*.

No es de sorprender que la mitad *Dawa* esté asociada a las actividades de lo 'externo', el dominio que existe más allá del mundo interior y ordenado de la comunidad y su vida social diaria -caza, guerra, captura de mujeres, shamanismo- y a los atributos simbólicos de los hombres adultos que se encargan de ellas: lo duro, lo seco y lo fragante. Todas éstas son metáforas recurrentes en el hablar cotidiano y en el mito, y están relacionadas con el proceso de convertirse en hombre, con la sexualidad masculina y con el shamanismo. Las más importantes especies totémicas de la mitad *Dawa* son el jaguar y la anaconda. El primero es un cazador de extraordinaria valentía y, en términos míticos, un ladrón de mujeres; se erige como el perfecto símbolo del hombre adulto, quien no sólo es cazador sino que también está obligado por la regla de la residencia uxorilocal a convertirse en un foráneo en la casa de sus parientes políticos para tomar una esposa. La anaconda es la fuente y símbolo de todo el poder de los shamanes, poder cuyo origen se encuentra fuera del mundo social, en el reino de los espíritus y la naturaleza.

Lo opuesto al jaguar y a la anaconda y la especie totémica más importante de la mitad *Roa* es el buitre real, el cual unifica los dos sentidos del término *roa* mencionados anteriormente: es el *roa* de todas las aves de los cielos altos porque es la más grande, la más hermosa, la que vuela más alto -los Yaminahua observan cómo los demás buitres ceden inmediatamente el paso a un buitre real en un comedero- y al mismo tiempo está cubierta de manchas blancas (ver en el Anexo el mito de *Roishmitabo*). Al ser una criatura de los altos cielos es la quintaesencia del *roa*, pero míticamente también pertenece al agua y está asociada con la putrefacción y, por extensión, con todos los procesos orgánicos de crecimiento y degeneración.

Estamos ahora en posición de extender el rango de la oposición metafórica contenida en el sistema de mitades como construcción ideológica:

Cuadro 4
Contrastes explícitos de las características asociadas a las mitades

<i>Roa andiwo wakēwo</i>	<i>Dawa wakēwo</i>
lo interior	lo exterior
lo suave	lo duro
lo húmedo	lo seco
cosas del agua y del cielo	cosas de la tierra seca y del bosque
lo blanco o incoloro	lo oscuro o brillante
olores orgánicos o pútridos	lo fragante

Contrastes implícitos evocados por las características de las mitades tomadas como metáforas

ancianos	hombres adultos jóvenes
jefes	shamanes
mujeres	hombres
niños	adultos
consanguíneos	afines

Especies totémicas mayores

buitre real	jaguar y anaconda
-------------	-------------------

Resultaría fácil ampliar esta sencilla lista de contrastes binarios añadiendo las innumerables especies de plantas y animales asociados a cada mitad. Sin embargo, no es esto lo que me ocupa ahora. No obstante, existe otro importante contraste implícito evocado, el cual incluye muchos de los contrastes arriba mencionados y que sólo será comprensible después de discutir algunas ideas acerca de la muerte y del mundo espiritual (ver Townsley 1988: 106-153). Baste por ahora con mencionar que los contrastes de las características sensibles asociadas con las mitades coinciden perfectamente con los contrastes evocados para distinguir el mundo de los muertos y de los espíritus del mundo de los seres vivientes. El primero es un mundo

inmutable e inalterable ("duro") en oposición al mundo mutable de los seres vivos en el cual todas las cosas degeneran y mueren; se encuentra asociado a la noche ("oscuro") en oposición al mundo de la luz natural de los seres vivos; es "fragante" (*ini*) en oposición a este mundo lleno de olores putrefactos de procesos orgánicos y es muy 'exterior': un mundo extraño y aterrador que no obstante es absolutamente necesario para los vivos, y por lo tanto, un importante terreno de actividad -especialmente shamánica- para los hombres adultos.

Las cualidades y características evocadas para contrastar las mitades parecen así hacer referencia metafórica a todas las dualidades importantes que componen el mundo social. Esto no es sorprendente dado que se concibe al orden dual como a un orden cósmico. Uno esperaría, por lo tanto, que en este orden se hiciese un juego metafórico con aquellas dualidades fundamentales, tales como el género, la vida y la muerte, la consanguinidad *versus* la afinidad y así sucesivamente, tratando de incluir estos antagonismos dentro de una estructura principal de balance y complementariedad. Más adelante volveremos a este tema; por el momento quisiera regresar al tema de la relación entre este orden y su entorno de inestabilidad social y política.

He intentado demostrar que la ideología yaminahua de mitades asocia los antagonismos fundamentales que estarían a la base de cualquier mundo social, a un contraste inicialmente desconcertante entre los miembros del grupo y los foráneos, haciendo de este contraste el esencial -o por lo menos el principal- y colocándolo en el centro del mundo social en vez de en sus fronteras, donde uno esperaría encontrarlo. Al mirar esta distinción en su forma más abstracta en las páginas anteriores he tratado de mostrar cómo ésta cobra cierto sentido y cómo la oposición entre los géneros, entre la consanguinidad y la afinidad, entre los jefes y los shamanes, etc. puede ser asimilada plausiblemente a un contraste más abstracto entre "lo interno" y "lo externo" que puede ser aplicado en una variedad de contextos. Sin embargo, si sólo se tratase de estos antagonismos panculturales, los mismos podrían ser asimilados de manera igualmente plausible a otros muchos contrastes. Por sí solos estos contrastes no parecen determinar de manera suficiente el contraste más global entre "Jefes Viejos" y "Foráneos".

Mi sugerencia es que la base de esta oposición reside precisamente en las condiciones de escisión y recombinación caleidoscópicas a las que están sometidos todos estos grupos. Son estas condiciones las que traducen el antagonismo entre los miembros del grupo y los foráneos de un problema

ubicado en las fronteras de cada grupo a un problema social y político muy real ubicado en el centro mismo de la vida social del grupo. Anteriormente demostré cómo en todos los grupos locales se encuentra presente la distinción entre los descendientes del grupo nuclear del *kaiwo* y los descendientes de los "foráneos" capturados o que llegaron tras contraer matrimonio con un miembro del grupo, y cómo a pesar de las apariencias en contra, ésta se mantiene latente en la vida social, saliendo finalmente a luz cuando surgen conflictos.

Considerados en el largo plazo, todos los grupos locales pueden ser vistos como compuestos por un núcleo central, 'interno', alrededor del cual se reúnen los fragmentos de otros grupos. La inestabilidad generada por dicha situación es -y probablemente siempre lo fue- la mayor amenaza para la existencia comunal estable en el mundo de los pano del Purús. Por lo tanto, parece particularmente adecuado que la ideología dualista, la cual es obviamente un modelo indígena de integración y solidaridad social, ubique como su objetivo central el intento de unir a los de adentro con los foráneos. También es lógico que identifique a estos dos grupos como grupos agnáticos que intercambian mujeres. El intercambio de mujeres por parte de grupos de hermanos es la manera en que realmente se forman los grupos locales, y cuando éstos se escinden lo hacen siguiendo las líneas que dividen a dichos grupos de hermanos. Estos grupos agnáticos mínimos parecen ser genuinamente unidades solidarias indivisibles.

