

Fernando Santos & Frederica Barclay
editores

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Volumen III

Cashinahua: Kenneth M. Kensinger

Amahuaca: Gertrude E. Dole

Shipibo-Conibo: Françoise Morin



Smithsonian Tropical Research Institute
Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales



2003
6-149
N. 3

GUIA ETNOGRAFICA DE LA ALTA AMAZONIA (Volumen 3)

Primera edición, Smithsonian Tropical Research Institute/
Ediciones Abya-Yala, 1998

© Fernando Santos & Frederica Barclay

© Smithsonian Tropical Research Institute/Ediciones Abya-Yala

Smithsonian Tropical Research Institute
P.O. Box 2072
Balboa, Panamá
República de Panamá
Tel: (507) 212 8000
Fax: (507) 212 8148

Ediciones Abya-Yala
Casilla 17-12-719
Quito, Ecuador
Tel: (593-2) 562 633
Fax: (593-2) 506 255

ME: 0041573
NB: 9404

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN de la Colección: 9978-67-036-X

ISBN del Título: 9978-04-574-0

Este volumen corresponde al tomo 104 de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424X)

Las opiniones vertidas en este libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional del Smithsonian Tropical Research Institute y de Ediciones Abya-Yala.

Las traducciones de las monografías de Kenneth M. Kensinger, Gertrude E. Dole y Françoise Morin fueron realizadas respectivamente por Jorge Gómez R., Adriana Soldi y Flavia López de Romaña. Todas las traducciones fueron revisadas y editadas por Frederica Barclay y Fernando Santos.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de portada: Corona cashinahua de púas de puercoespín; diseño elaborado por Ana Uribe a partir de un dibujo tomado de Jane Powell Dwyer (ed.), *The Cashinahua of Eastern Peru* (1975), p. 192.

Composición: Clemencia de Ortiz

Impresión Digital Docutech

CONTENIDO

	Pág.
Prólogo <i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	vii
Introducción <i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	xv
Los Cashinahua <i>Kenneth M. Kensinger</i>	1
Los Amahuaca <i>Gertrude E. Dole</i>	125
Los Shipibo-Conibo <i>Françoise Morin</i>	275
Apéndice	439
Glosario Regional	441
Nota sobre los autores	449

PROLOGO

Con la publicación del tercer volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* continuamos un proyecto editorial de largo aliento, cuyo primer esbozo fuera formulado hace diez años, 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 Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia. Bajo este marco institucional se publicaron los dos primeros volúmenes de esta colección. A partir de 1997 el proyecto fue acogido por el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (Smithsonian Tropical Research Institute, STRI) con sede en Panamá. En convenio con Ediciones Abya-Yala de Quito, Ecuador, ambas instituciones se han comprometido a publicar los volúmenes restantes de la colección.

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 *Hand-*

book 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 relievlar 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*. Más recientemente ha salido a luz el atlas y base de datos *Amazonía peruana. Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas* publicado bajo la coordinación de Antonio Brack y Carlos Yáñez. En Bolivia, Mario Montaña Aragón ha editado la *Guía etnográfica lingüística de Bolivia* en tres tomos, de los cuales los primeros dos están dedicados a las poblaciones indígenas del oriente. Por su parte, en Colombia cabe destacar las publicaciones auspiciadas por el Instituto Colombiano de Antropología, *Introducción a la Colombia Amerindia y Encrucijada de Colombia Amerindia*, editada por François Correa, y la obra *Los pueblos indígenas de Colombia (Población y territorio)* de Raúl Aran-

go y Enrique Sánchez. Finalmente, en el Brasil el Centro Ecuménico de Documentación e Investigación ha publicado la obra *Povos indígenas no Brasil*, en varios volúmenes, y bajo la edición de Darcy Ribeiro se publicó 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 pertene-

cientes 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 ha 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 horneada 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 la

zos 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) bajo cuyo auspicio se publicaron los primeros dos volúmenes. Sin embargo, es gracias al apoyo del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales y a Ediciones Abya-Yala que ha sido posible continuar la publicación de esta colección.

Durante la preparación de este volumen, nos llegó la triste noticia de que Gertrude Dole había sufrido un infarto y se encontraba incapacitada para revisar la traducción de su monografía y resolver algunas de las consultas de los editores. Monica Barnes, amiga y colaboradora de la Dra. Dole, tuvo la gentileza de ayudarnos en estos aspectos. Para ello contó con el apoyo de Kenneth M. Kensinger, Robert Carneiro y John Huddleston. A todos ellos les estamos sumamente agradecidos.

Fernando Santos

Frederica Barclay

Lima, julio 1998

INTRODUCCION

*Fernando Santos
Frederica Barclay*

Este tercer volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* es el segundo dedicado a los pueblos del conjunto macro-pano de las cuencas de los ríos Ucayali, Yavarí, Yurúa, Purús y Madeira. El volumen anterior estuvo dedicado al estudio de tres pueblos o conjuntos de las áreas interfluviales: los Mayoruna, pertenecientes al conglomerado de los pano septentrionales; los Yaminahua, incluidos en el conglomerado de los pano meridionales; y los Uni, únicos representantes del conglomerado de los pano occidentales. El presente volumen está dedicado a otros tres pueblos de habla pano: los Amahuaca y Cashinahua, pertenecientes al conglomerado de los pano meridionales; y los Shipibo-Conibo, quienes constituyen el núcleo del conglomerado de los pano centrales. Los primeros son en la actualidad habitantes del interfluvio; los segundos constituyen uno de los pocos pueblos indígenas ribereños que aun existen en la amazonía peruana.

Myers (1974: 137) sugería que los pueblos pano podían ser divididos en tres tipos de acuerdo al habitat que ocupaban: grandes grupos habitantes de los ríos principales; grupos medianos habitantes de los cursos bajos de los tributarios; y pequeños grupos habitantes de las áreas interfluviales. En otras palabras, pueden ser clasificados como pueblos ribereños, semi-riberenos e interfluviales. En la introducción a este volumen nos centraremos en el contraste entre los grupos ribereños y los grupos del interior (es decir, de los tributarios y áreas interfluviales), por considerar que ésta es la más importante distinción dentro de un conjunto de pueblos caracterizado por compartir un gran número de rasgos culturales. Esta distinción es tanto más interesante por cuanto la actual ubicación de

estos pueblos en una u otra categoría responde a procesos históricos. Así, mientras que los Amahuaca pasaron de ser un pueblo semi-riberaño a uno interfluvial, los Shipibo y Setebo, también semi-riberaños, pasaron a ser plenamente ribereños al fusionarse con los Conibo de las planicies aluviales del Ucayali.