Desde mi punto de vista, ésta constituye la característica distintiva del sistema de mitades yaminahua considerado como una representación del orden social. Dicho sistema proporciona un modelo simple y esquemático de solidaridad social, orientado -conceptual y simbólicamente- a facilitar la solidaridad del grupo en condiciones de inestabilidad crónica y a combatir la propensión a la escisión de los grupos compuestos por diversos fragmentos sociales. Al asociar el antagonismo social entre los miembros del grupo y los foráneos a un sistema de dualismo cósmico -que se piensa es inherente a la estructura del mundo natural- se reconoce simultáneamente que dicho contraste es inherente a la estructura de la vida social y se intenta trascenderlo ubicándolo en una representación englobante de la interdependencia y la complementariedad de los opuestos antagonicos.

Las representaciones yaminahua del orden social

Estamos ahora en posición de efectuar la recapitulación de algunas de las características del orden social de los pano del Purús. Debe estar claro a estas alturas el por qué he enfatizado el hecho de que los Yaminahua deberían ser considerados tan sólo como un fragmento de la unidad étnica más grande comprendida por los pano del Purús en su conjunto. Ello no sólo debido a que comparten una misma tradición cultural e idiomática, sino también a que las escisiones y recombinaciones caleidoscópicas a las que han estado sometidos todos los grupos pano del Purús han entrelazado sus respectivas historias de una manera notable. Como espero haber demostrado en la presente sección, el mismo no ha sido un proceso fortuito. La formación de los grupos locales a partir de los fragmentos de otros grupos, y el hecho de que tales grupos inevitablemente se fragmenten después de cierto período de tiempo, parece ser una de las características básicas del sistema de los pano del Purús. Ello se evidencia en el hecho de que la representación más elaborada del orden social en este sistema parece haber sido adaptada a este proceso en términos tanto funcionales como conceptuales.

La representación esquemática del orden dual en la sociedad y el cosmos-compartida por todos los pano del Purús- no sólo facilita el constante movimiento de fragmentos sociales entre los grupos locales al establecer relaciones categoriales muy amplias que pueden ser utilizadas para situar socialmente a todos y cada uno de los pano del Purús en relación a los otros, sino que también proporciona un marco sencillo para el establecimiento de una cohesión comunal por encima y en contra de la fragmentación endémica del entorno social. Esta relación compleja de complemento y tensión simultáneos entre, por un lado, un orden social simple que produce la cohesión comunal y, por otro, las tendencias divisivas al interior de los grupos sociales reales, se representa en términos de parentesco mediante la relación entre los dictados de los órdenes categoriales de nombres y mitades, y aquellos de la consanguinidad.

La ideología de los pano del Purús sitúa estas dos representaciones de la relación de parentesco como si en principio fueran complementarias: la primera constituye un modelo de integración social a gran escala que se expresa en las ceremonias y en la comunidad ideal, mientras que la segunda domina la esfera del cálculo práctico del parentesco y de la vida cotidiana. La historia demuestra, sin embargo, que aún cuando el modelo dualista

esquemático de integración social está moldeado a la naturaleza faccional del parentesco práctico y al entorno social inestable que ésta genera, esta última a menudo excede la capacidad de la organización dual para contenerla. Imagino a la sociedad de los pano del Purús previa al contacto como una oscilación constante entre períodos en los cuales la organización dual lograba contener las tensiones latentes entre los diferentes grupos de consanguíneos cercanos -situaciones en las que la ideología dualista se vería expresada en el patrón de residencia de malocas y mitades y en las ceremonias- y períodos en que dichas tensiones latentes se manifestaban trastocando la organización dual, dividiendo a las comunidades y volviendo impracticable dicha organización.

Este análisis aún deja por responder una importante pregunta: dado que la organización dual de los pano del Purús se adaptó a las situaciones de fragmentación social, ¿por qué, bajo las actuales condiciones de aculturación, la misma está decayendo? Los ancianos están muy conscientes de este tipo de organización en tanto sistema conceptual, y cuando les ha sido posible han intentado casar a sus hijos de acuerdo a sus normas. Asimismo conservan dicho sistema como representación del modelo adecuado de vida social. No obstante, han abandonado las ceremonias asociadas a las mitades y el plano dualista de las aldeas. Por su parte, los más jóvenes saben muy poco o nada acerca de ellas, y parece muy poco probable que éstas vuelvan a ser reinstauradas.

CONTACTO, CAMBIO Y COLAPSO CULTURAL

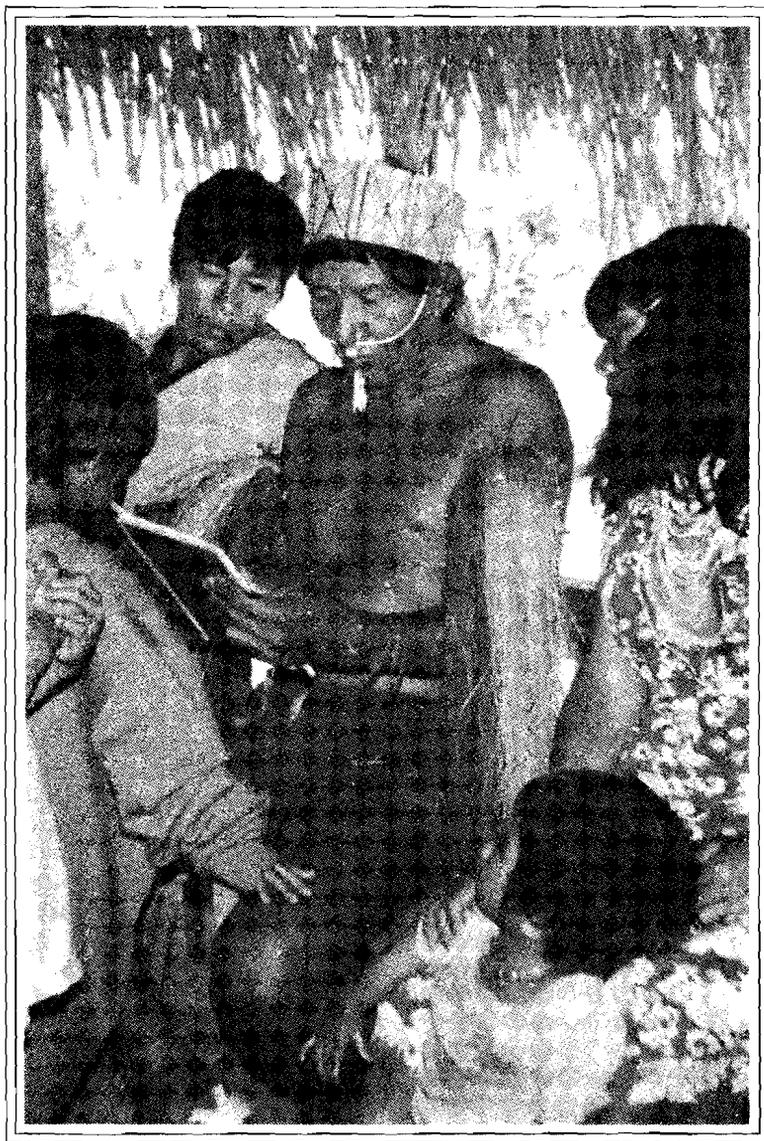
En la Introducción señalé que la comprensión del cambio y la transformación histórica era esencial para cualquier descripción sobre la sociedad yaminahua. Al resumir las formas en que esto es así, conviene distinguir dos tipos de cambio: el cambio cíclico, que puede considerarse como una característica inherente del sistema social, y la transformación histórica no cíclica, que en el presente contexto se refiere a los procesos originados por los contactos con el mundo occidental y la aculturación.

En mi recuento de la organización social yaminahua, he procurado describir los ciclos de desarrollo que caracterizan a todas las unidades sociales -desde la unidad mínima de la unidad doméstica extensa, hasta el

grupo local. El desarrollo de este segundo tipo de unidad es de especial importancia para comprender la identidad de todos los grupos *nahua*-tales como los Yaminahua- y sus interrelaciones. He demostrado que todos los grupos mencionados compartían una tradición cultural e idiomática común y que, aunque ahora parecen ser diferentes, todos ellos han estado expuestos a sucesivas divisiones y recombinaciones en el transcurso de su desarrollo, lo cual ha fundido de tal manera sus historias que existen muchas razones para considerar a todos los grupos *nahua* como grupos locales de una sola unidad étnica: los pano del Purús.

He demostrado asimismo que para cualquier análisis de las representaciones categoriales del orden social entre los pano del Purús -es decir, los sistemas de nombres y de mitades- resulta importante una comprensión de la naturaleza propensa al fraccionamiento de estos grupos locales. La historia de los pano del Purús se ha caracterizado por una caleidoscópica fragmentación y recombinación de sus grupos locales constitutivos. La alta incidencia de guerras, incursiones y tensiones políticas parece indicar que este tipo de fenómenos son endémicos a este universo, hechos éstos reflejados y reforzados por nociones de brujería y por la valoración positiva conferida a los conflictos violentos con aquellos ubicados más allá del *kaiwo*. En este mundo de abierta inestabilidad el orden esquemático proporcionado por cualquier sistema categorial inevitablemente tiene una relación más bien incierta con la realidad social. Aunque he presentado las formas en que tanto el sistema de nombres como el sistema de mitades se 'adaptaron' funcional y simbólicamente a este caleidoscópico entorno social, parece evidente, no obstante, que en ciertas circunstancias -incluso en la era previa al contacto- este atomismo latente afloraba, escindiendo a los grupos locales y a las comunidades de tal forma que no podían seguirse los preceptos del orden categorial y de la organización dual. En los fragmentos sociales que resultaron de estas divisiones desaparecieron las condiciones para que la organización dual pudiera expresarse en los intercambios matrimoniales y ceremoniales.

En la época del pre-contacto estas circunstancias eran temporales y podemos asumir que mientras las mismas tuvieron vigencia las representaciones categoriales simplemente se encontraban sumergidas, permaneciendo en la mente de la gente como modelo de la "buena" sociedad que procuraban alcanzar. Cuando la estabilidad era reestablecida, la organización dual era reinstaurada. Aún cuando el grupo en el cual dicha organización era reinstaurada estuviera conformado inevitablemente por un conjun-



Hombre yaminahua observando el cuaderno escolar de su hijo
Foto: Graham Townsley

to contingente de miembros provenientes de diferentes grupos locales vinculados entre sí por alianzas exogámicas y matrimonios mediante capturas, el sistema de nombres y el sistema de mitades era capaz de establecer una especie de orden *post hoc* entre esta colección heterogénea de relaciones consanguíneas, proporcionando los medios categoriales para la incorporación social de los no-consanguíneos.

Los acontecimientos que rodearon a la situación de contacto y a la aculturación parecen haber generado una transformación radical que ha roto los patrones del cambio cíclico que podemos asumir para caracterizar al mundo de la época del pre-contacto. En el mundo posterior al contacto, la representación dualista de la sociedad no sólo está oculta, sino que parece realmente estar desapareciendo por completo de la ideología de los pano del Purús. Se encuentra presente en la mente de las personas mayores, quienes la recuerdan claramente y tratan de poner nombres y casar a sus hijos jóvenes de acuerdo con sus normas, pero los jóvenes tienen muy poca conciencia de ella. Los jóvenes continúan atribuyendo nombres a sus hijos de la manera en que sus padres se lo enseñaron; así los patrones de asignación de nombres se reproducen, pero está ausente cualquier sentido de relación de estos nombres con un orden dual o la idea misma de una organización dual. La representación dualista parece a punto de desaparecer con las personas mayores que son las últimas en recordarla y comprenderla. Esta observación también sirve para introducir la pregunta con la que concluiré mi recuento de la organización social yaminahua y de los pano del Purús: ¿por qué se ha deteriorado la ideología dualista de los pano del Purús bajo los efectos del contacto y la aculturación?

A todo lo largo de este trabajo he hecho referencia a los cambios que han tenido lugar en una variedad de esferas y que se originaron con la llegada de los no-indígenas al mundo de los pano del Purús. Ha habido una importante disminución poblacional como resultado de las epidemias; se ha producido un relajamiento de los constreñimientos de la producción gracias a la introducción de herramientas de metal; ello también ha significado una importante disminución de la necesidad de trabajo cooperativo, el cual constituía uno de los principales puntales de la cohesión comunal y de la autoridad de los jefes. Casi toda la población pano del Purús ha entrado en la órbita de influencia mestiza: ahora la mayoría de los hombres adultos regularmente buscan trabajo asalariado con los patrones mestizos, trabajo que los aleja de sus comunidades durante varios meses, lo cual inevitablemente rompe el patrón de intercambios de parentesco y debilita aún más la

solidaridad de la comunidad. La historia de aculturación ha cambiado radicalmente el mundo de los pano del Purús de la misma forma que lo ha hecho con el del resto de los pueblos indígenas amazónicos.

Podría pensarse que los factores arriba mencionados podrían explicar por sí mismos la decadencia de la organización dual. Sin embargo, dada la naturaleza y las funciones de la organización dual en este universo social, esta decadencia merece mayores comentarios. Como he demostrado, la organización dual se adaptaba específicamente a una realidad social caleidoscópica e inestable. La llegada de los no-indígenas -la cual indudablemente exacerbó esta inestabilidad- no parece ser una razón de primer orden para abandonar las representaciones del orden categorial o los patrones de residencia, intercambios y ceremonias que los expresaban. Por el contrario, dado que éstos constituían los puntales centrales de la solidaridad social y que explícitamente se mantenían como imágenes de la "buena" sociedad, uno incluso podría suponer que bajo estas condiciones existirían razones aún más importantes para aferrarse a ellos.

El análisis de la decadencia del orden dual debería ser más específico que aquél que resulta de la afirmación generalizante de que la aculturación inevitablemente causa disrupciones en las organizaciones sociales indígenas. Esta afirmación se ve reforzada por el hecho de que varios pueblos amazónicos -tales como los Gê, todos los cuales han experimentado formas similares de disrupción aculturativa- se han aferrado tenazmente a sus sistemas ceremoniales y representaciones duales del orden social.