Estos procesos de desplazamiento geográfico y re-adaptación ecológica tienen origen prehispánico y respondían a luchas internas por el dominio de las ricas áreas ribereñas. Los mismos se agudizaron durante la época de la colonia y, posteriormente, a fines del siglo XIX, durante la época del boom del caucho, como resultado de las luchas por asegurar un acceso directo y permanente a los bienes manufacturados de los blancos. Como resultado, tuvieron lugar cambios radicales en los balances regionales de poder y, con el paso del tiempo, importantes transformaciones culturales. Estos son tratados en mayor o menor detalle en las monografías de Kenneth M. Kensinger, Gertrude E. Dole y Françoise Morin publicadas en el presente volumen, pero también en las de Philippe Erikson (Mayoruna), Erwin H. Frank (Uni) y Graham Townsley (Yaminahua) aparecidas en el volumen anterior.

En esta introducción destacaremos tres cuestiones de interés relacionadas con esta temática. En primer lugar, los procesos de 'riberañización' o de 'interfluvialización' de pueblos anteriormente semi-riberaños. Especial énfasis será puesto en el papel desempeñado por los agentes foráneos en la aceleración de estos procesos. En segundo lugar, haremos referencia a las consecuencias socioculturales de estos procesos, especialmente en lo que respecta a los patrones de asentamiento, la cultura material, y la organización socioeconómica. Aquí interesa recalcar cómo estos cambios determinan diferentes niveles de complejidad social, de modo que los pueblos forzados a trasladarse a un habitat interfluvial y a permanecer en él mediante constantes incursiones guerreras, han experimentado un proceso de simplificación cultural; mientras que los pueblos victoriosos que ocuparon las áreas ribereñas se enriquecieron culturalmente. En estos procesos tiene particular importancia la lógica demográfica, por la cual los grupos ribereños, habitantes de la rica várzea, eran demográficamente superiores a los grupos del interior, gracias a lo cual tenían mayor capacidad para subyugarlos. Finalmente, exploraremos la forma en que los grupos ribereños, semi-riberaños e interfluviales involucrados conciben su relación. Interesantemente, como veremos, ya se trate de las víctimas del interior o de los victimarios ribereños, esta relación es siempre pensada como una oposición entre 'salvajes' y 'civilizados'.

La lucha por las áreas ribereñas

El proceso por el cual los Amahuaca pasaron de ser un pueblo semi-riberaño a un pueblo interfluvial es descrito de manera minuciosa en la monografía de Dole. Aquí solamente presentaremos los elementos más saltantes de este proceso, a fin de tener una comprensión más cabal de la importancia de las luchas por el control de las áreas ribereñas en la distribución espacial de los pueblos del macro-conjunto pano. En contra de la hipótesis más comúnmente aceptada, que propone que los pueblos de habla pano migraron desde el noroeste de la actual Bolivia hacia el norte, hasta su actual ubicación, Dole sostiene que los Amahuaca provienen de la amazonía norte de una zona ubicada en la actual frontera entre Perú y Ecuador. Sobre la base de tradiciones orales, Dole afirma que los ancestros de los Amahuaca habrían migrado desde esta zona hacia el bajo Huallaga, de donde habrían sido desplazados por los Jebero hacia el sur, hacia la Pampa del Sacramento. Tras atravesar esta última zona de norte a sur, éstos se habrían enfrentado con los Asháninca, quienes los habrían empujado hacia el este, hacia la margen derecha del Ucayali. Esto habría tenido lugar alrededor del 300 d.C.

Por esa época los Amahuaca se encontraban establecidos en el curso inferior del río Tamaya y de otros tributarios del medio Ucayali. Según la tradición oral, los antepasados de los Amahuaca y los Conibo, quienes por entonces habrían conformado una unidad, compartían esta zona ribereña. Sin embargo, una serie de eventos habrían obligado a los Amahuaca a abandonar esta zona y separarse de los Conibo. Según los estudios lingüísticos, la separación entre los idiomas amahuaca y conibo se dio alrededor del 800-1200 d.C. Los hallazgos arqueológicos parecen confirmar que durante esta época la cuenca del Ucayali fue invadida por una población foránea que dominó o desplazó a los grupos locales pano, entre ellos a los ancestros de los Conibo. Se ha propuesto que esta población constituía la avanzada de las oleadas tupí que surcaron el río Amazonas desde la costa atlántica y es la antecesora de los actuales Cocama. Su cultura, conocida como Caimito, habría perdurado, según los arqueólogos, hasta el siglo XIV.

A la llegada de los españoles a la región, a mediados del siglo XVI, el medio y alto Ucayali habían sido re-ocupados por los Conibo, quienes parecen haber empujado a los Cocama hacia el norte, y expulsado a los otros grupos pano de las riberas del Ucayali. Los Conibo mantenían una encarnizada competencia por el control del eje fluvial-comercial de los ríos

Ucayali y Urubamba con los Cocama, quienes por entonces ocupaban el bajo Ucayali, y con los Piro de habla arahuaca, quienes ocupaban el río Urubamba hacia el sur. Tanto los Cocama como los Piro ejercían presión sobre los Conibo a fin de obtener esclavos. Esto hizo que los Conibo incrementaran sus incursiones guerreras contra los grupos pano de las áreas interiores de la cuenca con el fin de obtener esclavos para intercambiar con los Piro y Cocama. Así fue como los Amahuaca, Remo, Sensi y Capanahua, localizados en la margen oriental del Ucayali, comenzaron a ser objeto de constantes correrías. Lo mismo ocurrió, como veremos más adelante, con las poblaciones pano del interior de la margen occidental.