¿Por qué, entonces, los pano del Purús no han hecho lo mismo? Considero que la respuesta reside en diversos aspectos de la lógica cultural específica de su representación dualista y de sus funciones sociales. He mencionado que el dualismo de los pano del Purús ofrecía una representación de la "buena" comunidad solidaria basada en los intercambios entre mitades. Sin embargo, las relaciones categoriales que establecían los nombres y las mitades también brindaban un medio de comunicación entre los diferentes grupos locales divididos por hostilidades y tensiones. Cuando surgía la necesidad de establecer alianzas o de fusionar fragmentos sociales, estas relaciones proporcionaban el medio para que ello pudiera ocurrir, ya que se trataba de un lenguaje de clasificación social compartido por todos estos grupos. Dadas las condiciones de hostilidad y rivalidad endémicas entre los grupos locales, dicho medio debe haber tenido una gran importancia.

Probablemente una de las razones para su decadencia sea la desaparición de este aspecto de su necesidad funcional. Una serie de cambios dieron lugar a ello. La dispersión de la población pano del Purús debida a las migraciones ocurridas en los últimos cincuenta años los ha separado hasta el extremo de que los contactos entre ellos se han vuelto cada vez menos frecuentes: varios grupos -tales como los Yaminahua del Yurúa- han llegado a tener relaciones externas sólo con gente que no hace parte de los pano del Purús: pueblos amahuaca o arahuac que no comparten este sistema de clasificación. Por su parte, en aquellas áreas como la del Purús, en la que diferentes grupos locales pano sí mantienen relaciones unos con otros, se ha eliminado de manera efectiva la necesidad de un medio clasificatorio de intercomunicación. La incorporación parcial de estos grupos en la periferia del mundo no-indígena ha tenido como inevitable resultado concomitante su 'pacificación'.

Aún si las tensiones y rivalidades entre los diferentes grupos locales continúan existiendo, los peligros asociados a dichas tensiones han disminuido significativamente. La guerra y los ataques son cosas del pasado y en realidad la mayoría de los pano del Purús con los cuales conversé estaban complacidos de que la participación en el mundo foráneo no-indígena haya dado lugar a la desaparición de estos rasgos de su existencia pasada. El mundo no-indígena y sus valores han proporcionado un nuevo medio de comunicación entre los diferentes grupos locales. Los miembros de diferentes grupos locales trabajan juntos para los patrones locales y se reúnen en pueblos de mestizos, tales como Puerto Esperanza. El mundo del mestizo, y en realidad también el de los misioneros, proporciona así el espacio para una interacción segura entre los grupos, reduciendo la necesidad de los medios tradicionales de comunicación.

Si bien estos cambios sociales han eliminado en cierta medida la necesidad del viejo orden, tal vez son mayores los retos que éste enfrenta en el propio nivel ideológico. Debe recordarse que la organización dual se basa en una representación ideológica que posee un alto contenido teórico y simbólico y que la misma siempre se ha mantenido a cierta distancia de las realidades cotidianas de la vida social. Su legitimidad se sustenta en una teoría acerca de la estructura inherente tanto del mundo social como del natural, en los que todas las cosas tienen un lugar predeterminado en un orden estático.

Por medio de la referencia analógica, analizada por Lévi-Strauss (1966), el dualismo de los pano del Purús abarca conceptualmente todos los

aspectos significativos del mundo y les asigna un lugar en un sencillo esquema universal de intercambio entre opuestos complementarios. Como he demostrado anteriormente, la distinción entre miembros del grupo y foráneos se ubica en el núcleo mismo de esta entretendido de analogías. Sin embargo, la motivación para esta oposición simbólica emana de una oposición social real entre los miembros del grupo ubicados en el núcleo de la comunidad y aquellos ubicados en su periferia. La organización dual procuraba precisamente establecer el balance e intercambio entre estas dos categorías sociales reales.

A esta oposición de base, el orden simbólico dual asociaba un entretendido universal de categorías ordenadas analógicamente que expresaban la idea de que la reproducción social tenía lugar como resultado del balance y del intercambio entre el 'interior' social -la autoridad de los ancianos, la fecundidad femenina, la vida doméstica y la agricultura- y el 'exterior' social -la poderosa y necesaria esfera de los espíritus, de los animales y de los foráneos vinculada con el 'interior' mediante las actividades masculinas del shamanismo, la caza, la guerra y la formación de alianzas.

En la era previa al contacto uno puede apreciar de qué manera esta lógica simbólica podía tener una relación significativa con la realidad social. En las actuales condiciones de existencia, sin embargo, todo el sentido simbólico de este sistema análogo se ha resquebrajado como resultado del cambio experimentado en las relaciones reales entre los "de adentro" y los "de afuera" originado por la masiva influencia de los no-indígenas. A pesar de ser tan obviamente extraños, los no-indígenas fueron clasificados como "de afuera" al mismo nivel que otros grupos indígenas foráneos. Al igual que estos grupos indígenas y que la mitad "foránea", fueron clasificados simplemente como *dawa*. Los shamanes yaminahua sostienen ahora que los mestizos comparten las mismas características *wëroyoshi* que aquellos de la mitad *Dawa* y que es posible "ver" esto bajo los efectos del *shori*. Se dice que los europeos, los antropólogos y los misioneros son *ron*, ya que tienen piel más blanca, generalmente son incompetentes para las actividades masculinas 'externas' de la caza y de la guerra, y porque su modo de transporte preferido es por aire (la mitad *Roa* posee todas las cosas blancas o incoloras y todos los seres de los cielos altos). De esta manera, los Yaminahua han intentado asimilar a los no-indígenas en su clasificación social dual -¿de qué otra forma podrían haber comprendido la naturaleza de estos extraños seres?- ocasionando a la par la alteración total de la simetría y la lógica de esta última. De cara al abrumador número y poderes de los nuevos "foráneos",

los poderes del "interior" social se han visto tan erosionados que el proyecto simbólico del orden dual de establecer su balance y reciprocidad ha perdido tanto su relevancia como su sustento en la realidad social. A este nivel puramente ideológico debemos señalar otro cambio. En las épocas previas al contacto, la representación dualista proporcionaba la teoría más comprensiva del orden y la unidad en el cosmos como un todo. Es sólo para nosotros que éste constituye un orden simbólico; los Yaminahua consideraban -y algunos aún lo hacen- que era fundamentalmente verdadero. Los shamanes lo postulan como una verdad absoluta acerca de la constitución del mundo de los espíritus y el mismo orienta gran parte de sus prácticas. Sin embargo, como representación del orden universal y sistema de valores relativos a la existencia comunal, éste ha sido eliminado de la mente de la mayoría de las personas debido a las representaciones del orden, poder y valor que emanan del mundo no-indígena, el mismo que se les aparece incluso como más poderosamente verdadero. Este mundo no sólo ha reemplazado funcionalmente a la organización dual como medio de comunicación e intercambio entre los grupos, también lo ha reemplazado como sistema dominante de valores e ideas sobre la naturaleza del mundo.