Esta dinámica se aceleró con la llegada de los españoles y la introducción de herramientas y otros implementos de hierro en los circuitos indígenas de intercambio. Así, durante la primera mitad del siglo XVII los Conibo proporcionaban a los Cocama esclavos amahuaca a cambio de herramientas que éstos obtenían de las misiones jesuitas del bajo Huallaga. En la segunda mitad del siglo XVII los misioneros jesuitas entraron a la región del Ucayali desde el norte, mientras que los franciscanos lo hacían desde el sur. Fue así como los Conibo tuvieron por vez primera acceso directo a las herramientas y bienes europeos. Esto reforzó su supremacía en la cuenca. Con el fin de obtener su apoyo en la tarea de pacificar y convertir a los grupos pano del interfluvio, los misioneros proveyeron a los Conibo de armas de fuego. Esto hizo que recrudesciesen las incursiones contra los grupos que habitaban los tributarios y zonas interiores de la cuenca del Ucayali. Los documentos misioneros indican que para fines del siglo XVII los Amahuaca comenzaron a abandonar sus aldeas y a retirarse del curso bajo de los tributarios orientales del medio Ucayali hacia los cursos medio y superior.

El aumento de la demanda de esclavos por parte de los portugueses hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII hizo que se exacerbaran las correrías indígenas en busca de esclavos. Los Cocama y los Conibo participaron activamente en este comercio a costa de sus vecinos interfluviales. Para escapar de las expediciones esclavistas, los Amahuaca se internaron aun más tierra adentro. Cuando en la segunda mitad del siglo XIX los misioneros franciscanos hicieron contacto con los Amahuaca del Tamaya, estos se encontraban ocupando el curso alto del río. Tras varios intentos fallidos por reducirlos en misiones en el bajo Tamaya, los Amahuaca se replegaron hacia las cabeceras de los tributarios orientales del medio y alto Ucayali. Para fines del siglo XIX, los Amahuaca habían completado su transformación en un pueblo interfluvial, ocupando las cabe-

ceras de estos ríos en una faja que iba desde el Tamaya, al norte, hasta los tres últimos tributarios del Urubamba, al sur.

Durante la época del caucho (1870-1914), los Amahuaca fueron objeto de frecuentes correrías por parte de patrones caucheros. En algunos casos éstas tenían por objeto capturar mujeres y niños para venderlos como esclavos; en otras tenían por finalidad vengar los ataques de los Amahuaca a los campamentos caucheros. Pero los Amahuaca también se enrolaron voluntariamente en la extracción de caucho mediante el sistema de habilitación. Las más de las veces, sin embargo, estas experiencias de peonaje terminaron violentamente con la muerte de los peones amahuaca o el asesinato de sus patrones. En su intento por escapar de la violencia desatada por la economía cauchera, los Amahuaca se dispersaron aun más por las zonas interiores, pasando las serranías que separan las cabeceras de los tributarios orientales del Ucayali de las cabeceras de los ríos Yurúa y Purús. Allí, sin embargo, debieron enfrentarse con los Yaminahua y Cashinahua, quienes los diezmaron. Su aislamiento en el interfluvio habría de perdurar hasta la década de 1940, en que algunos segmentos de los Amahuaca comenzaron a trasladarse nuevamente hacia las riberas del Ucayali, a fin de tener acceso a bienes manufacturados.

Como veremos más adelante, el proceso de interfluvialización de los Amahuaca tuvo profundas repercusiones en su organización social y económica. Lo mismo se puede decir del proceso de ribereñización que experimentaron los Shipibo y Setebo.

Aunque Morin no hace referencia explícita a este proceso, de su análisis de la progresiva fusión de los Shipibo y Conibo se desprende que éste tuvo lugar en el curso de los siglos XIX y XX. A mediados del siglo XVI, cuando los españoles recorrieron la región, los Conibo habían recuperado el control del medio y alto Ucayali, región que por varios siglos estuvo dominada por los ancestros tupí-hablantes de los actuales Cocama. Por entonces, tanto los Conibo como los Cocama vivían en grandes aldeas que podían agrupar hasta 400 casas. Junto con los Piro, de habla arahuaca, estos tres pueblos dominaban las planicies aluviales del eje Ucayali-Urubamba, controlando el comercio y atacando a los pueblos del *hinterland* de ambas márgenes de estos ríos: no solo a los Amahuaca, Sensi, Remo, Capanahua y Mayoruna de la margen oriental, sino también a los Shipibo, Setebo y Uni de la margen occidental (Frank 1994: 143; Erikson 1994: 44).

En la segunda mitad del siglo XVII, los franciscanos y jesuitas se disputaron el control eclesiástico sobre el Ucayali y, en particular, sobre los Conibo. Estos aprovecharon la rivalidad entre ambas órdenes y su relación privilegiada con los misioneros para abastecerse de herramientas y otros bienes europeos. Su monopolio de las mismas les permitió reforzar su posición en las redes de intercambio regionales, así como su dominio sobre los pueblos pano del interior, entre ellos, los Shipibo. La enemistad entre estos dos grupos está probada por el hecho de que cuando en 1698 los jesuitas organizaron una expedición para castigar a los Conibo y Piro, quienes se habían aliado en 1695 para expulsar a los misioneros, la mayor parte de los 300 indígenas que los apoyó eran Shipibo. La expedición fracasó, produciendo enormes bajas entre los expedicionarios y profundizando la enemistad entre los Conibo y los Shipibo.

A mediados del siglo XVII, los Setebo se encontraban a orillas del Ucayali. Sin embargo, cien años más tarde, cuando los franciscanos ingresaron al Ucayali desde el Huallaga, tanto los Setebo como los Shipibo se encontraban en la región interfluvial conocida como Pampa del Sacramento. En 1761, los Setebo estaban ubicados en el curso medio y superior del río Manoa (actual Cushabatay); los Shipibo en el área entre los cursos medio y bajo de los ríos Pisqui y Aguaytía. Los Setebo habían sido recientemente derrotados por los Shipibo y forzados a abandonar las orillas del Ucayali y remontar el Cushabatay (Amich 1975: 191). Fue entre éstos que los franciscanos fundaron su primera misión. Los Setebo intentaron impedir a los franciscanos establecerse entre los Shipibo, para así preservar su monopolio del acceso a las herramientas (Santos Granero 1992: 228). Cuando los misioneros lograron fundar tres misiones entre los Shipibo, estos últimos adoptaron una actitud semejante, esta vez a fin de impedir que los Conibo, sus enemigos tradicionales, tuvieran acceso a las riquezas de los misioneros. Sin embargo, las epidemias y las presiones aculturativas de los misioneros terminaron por inducir a estos tres grupos a deponer su enemistad tradicional y unir fuerzas a fin de expulsar a los españoles, lo cual lograron en 1766 (ibidem: 227-232).