La mayoría de los pano del Purús son entusiastas del mundo no-indígena, especialmente los jóvenes, quienes han sufrido menos la violencia de éste y que han visto morir a menos parientes como resultado de sus enfermedades. Más allá de simplemente desear los objetos y la tecnología que éste les ofrece, los jóvenes han llegado a construir una imagen del mismo como un mundo de poderes y potencialidades incalculables. Este mundo ejerce una gran fascinación sobre ellos y por esta razón los jóvenes procuran dominar su lenguaje de poder y estatus. Muchos se enorgullecen de vestirse como los peruanos mestizos e imitan sus poses y su forma de caminar y hablar. El castellano se ha convertido en el idioma del estatus y la retórica. Algo que nunca dejó de sorprenderme fue que cuando los hombres yaminahua bebían y empezaban a discutir algún asunto de honor personal -tal vez al recriminársele a alguien el no haber cumplido con una obligación de parentesco y al responder éste de manera indignada para justificarse- siempre comenzaban a hablar en castellano para conferir énfasis a sus argumentos. Ya que el castellano de la mayoría de los Yaminahua es más bien rudimentario, el efecto es bastante sorprendente. A la mitad de una arenga en yaminahua, los hombres de pronto adoptan, ebria pero muy seriamente, los gestos y poses de los mestizos, argumentando en un castellano apenas comprensible.

El hecho de que este último se haya convertido en una especie de lenguaje del poder, lo cual se evidencia en una serie de otros contextos cotidianos, sólo subraya la construcción ideológica actual del mundo de los no-indígenas como fuente de poder y legitimidad. Los misioneros y los mestizos por igual inculcan en los más jóvenes la ética cristiana del trabajo, la familia y la obediencia. En su mayoría los niños son actualmente alfabetizados e instruidos en matemáticas básicas. El dominio del mundo no-indígena en términos reales, demográficos, tecnológicos, y de poder económico y político se refleja inevitablemente en el campo ideológico, en el que sus valores y formas cobran una fuerza moral y una legitimidad que compite con las del antiguo orden dual. Como resultado, la representación de un orden social a la vez "bueno" y "verdadero" contenido en este antiguo sistema se ha debilitado paulatinamente.

Considero que, tomadas en su conjunto, estas observaciones ofrecen una explicación adecuada de la decadencia del dualismo de la sociedad pano del Purús. Las he expuesto en un intento no sólo de comprender la historia social de los Yaminahua en particular y de los pano del Purús en general, sino también de comprender en términos teóricos más amplios la relación del tipo de estructuras simbólicas estáticas descritas tan bien por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1966) con su verdadero contexto social e histórico. Espero haber demostrado que estas estructuras, por lo menos en la ideología de los pano del Purús, coexisten con otras -mucho menos estáticas y sistemáticas- que son más significativas en términos de determinar el verdadero curso de la vida social. La representación totémica dualista de la sociedad es en realidad 'fría' y estática y su concepción revela una red elaborada y totalizadora de relaciones analógicas del tipo descrito por Lévi-Strauss; pero al mismo tiempo, éstas deben ser consideradas en el contexto de su función ideológica como modelo de un orden social estable, que requiere de una gran dosis de legitimidad cósmica para imponerse sobre una realidad social inestable y caleidoscópica, y sobre las representaciones ideológicas mucho menos elaboradas y coherentes que en la práctica rigen a esta última.

La decadencia de la organización dual yaminahua no debería ser tomada, por lo tanto, como indicativa del colapso de su estructura social *per se*, sino de la desaparición de su aspecto más elaborado y sistemático. Esta decadencia tampoco es un indicio de abandono masivo de la cultura y creencias tradicionales. El shamanismo -una institución y actividad que, al igual que

la organización dual, está basada en las creencias acerca de un mundo de espíritus y de la naturaleza del ser humano- realmente no ha desaparecido y en algunas áreas está floreciendo. Lejos de verse debilitado por los eventos del contacto y la aculturación, el sahamanismo se ha reforzado positivamente de muchas formas (ver Townsley 1988: 125-153). Este afianzamiento del papel del shamán proviene principalmente del mundo mestizo, el cual valora al shamanismo y a las fuerzas 'primitivas' que éste encarna. A pesar de que la supervivencia del shamanismo tradicional tiene raíces sociológicas sólidas, la reacción de los shamanes yaminahua frente a los avatares de la aculturación y de los nuevos fenómenos que ésta ha traído a su mundo, parecen testimoniar la capacidad de su sistema conceptual para explorar nuevos fenómenos e incorporar nuevas teorías e interpretaciones, sin por ello erosionarse a sí mismo (ibidem). Mientras que la organización dual parece realmente tener la inflexibilidad a menudo considerada característica de los sistemas de pensamiento 'primitivos' en general, el shamanismo muestra que este mismo sistema de creencias posee una cualidad flexible y dinámica.

Resulta sorprendente por esta razón el que el shamanismo parezca haberse beneficiado de los trastornos de los últimos años, mientras que la organización dual no lo ha hecho. En gran medida, se puede afirmar que las condiciones sociales que han favorecido al primero han producido simultáneamente la caída de esta última. Algunos shamanes se encuentran bien ubicados para actuar como intermediarios con el mundo de los foráneos, una posición que inevitablemente ha consolidado su reputación en la sociedad yaminahua y que les ha otorgado un creciente acceso al poder político. La separación del papel de jefe y de shamán normada por el principio de la ideología dual de balance de los opuestos parece haber dejado de existir. Al igual que los nuevos *dawa* (los mestizos) que han engrosado el volumen y poderes de la mitad "foránea" con la que el shamanismo está asociado, este último parece tener asegurado un futuro relativamente próspero, pero a expensas de los viejos poderes de lo interno, del "buen" orden comunal y del *roa* en los que éstos estaban encarnados.

El significado de la decadencia final de la organización dual no debe, sin embargo, ser subestimado. Aunque, como se ha mencionado, un cierto atomismo es inherente al mundo de los pano del Purús, la desaparición final del orden dual es la señal de una forma nueva y radical de atomismo que ha alcanzado a la sociedad pano del Purús. Dicho atomismo está más cercano a la anomia y ha surgido a raíz del colapso de las únicas bases ideológicas de

orden colectivo y cohesión social existentes en la tradición. No se dispone de otras, y como tan claramente lo anotó Ribeiro (1970), aquellas que deberían ser absorbidas del mundo no-indígena son sumamente negativas y contraproducentes. Es este colapso de la ideología comunitaria, y de una auto-imagen social coherente, lo que tal vez constituya uno de los efectos más insidiosos del contacto y de la aculturación.

ANEXO

Roaishmitabo ⁽¹⁾

Un día un hombre llamado Roaishmitabo fue a una expedición de pesca con sus *chai* (primos cruzados). Estos, jugándole una cruel pasada, lo dejaron abandonado en una palizada en la mitad del río. Después de esperar un largo tiempo allí, cocinado por el sol del mediodía y cubierto de insectos que pican, Roaishmitabo comenzó a sentirse débil y desesperado. De pronto, del agua salió un espíritu -el espíritu del buitre rey. Este le preguntó a Roaishmitabo qué estaba haciendo allí y aquél le contó cómo sus miserables *chai* lo habían dejado abandonado. "Cómo te llaman", preguntó Buitre. "Roaishmitabo y Warisënako ("quemado por el sol en la espalda")", dijo el otro. "¡Pero esos son mis nombres!", exclamó el buitre, "¡Tú debes ser mi hermano!". Se acercó y olió la coronilla de la cabeza de Roaishmitabo. "Hmmm... huele a pescado: ¡tú eres mi hermano!" ⁽²⁾.