Los franciscanos regresaron a la región en 1790. Un año más tarde fundaron la misión de Sarayacu, a orillas del Ucayali, donde congregaron a parte de la población Setebo. Viendo que los misioneros favorecían a los Setebo y no queriendo quedar marginados de tan beneficiosa relación, los Conibo aceptaron reducirse en una misión frente a la de Sarayacu. Esto llevó a que ambos grupos se aliaran. Como resultado de esto, en los años siguientes, los Setebo experimentaron cierta recuperación demográfica y

una expansión hacia el norte a lo largo de las riberas del Ucayali. En cambio, temiendo tanto a los Setebo como a los Conibo, los Shipibo permanecieron, por lo menos en un comienzo, en el curso medio de los ríos Pisqui y Aguaytía.

Sin embargo, gracias a la “pax franciscana” instaurada en la región, la cual habría de perdurar hasta alrededor de 1870, en las décadas siguientes los Shipibo migraron masivamente hacia orillas del Ucayali (Frank 1994: 144). Para ello aprovecharon el vacío dejado por los Conibo, quienes al encontrarse ubicados en las principales vías de comunicación se habían visto fuertemente afectados en el pasado por las repetidas epidemias de origen europeo que asolaron la región. Como resultado de su traslado hacia el Ucayali, los Shipibo y Setebo fueron gradualmente fundiéndose con la población conibo local a través de lo que Morin denomina un proceso de “mestizaje intertribal”. Más aún, los Shipibo, Setebo y Conibo se aliaron para mantener control de la várzea e impedir que los grupos pano del interior lograran acceso a las herramientas de los misioneros (Frank 1994: 148). Como veremos, a lo largo de este proceso de fusión social y política, los Shipibo y Setebo fueron adoptando la cultura ribereña de los Conibo.

El proceso de ribereñización de los Shipibo y Setebo culminó durante la época del auge de la explotación gomera. Para librarse de ser sometidos, los Conibo, Shipibo y Setebo establecieron una relación de colaboración con los patrones caucheros. Su principal función fue la de realizar correrías entre los pueblos pano y arahuac ubicados a ambos lados del eje Ucayali-Urubamba, ya fuera con el fin de despejar el terreno para el ingreso de los caucheros o de proveer a estos últimos de mujeres y niños que habrían de trabajar como sirvientes. Sin embargo, no todos pudieron escapar de trabajar como extractores para los patrones caucheros. Así, numerosas familias conibo, shipibo y setebo fueron reclutadas y retenidas mediante el sistema de enganche y habilitación por varios grandes caucheros asentados en las cuencas de los ríos Ucayali, Urubamba y Madre de Dios. Los continuos desplazamientos y el intercambio matrimonial entre individuos de estos diferentes grupos profundizaron esta fusión. Para fines de la era del caucho los Shipibo y Setebo se habían ribereñizado completamente y junto con los Conibo formaban un nuevo conjunto étnico. La fusión, sin embargo, no ha sido completa. A pesar de ser conocidos y de aceptar como etnónimo el término Shipibo-Conibo, mucha gente al interior del conjunto se sigue autoidentificando como Shipibo, Setebo o Conibo (Carolyn Heath, comunicación personal).

Consecuencias socioculturales de los cambios de habitat

Los cambios de habitat, forzados o voluntarios, que experimentaron los pano en épocas históricas tuvieron importantes efectos en sus patrones de asentamiento, su cultura material, y su organización social. A fines del siglo XVII, cuando los Amahuaca aun vivían en un habitat semi-riberño, en el curso bajo del río Tamaya, las crónicas españolas reportaban la existencia de aldeas de entre 12 y 26 casas multifamiliares, con una población de entre 150 y 500 personas. Doscientos años más tarde, empujados hacia las cabeceras de los tributarios orientales del Ucayali, y constantemente acosados por los Conibo, los Amahuaca se habían fragmentado en grupos tan pequeños que, al decir de Dole, "ninguno merecía el nombre de aldea".

Las correrías efectuadas por los patrones caucheros y los enfrentamientos con sus vecinos pano del interfluvio, contribuyeron todavía más a la dispersión de la población amahuaca. Así, con alguna rara excepción, las aldeas que se fundaron a fines del siglo XIX eran muy pequeñas, teniendo no más 50 personas. Más aún, debido a la grave disminución demográfica que estos experimentaron, muchas de las aldeas que se formaron por esta época debieron agrupar a miembros de diferentes grupos locales nombrados. Esto hizo que las aldeas amahuaca fueran sumamente inestables y contribuyó a quebrantar las formas tradicionales de organización social. Lo mismo sucedió con los Cashinahua y los Yaminahua. Para la década de 1960 la población de las aldeas amahuaca continuaba siendo muy pequeña y con frecuencia ascendía a no más de 15-20 personas. Por entonces los Amahuaca habían adoptado los patrones de asentamiento típicos de los pueblos pano tradicionalmente interfluviales, tales como los Cashinahua, cuyas aldeas en la década de 1950 tenían, según Kensinger, un promedio de 60 personas.

En contraste, los Setebo y los Shipibo experimentaron un proceso de expansión demográfica al trasladarse desde su habitat semi-riberño hacia las orillas del Ucayali. En la segunda mitad del siglo XVIII los Setebo fueron descritos como un grupo local derrotado, refugiado en las cabeceras del Cushabatay, cuya población estaba diseminada en numerosos "pequeños pueblos" (Amich 1975: 194). Aunque por esa época los Shipibo eran más numerosos que los Setebo, al igual que estos últimos "no tenían pueblos, (y) vivían por familias esparcidos por aquellos montes" (ibidem: 199-200). Los asentamientos de sus vecinos, los Uni, también eran pequeños, teniendo como máximo una población de 100 habitantes (Frank 1994:

151). Esto constituía una adaptación a la gran dispersión de los recursos característica de las áreas interfluviales o de tierra firme, pero también una estrategia de defensa ante el permanente estado de guerra entre los grupos del interior y entre éstos y sus vecinos ribereños, más poderosos.