Buitre se vio desbordado de alegría y llevó a Roaishmitabo a su aldea debajo del agua, donde fue alimentado y tratado con todo el afecto y respeto que se debe a un hermano. Finalmente fue enviado a su propia aldea sobre el río cargado de maravillosos regalos de cabezas de hacha, arcos, flechas y muchas otras cosas. Al escuchar su historia, los primos cruzados de

(1) Síntesis del mito de Roaishmitabo, "Buitre rey blanco manchas en la mejilla", tomado de Townsley 1988. Se trata de un mito que muestra cómo el orden dual y el sistema de nombres establecen un sistema de identificación que abarca a todo el mundo pano del Purús. Esta breve sinopsis del mito evidencia el hecho de que su sentido deriva de la identificación precisa y de los cálculos de parentesco, lo cuales son posibles en base al sistema de nombres y al orden dual del universo. Tal como se ha señalado, se considera que este orden abarca tanto al mundo social como al natural, y que es intrínseco a la naturaleza de las cosas. El buitre puede "oler" a qué mitad pertenecen los humanos que encuentra; la pertenencia a una mitad es algo intrínseco a su modo de ser.

(2) Debe recordarse que todas las cosas del alto cielo -incluyendo a los buitres- y todas las cosas asociadas con el agua -incluyendo a los peces- así como los olores fétidos y a pescado pertenecen a una de las mitades: la mitad *Roa*.

Roaishmitabo se llenaron de envidia y decidieron regresar a la palizada y ver si podían engañar a Buitre para que éste les diera igual trato. Uno de ellos regresó y se sentó en la palizada. Después de esperar un tiempo Buitre apareció y le preguntó su nombre. "Roaishmitabo y Warisënako", mintió el primo. "¡Esto es maravilloso, otro hermano!", gritó Buitre y se acercó para oler la coronilla de su cabeza. "¿Qué es esto?", gritó furioso, "¡huele a tigre!"⁽³⁾. Buitre se dio cuenta de que había sido engañado y dado que Buitre -que es *Roa*- no gusta de nada que sea *Dawa*, mató al mentiroso primo cruzado de Roaishmitabo.

(3) El tigre es uno de los animales más importantes pertenecientes a la otra mitad: la mitad *Dawa*.

BIBLIOGRAFIA

Amich, J.

- 1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Editorial Milla Batres.

Carneiro, R.

- 1964 "The Amahuaca and the spirit world"; en *Ethnology*, Vol. 3.
1969 "Hunting and hunting magic among the Amahuaca"; en *Ethnology*, Vol. 9.

D'Ans, M.

- 1973 *Estudio glotocronológico sobre nueve hablas Pano*; Centro de Investigación de Lingüística Aplicada; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Denevan, W.

- 1980 "La población aborígen de la Amazonía en 1492"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 2 (3); Lima: CAAAP.

Dole, G.

- 1969 "Generation kinship nomenclature as an adaptation to endogamy"; en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 25.
1973 "Endocannibalism among the Amahuaca Indians"; en Patricia Lyon (ed.), *Native South Americans*; Boston: Little, Brown and Co.
1978 "Pattern and variation in Amahuaca kinship terminology"; en *Social Correlates of Kin Terminology*; Working Papers on South American Indians; Bennington: Bennington College.

Hassel, J. von

- 1905 "Estudio de los varaderos del Purús, Jurúa y Manú"; en C. Larrabure i Correa, op. cit., Vol. 3.
1905 "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Vol. XVII.

Henley, P.

- 1985 *South Indian models in the Amazonian lowlands*; (manuscrito).

Kensinger, K.

- 1977 "Cashinahua notions of social time and social space"; en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Vol. 2; Paris.
- 1984 "An emic model of Cashinahua marriage"; en K. Kensinger (ed.), *Marriage practices in lowland South America*; Chicago: University of Illinois Press.

Larrabure i Correa, C.

- 1905- *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos*
1909 *oficiales referentes al departamento de Loreto*; Lima: Impr. La Opinión Nacional; (18 vols.)

Lèvi-Strauss, C.

- 1966 *The savage mind*; Londres: Weidenfield and Nicholson. Melatti, J.C.
- 1981 "Marubo"; en *Povos indígenas no Brasil*, Vol. 5; São Paulo: CEDI.

Morrison et al.

- 1985 *Lizzie. A victorian lady's Amazon adventure*; Londres: BBC Publications

Ortiz, D.

- 1980 *Monografía del Purús*; Lima: Gráfica 30.

Ribeiro, D.

- 1970 *Os índios e a civilização*; Río de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Rivet, P.

- 1910 "Sur quelques dialectes panos peu connus"; en *Journal de la Société des Américanistes-Nouvelle Série*, T. 7.

Siskind, J.

- 1973 *To hunt in the morning*; Nueva York: Oxford University Press.

Steward, J. (ed.)

- 1946- *Handbook of South American Indians*; Smithsonian Institution/
1959 *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*; Washington D.C.: United States Government Printing Office; (7 vols.).

G. Townsley

Townsley, G.

1988 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*; Tesis Doctoral; Cambridge University.

Villanueva, M.

1905 "Los ríos fronterizos del Departamento de Loreto"; en C. Larrabure i Correa, op. cit., Vol. 7.



APENDICE

ABREVIATURAS DE TERMINOS DE PARENTESCO

Pa	=	padre
Ma	=	madre
Hjo	=	hijo
Hja	=	hija
Hno	=	hermano
Hna	=	hermana
Eo	=	esposo
Ea	=	esposa

Empleadas en combinación se leen sucesivamente como en:

PaMa	=	padre de la madre
HnoPa	=	hermano del padre
HjoHnaPa	=	hijo de la hermana del padre
EoHna	=	esposo de la hermana

GLOSARIO REGIONAL

Este glosario recoge las acepciones regionales de términos de diverso origen lingüístico. Los asteriscos (*) al lado de un término empleado en la definición de otro indican que el mismo también figura en el glosario.

- abra: paso bajo a través de una cordillera.
- achiote: fruto del arbusto *Bixa orellana*, de cuyas semillas se obtiene una pasta color rojo empleada como pintura corporal, o para tejidos y cerámica; en Brasil: urucú.
- aguajal: área pantanosa donde se encuentran bosques de aguaje (*).
- aguaje: fruto muy apreciado de la palmera del mismo nombre (*Mauritia flexuosa*); en Ecuador: morete; en Brasil: burití.
- añuje: roedor pequeño que suele preñar los campos de cultivo (*Dasyprocta variegata*); también: agutí.
- apacharama: material obtenido de la quema de madera del árbol *Lincamelata*, el cual añadido a la arcilla actúa como aglomerante y temperante en la elaboración de cerámica.
- arredio: término en portugués que se refiere a poblaciones que se han aislado o han buscado aislarse voluntariamente des-