Al establecerse en las riberas del Ucayali a partir de fines del siglo XVIII, la población setebo y shipibo se incrementó rápidamente. Los Setebo se expandieron hacia el norte del río Cushabatay, hacia el bajo Ucayali, mientras que los Shipibo se extendieron por el medio Ucayali e incluso comenzaron a asentarse en el alto Ucayali, núcleo del territorio tradicional conibo. Aunque existe poca información acerca del tamaño de las aldeas setebo y shipibo del Ucayali para el siglo XIX, sabemos que éstas eran sustancialmente más grandes que sus antiguos asentamientos ubicados en los tributarios del Ucayali. Para la década de 1970 los asentamientos shipibo-conibo tenían un promedio de 200 habitantes, pero a principios de la década de 1990 muchos tenían más de mil habitantes, una población similar a la de las grandes aldeas conibo encontradas entre los siglos XVI y XVII, las cuales podían agrupar hasta 1800 personas.

Hoy en día los Amahuaca tienen una población de alrededor de 400-600 personas, mientras que los Cashinahua peruanos son poco más de 1200. En contraste, la población shipibo-conibo de las riberas del Ucayali asciende a más de 20,000, representando más de la mitad de la población total del conjunto macro-pano. Esto es en parte resultado de las grandes ventajas que en términos de subsistencia tienen los habitats ribereños sobre los habitats interfluviales. A su vez, el hecho de tener un mayor peso demográfico, permitía a los grupos ribereños estar en mejor posición para subyugar, o por lo menos acosar constantemente, a los grupos del interior.

Los cambios de habitat también indujeron numerosos cambios a nivel de las actividades de subsistencia y la cultura material. Así, por ejemplo, Dole afirma que hacia fines del siglo XIX los Amahuaca habían completado el proceso de transformación de semi-ribereños a interfluviales y que esto se expresaba en el hecho de que "ya no sabían de canoas". Junto con la pérdida del arte de la navegación, la pesca pasó a tener una importancia secundaria y los Amahuaca comenzaron a depender de la caza para su abastecimiento de proteínas. Constantemente perseguidos por los patrones caucheros y sus vecinos pano interfluviales, durante este período los Amahuaca también se vieron forzados a abandonar el cultivo de la yuca, la cual requiere un mayor tiempo de maduración, y a depender más del

maíz. Al parecer, debido a esta misma razón, los Amahuaca dejaron de tejer vestimentas de algodón y se vieron forzados a aprender las técnicas de elaboración de tela de corteza de sus vecinos los Yaminahua. Por esta razón, cabe subrayar que el proceso de simplificación cultural que experimentaron los Amahuaca no fue tan solo resultado del cambio de habitat, sino también de la situación de acoso permanente a la que se vieron sometidos.

Por su parte, al mudarse a orillas del Ucayali, los Shipibo y Setebo habrían adoptado el estilo de vida plenamente ribereño de los Conibo. Los Shipibo y los Setebo no desconocían el arte de la navegación y la pesca pero, constantemente agredidos por los Conibo, no habían podido establecerse de manera permanente en las orillas del Ucayali, viéndose confinados a los tributarios occidentales del medio Ucayali y a las áreas interfluviales. De este modo, compartían rasgos de las poblaciones interfluviales y ribereñas. La posibilidad de asentarse de manera permanente en las planicies aluviales del Ucayali permitió la consolidación de sus rasgos ribereños; mientras que su alianza con los Conibo favoreció la adopción de elementos de su cultura, tales como la cushma o túnica tejida en algodón, la cerámica fina y el estilo artístico geométrico característico de este pueblo (Frank 1994: 144).

A nivel de la organización social y los sistemas de parentesco también se encuentran importantes diferencias entre los pano ribereños y los del interior. Estas son exploradas de manera sugerente en la monografía de Morin. Esta autora propone que la principal diferencia entre ambos tipos de pueblos es que mientras los pano del interior, tales como los Amahuaca, Yaminahua y Cashinahua, tienen estructuras elementales de parentesco –caracterizadas por la existencia de reglas prescriptivas de matrimonio y el intercambio restringido entre dos grupos–, los ribereños tienen una estructura compleja –donde no existe este tipo de reglas y donde la elección de cónyuge se basa en otros criterios, políticos, económicos o psicológicos.

Morin atribuye esta diferencia a razones geográficas y sociales de carácter histórico. Por su ubicación en las ricas llanuras aluviales, desde épocas prehistóricas los Conibo tenían una población significativamente más grande que la de sus vecinos pano del interior. Gracias a la abundancia de recursos, la misma se encontraba nucleada en grandes aldeas de más del mil personas. Estos factores parecen haber hecho innecesarias las estructuras de intercambio restringido, las cuales, según Morin, son ca-

racterísticas de sociedades más pequeñas “replegadas en sí mismas”. Aquí cabría recordar que, tal como afirma Lévi-Strauss (1985), las estructuras elementales de parentesco se caracterizan por la introducción de distinciones sociales y la creación de categorías artificiales a partir de la prohibición del incesto, a fin de garantizar el intercambio matrimonial y, con ello, la construcción de sociedad. Este tipo de estructuras son características, aunque no exclusivas, de sociedades pequeñas y relativamente cerradas. En sociedades más grandes, densas y abiertas, tales como la de los Conibo, este mecanismo se torna redundante. El hecho de que los Conibo estuvieran involucrados en una extensa red de intercambio intra- e intertribal, e incorporaran un gran número de esclavos a través de constantes correrías contra sus vecinos pano del interior, habría terminado por erosionar su organización de tipo elemental.

Los Shipibo, quienes según Morin parecen haber tenido una terminología de parentesco de tipo dravidio, la habrían abandonado al trasladarse a la várzea e integrarse al sistema más abierto de los Conibo ribereños. En contraste, los Amahuaca habrían mantenido una terminología de tipo dravidio y un ideal de matrimonio entre primos cruzados y de intercambio entre parejas de hermanos-hermanas. Mientras que en un caso los rasgos de estructura elemental dieron paso a una estructura compleja, en el otro se vieron reforzados.