Guía Etnográfica

- pués de haber tenido contacto con la segementos de la sociedad nacional; remontado.
- ayahuasca: bebida alucinógena elaborada en base a la corteza del bejuco o de sogá (*) *Banisteriopsis caapi*; en Ecuador y Colombia: yagé, yajé.
- bajjal: terrenos inundables aluviales ubicados a orillas de los ríos y en las islas donde se siembran cultivos de corta maduración.
- barbasco: planta (*Lonchocarpus nicou*) que por su alto contenido de rotenona es empleada como veneno para pescar; también: cube.
- barreal: terreno inundable ubicado a orillas de los ríos por encima de los bajiales.
- bufeo: delfín de río (*Fam. Platanistidae*) que es objeto de numerosas creencias mágicas.
- carachupa: armadillo (*Fam. Dasypodidae*).
- casave: tortillas elaboradas a partir de harina de yuca amarga (*Manihot utilissima*); en Brasil: beijú.
- cashihuango: tejido a telar de fibra de chambira (*); cashihuanga.
- cetical: concentración de árboles de cetico (*Cecrophia sp.*) de rápido crecimiento y que se encuentra especialmente en las islas y a orillas de los ríos.
- cocamera: casa colectiva que alberga a varias familias nucleares bajo diversos arreglos sociales y espaciales; también: maloca.
- cocha: laguna generalmente formada por el cambio de curso de un río; también: tipishca.
- colpa: lugar de aguas barrosas salobres y/o ácidas al que acuden los animales a beber y los cazadores a acecharlos.
- copal: resina de árboles de la *Fam. Burseraceae* que se emplea para barnizar cerámica y en su forma solidificada para alumbrarse.
- corona: adorno circular llevado en la cabeza, de diversa elaboración empleando plumas, bejucos o llanchama (*).

- cotón: blusa breve femenina hecha de tela industrial de algodón e implantada por los misioneros en la época colonial; también cotona.
- correría: incursión armada a asentamientos indígenas organizada por misioneros coloniales y patronos extractivistas, o a instancias de éstos, para capturar potenciales neófitos o mano de obra.
- curaca: autoridad indígena a nivel de asentamiento local o de parcialidad; cargo establecido por las misiones coloniales y reconocido por las autoridades civiles republicanas.
- curare: sustancia tóxica empleada por los pueblos indígenas para cazar, untando las puntas de las lanzas, flechas y dardos de cerbatana. Se lo elabora a base de la cocción de varios tipos de cortezas y raíces que contienen *Strychnos*, junto con venenos de animal.
- cushma: túnica amplia tejida en algodón, con aberturas para el cuello y los brazos, de uso femenino o masculino.
- chacra: parcela bajo cultivo; también: sementera, chagra.
- chambira: fibra de la palmera *Astrocaryum tucuma* empleada en el tejido de hamacas, cashihuangos (*), bolsos y brazaletes; fruto.
- chapana: pequeña choza de planta circular y de forma cónica, hecha de hojas de palma desde el interior de la cual el cazador acecha a ciertos animales.
- chapo: bebida elaborada a base de banano o plátano dulce.
- chaquiras: pequeñas cuentas empleadas en la elaboración de collares, brazaletes, cinturones y pecheras; también: mostacillas.
- charapa: tortuga de hábitat fluvial (*Podocnemis expansa*).
- chicha: bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos, tubérculos y maíz; también: masato (*).
- chonta: madera muy dura de palma real (*Bactris ciliata*) empleada en la fabricación de armas y cuyo cogollo -conocido también como palmito- es muy apreciado como alimento.

Guía Etnográfica

- cholo: término con el que la gente de la ciudad suele designar a los pobladores rurales que no se reconocen como indígenas; también: ribereño.
- fariña: harina granulada obtenida por maceración y torrefacción de la yuca amarga (*Manihot utilissima*).
- fundo: unidad de producción agropecuaria y extractiva de la región, caracterizada por un control extensivo de la tierra y de la mano de obra.
- emponado: piso elevado construido con el tronco rajado y extendido de la palmera de la especie *Irartea*.
- enganche: sistema de contratación y retención de mano de obra; modalidad de habilitación (*).
- guacamayo: ave de colores (*Fam. Psittacidae*); huacamayo; en Brasil: ara.
- huaca: planta cultivada (*Clibadium remotiflorum*) cuyas hojas contienen sustancias tóxicas y se emplean para pescar en aguas represadas.
- huito: fruto (*Genipa americana, brasiliensis*) empleado como recurso medicinal y tintura negra facial y corporal; en Brasil: genipa, genipapo.
- habilitación: avío o crédito informal que compromete a futuro la producción o la mano de obra de un productor rural y que, basándose en una subvaluación de éstas últimas, a menudo conlleva una situación de endeudamiento permanente.
- huacrapona: ver pona.
- huangana: cerdo de monte (*Tayassu pecari*) de mayor tamaño que el sajino (*) y que se agrupa en grandes manadas de hasta un centenar de individuos; también: pécari.
- huayhuash: ardilla (*Fam. Sciuridae*).
- ícaro: fórmula mágica recitada o cantada, generalmente empleada por los shamanes.
- jicra: tipo de bolso de fibra de palmera tejido con diversas técnicas; también: shicra, shigra.

- kapok: fibra vegetal sedosa de la flor del árbol de huimba (*Pachira acuatica*), empleada como taco de los virotes (*) en las cerbatanas.
- lupuna: árbol de gran tamaño con amplias aletas cuya madera es de baja densidad (*Chorisia sp.*); es un importante referente mítico y suele tener una connotación peligrosa o negativa.
- llanchama: tela elaborada a base del líber de la corteza de diversos árboles (*Manicaria sacciferata*, *Poulsenia armata*, *Olmedia aspera*), empleando el procedimiento de mojarla y golpearla; en Bolivia: coroncho.
- macana: arma de madera, de guerra y caza, en forma de maza con ambos lados afilados.
- majaz: roedor semi-acuático de hábitos nocturnos (*Agouti paca*) también: picuro o paca.
- maloca: ver cocamera.
- masato: bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos y tubérculos; si no se especifica su ingrediente básico generalmente se trata de masato de yuca dulce (*Manihot esculenta*); también: chicha.
- minga: modalidad de trabajo colectivo de carácter recíproco.
- mitayar: cazar; deriva del término quechua *mitayoc* (trabajador por turnos), utilizado por los misioneros de la época colonial para designar a las personas que rotativamente debían proveer de caza a las misiones.
- mitayo: animal de caza comestible o presa cazada comestible.
- mocahua: vasija pequeña de embocadura ancha empleada para tomar bebidas; término de origen tupí empleado por extensión para cualquier tipo de pieza de cerámica pequeña.
- motelo: tortuga de tierra de tamaño relativamente pequeño (*Geochelone denticulata*).
- paca: ver majaz.
- paiche: especie ictiológica de gran tamaño cuyo hábitat son las lagunas (*Arapaima gigas*); en Brasil: pirarucú.

Guía Etnográfica

- pampanilla: faldellín de fibra llevado por hombres o mujeres; tela llevada por las mujeres a modo de falda atada a la cintura, de origen colonial.
- patarashca: modo de cocción de alimentos envolviéndolos en hojas aromáticas y poniéndolos a las brasas.
- pelejo: edentado arborícola de gran lentitud de movimientos (*Fam. Bradypodidae*); perezoso.
- pihuicho: loro pequeño (*Fam. Psittacidae*) muy apreciado como mascota doméstica.
- pijuayo: fruto de diversas variedades de palmeras *Bactris gassipaes*, muy apreciado como alimento; también: pifayo, pifuayo; en Brasil: pupuña.
- pituca: raíz comestible (*Araceae xanthosoma*)
- pona: palmera (*Irartea sp.*) con cuyo tronco, rajado y batido, se elabora el piso de las casas elevadas sobre pilotes o las tarimas para descansar.
- pongo: estrechamiento del cauce de un río cuando éste rompe en algún punto una cordillera.
- pucuna: arma de caza que consta de un tubo de madera de palmera de dos a tres metros a modo de cañón, recubierto de brea y corteza por el que se sopla el virote (*); también: cerbatana, bodoquera.
- purma: terreno previamente desbrozado y cultivado cuya vegetación se encuentra en un proceso de regeneración natural; también: barbecho.
- quiruma: tronco cortado que queda en la chacra tras la tumba de los árboles; también: tocón.
- regatón: comerciante fluvial que compra o troca productos y eventualmente habilita (*) a sus clientes.
- restinga: terrazas no inundables ubicadas en el nivel más alto de los depósitos aluviales recientes, empleadas para la agricultura o ganadería.

- ronsoco: roedor de gran tamaño que vive a orillas de ríos y lagunas (*Hydrochoerus hydrochaeris*); en Ecuador: capihuagra; en Brasil: capibara.
- rozo: terreno recién desbrozado para ser eventualmente quemado y sembrado.
- sacarita: curso de navegación que aparece en épocas de creciente a través de áreas con vegetación y que permite a las pequeñas embarcaciones acortar distancias.
- sachavaca: vaca de monte, tapir (*Tapirus terrestris*); en Ecuador: danta, sachahuagra.
- sajino: cerdo de monte (*Tayassu tajacu*) que lleva una franja blanca en el cuello; vive en pequeñas manadas de cinco a diez individuos; en Ecuador: saíno.
- shapaja: palmera (*Scheelea cephalotes*) cuyas hojas se emplean en la fabricación de techos.
- shicra: ver jicra.
- soga: término genérico empleado para referirse a los bejucos o lianas; en Perú, también: ayahuasca (*)
- suri: larva de coleóptero comestible (*Calandra palmarum*) que se desarrolla en los troncos de palmeras derribadas.
- tahuampa: terrenos bajos inundables generalmente ubicados al interior.
- tambo: construcción precaria para uso como vivienda temporal, ubicada en la proximidad de las chacras o de las áreas de caza.
- tamshi: bejuco o liana fina y larga de gran resistencia (*Carludovica devergens*) empleada como cuerda para amarrar las vigas en las construcciones y con la que se fabrican canastas y otros utensilios.
- tangana: palo recto empleado para impulsar y dirigir las canoas en cursos poco profundos apoyándolo en el lecho del río desde uno de los extremos de la embarcación.

Guía Etnográfica

- taricaya: tortuga de hábitat fluvial cuyos huevos son muy apreciados (*Podocnemis unifilis*).
- tarrafa: red circular empleada para pescar; también: atarraya.
- tigre, tigrillo: nombre con el que se denomina comúnmente a diversas especies de felinos americanos.
- tipishca: laguna formada por el cambio de curso de un río; también: cocha.
- tocuyo: tela industrial de color blanco introducida masivamente por misioneros y comerciantes para sustituir a los tejidos tradicionales.
- toé: bebida de propiedad narcotizante elaborada con la flor blanca del arbusto *Brugmancia sp.*, empleada eventualmente junto con el ayahuasca; también: floripondio.
- topa: palo de balsa (*Ochroma pyramidale*); madera sumamente liviana.
- trocha: camino o sendero cortado en la selva.
- virote: flechilla o dardo empleado como proyectil de las cerbatanas o pucunas (*), hecho con el nervio duro de la hoja de de palmera inayuga (*Maximiliana venatorum*); en contextos shamánicos se utilizan virotes mágicos para inferir daño a un determinado enemigo.
- yarina: palmera (*Phytelephas macrocarpa*) cuyas hojas son empleadas en la fabricación de techos; su fruto seco es conocido como tagua o marfil vegetal.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Philippe Erikson nació en 1960 en París, Francia. Realizó trabajo de campo entre los Matis (Brasil) a lo largo de tres períodos: entre enero y abril de 1985, julio de 1985 y febrero de 1986, y durante enero de 1988. En 1990 se doctoró en Etnología en la Universidad de París X-Nanterre con la presentación de la tesis titulada *Les Matis d'Amazonie. Parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*.

Desde 1984 está afiliado al Laboratorio de Etnología y Sociología Comparativa del Centre National de Recherche Scientifique (Nanterre, Francia). En base a su trabajo de campo con los Matis ha publicado numerosos artículos sobre sus actividades productivas, su relación con el medioambiente, su organización social y otros aspectos de su vida cultural. Actualmente se encuentra realizando estudios entre los Chacobo (pueblo pano del oriente boliviano) con el auspicio del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Erwin H. Frank nació en 1950 en Antfeld, República Federal de Alemania. A partir de 1971 hizo estudios de Ciencias Políticas, Etnología y Americanística en las Universidades de Hamburgo y Bonn, especializándose en Ecología Cultural, Organización Política, Etnohistoria y, en términos regionales, en las sociedades indígenas amazónicas. Sus estudios culminaron entre 1976 y 1978 con una investigación etnohistórica en torno a la supuesta 'antropofagia' de las poblaciones pano-hablantes de la Amazonía occidental, por la cual recibió el título de *Magister Artium*. Tras realizar una investigación de campo entre los Uni (Cashibo/Cacataibo) de la Selva Central del Perú, en 1983 obtuvo su título doctoral en la Universidad de Bonn con la presentación de la tesis titulada *Ecología y economía de la comunidad de Santa Marta*.

Entre 1983 y 1988 trabajó como Profesor Asistente en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. En febrero de 1989 presentó su «Habilitationsschrift» -titulada *La metateoría del análisis científico en las Ciencias Humanas*- ante dicha universidad. Ha publicado diversos artículos sobre la etnohistoria de la amazonía peruana, la mitología y la cultura de los Uni y sobre el concepto de cultura. Una beca de la Deutsche Forschungsgemeinschaft hizo posible la redacción del presente trabajo. Ha sido Profesor Visitante de la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y actualmente se desempeña como profesor del Núcleo de Altos Estudios Amazónicos de la Universidad Federal de Pará, Brasil.

Guía Etnográfica

Graham Townsley nació en Canadá. Obtuvo su B.Sc. en 1976 en el University College (Londres). Entre 1980 y 1983 realizó trabajo de campo doctoral entre los Yaminahua del Perú con el apoyo de SSHRC de Canadá y de la Horniman Foundation, residiendo mayormente en las comunidades de Paititi (río Huacapishtea) y Huayhuashi (río Urubamba). El trabajo de investigación posterior fue posible gracias al apoyo de la British Academy y la Fyssen Foundation. En 1988 obtuvo su Ph.D. en la Universidad de Cambridge con la presentación de la tesis titulada *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*.

Entre 1988 y 1990 trabajó para la BBC de Londres en la elaboración de films y documentales etnográficos. En 1990 pasó una temporada en el Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France en calidad de investigador visitante. Actualmente está afiliado al Departamento de Antropología Social del London School of Economics and Political Science.

**Este libro se terminó de imprimir en los talleres de
Artes Gráficas Señal Impreseñal Cía. Ltda.
Isla Seymour 391 Telf. 452-658 Quito
el 19 de marzo de 1995.**