A pesar de las diferencias existentes entre los pueblos pano ribereños y semi-ribereños y de las transformaciones experimentadas por algunos de éstos como consecuencia de cambios demográficos y de habitat, resulta evidente que éstos formaban una unidad distinguible de la de los conjuntos plenamente interfluviales. Esto se confirma por el hecho de que los Conibo, Shipibo, Setebo y Amahuaca afirman que en el presente o en un pasado no muy distante estaban divididos en grupos nombrados y que varios de estos nombres se repiten en todos los grupos.

Dole y Morin proporcionan los nombres de varios de estos grupos, caracterizados por algunos autores como clanes. En el siguiente cuadro hemos sistematizado la información presentada por estas dos autoras de acuerdo a la filiación étnica de los informantes. Del mismo se desprende que hay una serie de nombres repetidos por los informantes de estos cuatro grupos. Así, por ejemplo, en las listas de los grupos en los que habrían estado divididos, todos los informantes mencionan a los Ronobo (Gente Boa) y a los Sáhuabo (Gente Guacamayo). Otros nombres son compartidos por dos o tres de estos grupos; mientras que otros sólo aparecen mencionados por uno de los grupos.

Grupos nombrados asociados a diferentes conjuntos regionales pano

Conibo (1)	Shipibo (2)	Setebo (3)	Amahuaca (4)
Rónobo (Gente Boa)	Ronobo (Gente Boa)	Rónobo (Gente Boa)	Ronohuo (Gente Boa)
Shahuánbo (Gente Guacamayo)	Shahuánbo (Gente Guacamayo)	Sáhuabo (Gente Guacamayo)	Sháhuo (Gente Guacamayo Colorado)
	Inobo (Gente Jaguar)	Inobo (Gente Jaguar)	Inohuo (Gente Jaguar)
Isábo (Gente Pájaro)			Isahuo (Gente Pájaro Cantor)
Cónibo (Gente Pez)	Cánabo (Gente Relámpago)	Pánobo (Gente Armadillo Gigante)	Shahuanahua (Forasteros Calavera)
Shípibo (Gente Mono Tití)		Iscobo (Gente Paucar)	Punchahuo (Gente de Trasero Negro)
		Báhuabo (Gente Papagayo Verde)	

- (1) Listado obtenido por Morin de un curaca conibo; la autora menciona además los nombres de otros grupos obtenidos de otros informantes.
- (2) Listado obtenido por Berstrand-Ricoveri de informantes shipibo; según la autora otros grupos nombrados que aparecen en la literatura no pertenecerían al conjunto shipibo.
- (3) Listado obtenido por Tessman de informantes setebo; listado aparentemente exhaustivo.
- (4) Listado obtenido por Dole de informantes amahuaca; la autora menciona además otros grupos nombrados acerca de cuya pertenencia al conjunto amahuaca no existe consenso.

Algunos autores, tales como Bertrand-Ricoveri, proponen que en el pasado los actuales Conibo, Setebo y Shipibo estaban divididos en clanes patrilineales. Esto contrasta con la posición de algunos autores antiguos, como por ejemplo Steinen, quienes proponían que los términos Cónibo (Gente Pez), Shípibo (Gente Mono Tití), Sétebo (Gente Gallinazo) y Pánobo (Gente Armadillo Gigante) correspondían a clanes pertenecientes a una misma tribu. Morin sugiere que éste es un falso debate. Dado que en las listas de grupos nombrados recogidas por ella y otros investigadores frecuentemente aparecen con igual estatus etnónimos actuales (Conibo, Shipibo y Setebo), junto a los nombres de antiguos clanes, Morin propone la hipótesis de que en el pasado existía un sistema clánico regional del que todos estos grupos hacían parte. Esto se vería confirmado por el hecho de que estos tres grupos compartían una misma lengua con variantes dialectales. En otras palabras, no se trataría de que en el pasado los Conibo, Shipibo y Setebo se encontraban divididos en clanes, sino que estos tres grupos junto con otros clanes formaban parte de un mismo sistema clánico. De acuerdo a Morin, mientras que algunos de estos clanes desaparecieron, otros se convirtieron en cuasi-etnias y sus nombres pasaron a tener el carácter de etnónimos. Este sería el caso de los Conibo, Setebo y Shipibo. Morin sugiere, además, que la desactivación de este antiguo sistema clánico está asociada al pasaje de una estructura elemental de parentesco a una compleja que habrían experimentado los pano ribereños.

Aunque no creemos que estos grupos nombrados hayan tenido el carácter de clanes, consideramos la hipótesis de Morin atractiva y altamente plausible. La comparación de las monografías sobre los grupos pano publicadas en este y el anterior volumen, permite complementar esta hipótesis. A partir de esta mirada comparativa proponemos, en primer lugar, que el conjunto ribereño identificado por Morin también incluía a los Amahuaca. Esto se ve confirmado por el hecho de que cuatro de los seis grupos nombrados que aparecen en la lista proporcionada por Dole para los Amahuaca se repiten en las listas correspondientes a los Conibo, Shipibo y Setebo. En segundo lugar, proponemos que este conjunto, compuesto por pueblos ribereños y semi-ribereños ubicados a lo largo de la cuenca del Ucayali, se distinguía de los conjuntos pano interfluviales ubicados hacia el este y el oeste de este núcleo. Esto se comprueba al comparar las listas de grupos nombrados de los panos ribereños y semi-ribereños con las que proporcionan Erikson, Townsley y Kensinger para los conjuntos interfluviales Mayoruna, Yaminahua y Cashinahua respectivamente, entre las cuales no existe coincidencia alguna. Por su parte, Frank

(1994: 224) afirma que entre los Uni nunca existieron “unidades con auto-denominación propia”, aunque proporciona el nombre de varios grupos nombrados vecinos que los Uni reconocen en su tradición oral.

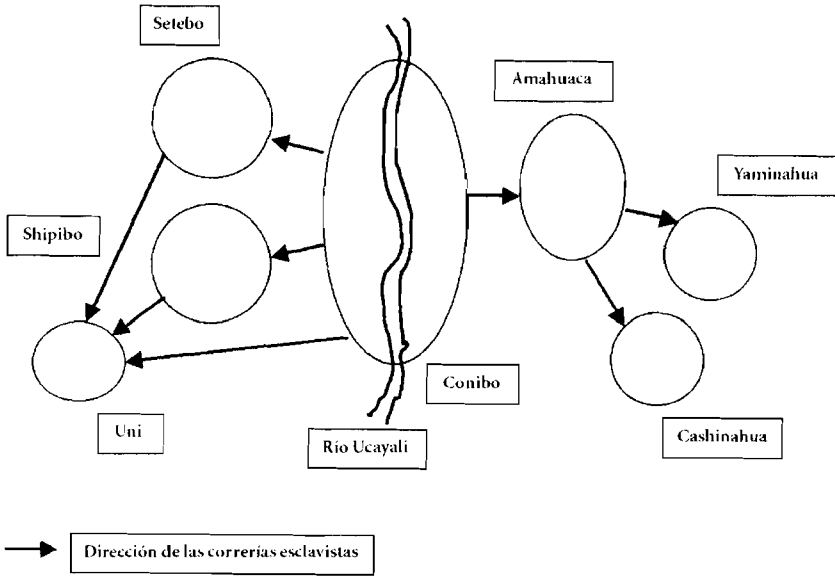
En breve, si bien a nivel de la organización social y la terminología de parentesco los conjuntos semi-ribereños, tales como los Shipibo, Setebo y Amahuaca, se distinguían de los conjuntos plenamente interfluviales, a nivel de las relaciones de intercambio conformaban una misma unidad o red con los Conibo ribereños. La fusión de los Shipibo y Setebo con los Conibo y su adopción del tipo de estructura compleja de parentesco característica de este último grupo, hizo que abandonaran el sistema de grupos nombrados y que éstos se mantuviesen solamente como referente mítico. En cambio, entre los Amahuaca, quienes experimentaron un proceso de interfluvialización, el sistema se ha mantenido vigente de modo que los individuos siguen identificándose como miembros de uno u otro grupo.

Salvajes y civilizados

La evidencia etnohistórica presentada en las monografías de los dos volúmenes pano de la *Guía* parece indicar que si bien todos los grupos pano se encontraban en constante conflicto entre sí, no todos tenían la misma suerte en estos enfrentamientos. Así, los grupos ribereños, demográficamente superiores y nucleados en grandes aldeas, solían realizar incursiones esclavistas contra los grupos semi-ribereños de población menos numerosa y asentamientos más dispersos, los cuales, a su vez atacaban a los grupos establecidos en el interfluvio. Si hubiéramos de representar esta relación, obtendríamos el siguiente diagrama (ver Diagrama 1).

Pero aun cuando la relación de fuerza era fundamentalmente unidireccional, con los grupos ribereños ocupando la posición dominante y los grupos interfluviales la posición subordinada, la forma en que los grupos involucrados se percibían mutuamente era bi-direccional: tanto víctimas como victimarios se percibían a sí mismos como civilizados y a los otros como salvajes. Los Conibo afirmaban que en el pasado habían sido salvajes, pero que Córi Inca, el Inca civilizador, les había enseñado la cultura material y las reglas de la vida social civilizada. En tanto Jónicobo, o “gente civilizada”, los Conibo se consideraban diferentes a los Quiquín Náhua, o “enemigos salvajes”. Estos eran los habitantes de las cabeceras de

Diagrama 1:
Representación de las relaciones de hostilidad entre grupos pano



los afluentes menores del Ucayali, quienes no conocían la agricultura, el trabajo en madera o el tejido; no conocían la sal, comían sus alimentos crudos y, sobre todo, eran caníbales. Los Conibo afirman que algunos de estos pueblos eran así porque no se beneficiaron de la generosidad del Inca; otros por haber contravenido las reglas dictadas por el Inca. En uno u otro caso, los Quiquín Náhua son los salvajes a quienes los Conibo capturaban como esclavos.

En esta categoría se encontraban los Amahuaca, Remo, Capanahua, Mayoruna y Uni. Aunque desde fines de la época colonial los Shipibo y Setebo comenzaron a fusionarse con los Conibo, en épocas anteriores, éstos también deben haber sido clasificados como “enemigos salvajes”, por cuanto eran objeto de constantes correrías por parte de los Conibo. Los esclavos capturados pasaban a cumplir la función de sirvientes y eventualmente eran incorporados a la sociedad conibo. Por esta razón, al decir de Morin, los Conibo concebían las correrías contra sus vecinos interfluviales como una suerte de “misión civilizadora”. Cuando durante la época colonial los misioneros enlistaron a los Conibo para reclutar neófitos en-

tre los "salvajes" del interior, los mismos contribuyeron a perpetuar esta concepción.

Los Shipibo y Setebo semi-riberños, quienes también se consideran a sí mismos como Jónicobo, reprodujeron este sistema de clasificación con sus vecinos Uni del interior. Según Frank (1994), estos dos grupos, junto con los Conibo, contribuyeron a crear la imagen de los Uni como "feroces salvajes caníbales", lo cual se expresaría en el nombre mismo que les atribuyeron: Cashibo o Gente Vampiro. Con esto los pano ribereños y semi-riberños buscaban, por un lado, aislar a los Uni de las fuentes misioneras de herramientas y, por otro, disuadir a los misioneros de cambiar su ruta de entrada al Ucayali desde el Huallaga-Santa Catalina hacia el Pozuzo-Pachitea, área habitada por los Uni, lo cual los hubiera beneficiado.

Interesantemente, en la otra margen del Ucayali los Amahuaca semi-riberños replicaban el mismo patrón de clasificación, al denominar a sus vecinos interfluviales del sureste con el término Cashinahua, el cual también puede ser traducido como Gente Vampiro. Según Dole, los Amahuaca consideraban a este grupo, así como a los Yaminahua y Culinahua, "salvajes, feroces y sanguinarios". Antes de haber sido debilitados por los ataques de los Conibo, los Piro y los blancos, y de haber pasado a ser objeto de incursiones por parte de los Cashinahua y Yaminahua, los Amahuaca eran los atacantes tradicionales de estos últimos.

Pero si bien los pano más poderosos clasificaban a los menos poderosos como "salvajes", lo mismo hacían estos últimos respecto de sus atacantes. Así, los pano interfluviales se consideran a sí mismos como "gente verdadera", mientras que clasificaban a sus vecinos semi-riberños y ribereños como salvajes que necesitaban ser civilizados. Kensinger afirma que aunque los Cashinahua aceptan este etnónimo de origen foráneo, los mismos se autodenominan Huni Kuin u "hombres verdaderos". Los Cashinahua hacen extensiva esta denominación a varios otros grupos interfluviales vecinos, tales como los Yaminahua, Sharanahua, Marinahua, Mastanahua, y Chandinahua; pero excluyen de la misma a los grupos semi-riberños y ribereños, entre ellos a los Amahuaca.

Los Uni también se autodenominan "hombres verdaderos". Según sus tradiciones orales esto es así por cuanto en los tiempos primordiales Bari, el Sol, les enseñó a sus antepasados los "buenos conocimientos", es decir, las normas de vida estética y socialmente aceptables (Frank 1994: 177). Los otros grupos pano no habrían recibido estos conocimientos y, por ello, serían "salvajes, brutos y maliciosos". Desde la perspectiva uni,

los Conibo, Shipibo y Setebo son versiones degeneradas de los “verdaderos hombres”. El ser objeto de constantes ataques por parte de estos grupos no hacía más que confirmar su “salvajismo”.

En síntesis, al igual que gran parte de los sistemas de clasificación interétnica de la amazonía, el sistema pano se sustentaba, y en cierta medida aun se sustenta, en la distinción entre “civilizados” y “salvajes”. Dos elementos lo distinguen, sin embargo, de otros sistemas similares. Por un lado, se trataba de un sistema de clasificación bi-direccional, en el que la imputación de “salvajismo” iba no sólo de los más a los menos poderosos, sino también de los dominados a los dominadores. Por otro, la distinción entre “civilizados” y “salvajes” estaba basada en la posesión o no de los conocimientos morales, sociales y estéticos considerados básicos para llevar adelante una vida personal y social “correcta”. Estos conocimientos habrían sido transmitidos por una divinidad solar o un héroe cultural generalmente asociados a la figura de Inca. Son estos dos elementos los que hacen que este particular sistema de clasificación interétnica haya terminado convirtiéndose en un elemento distintivo, un mecanismo identificador que diferenciaba a los pueblos del conjunto macro-pano de otros pueblos vecinos. Si bien las tres monografías que componen este volumen tienen enfoques y estilos distintos, y enfatizan diferentes dimensiones de la vida social de los pueblos estudiados, las mismas, junto con las monografías publicadas en el Volumen II, tienen la virtud de relieves la singularidad de cada uno de estos pueblos a la par que la notable unidad del conjunto macro-pano.

BIBLIOGRAFIA

Amich (OFM), José

1975 *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Editorial Milla Batres.

Erikson, Philippe

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

Frank, Erwin H.

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

Lévi-Strauss, Claude

1985 *Las estructuras elementales del parentesco*; Barcelona: Planeta-Agostin.

Myers, Thomas

1974 "Spanish contacts and social change on the Ucayali River, Peru"; en *Ethnohistory*, 21(2): 135-157.

Santos Granero, Fernando

1992 *Etnohistoria de la alta amazonía, siglos XV-XVIII*; Colección 500 años, No. 46; Quito: Abya Yala

Townsley, Graham

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

LOS CASHINAHUA

Kenneth M. Kensinger

CONTENIDO

	Pág
Introducción	5
Etnohistoria	10
Actividades económicas	13
La vida social	33
Continuidad y cambio	102
Notas	118
Bibliografía	121

Mapas

Comunidades nativas y áreas indígenas cashinahua en Perú y Brasil.....	8
---	---

Gráficos

Términos de parentesco cashinahua por grupos generacionales alternos y género	37
Mitades y secciones matrimoniales cashinahua resultantes de la residencia uxorilocal	38
La relación entre mitades y secciones matrimoniales.....	47

Cuadros

Población cashinahua por comunidad.....	108
---	-----

Fotos

Mujeres cantando en un extremo de la huerta recién rozada	20
Rituales de fertilidad para atraer a los espíritus de la fertilidad hacia la aldea y los huertos recién sembrados	60
Un padre presenta a su hija a la comunidad y a los espíritus durante los rituales de iniciación.....	71
Mujer tejiendo una falda	95
Mario Bardales Tuesta	104
Niño con su mono mascota	109
Mario Bardales Tuesta, director de la escuela primaria de Balta.....	111

INTRODUCCION

Los Cashinahua, quienes también son mencionados en la literatura como Kachinaua, Kaxinaua, Kaxinawa, o Kashinawa, habitan en los cursos altos de los ríos Purús y Yurúa y sus respectivos afluentes, a ambos lados de la frontera peruano-brasileña, en el distrito de Purús del departamento peruano de Ucayali y en el estado brasileño de Acre. Su población asciende a aproximadamente 3,500 habitantes, distribuidos en 13 comunidades en el Perú y 11 comunidades o áreas indígenas en el Brasil (ver Mapa 1).

El área en cuestión, ubicada en el llano amazónico, es accidentada y está cubierta de bosque tropical. Se presentan dos estaciones: la de lluvias, que va de octubre a abril, y la seca, de mayo a setiembre. Durante la estación lluviosa la temperatura oscila entre 22° C en la mañana, con 95-100% de humedad, y 38° C, con 65-70% de humedad, a media tarde. A lo largo de la estación seca la temperatura y la humedad son ligeramente más bajas, particularmente durante aquellos períodos en los que llegan vientos del sur, los cuales bajan la temperatura nocturna hasta 12° C con 100% de humedad.

Los suelos tienden a tener un alto contenido de arcilla, de modo que tras las fuertes lluvias se forma mucho lodo, haciendo muy traicioneras las caminatas. Los ríos serpenteantes crecen durante la estación lluviosa, a menudo 6 metros o más por encima de los niveles de la estación seca. Las riberas se erosionan y el curso del río puede cambiar a medida que forma atajos en las angostas lenguas de tierra de los meandros, dando lugar a la formación de lagunas. Durante la estación seca, en cambio, el nivel de las aguas de los ríos pequeños desciende al punto que incluso resulta difícil navegarlos en canoas de poco calado.

El área presenta una gran diversidad de insectos, pero sólo tres son de interés primario para los Cashinahua: las nubes de pequeños hematófagos o mantablanca, *shiu*; una diversidad de mosquitos, *bi*, incluyendo los anófeles que transmiten malaria; y el tábano, una mosca negra de forma triangular. El número de estos insectos varía de estación en estación y de lugar en lugar, tendiendo a ser mayor en la temporada seca, y a aumentar a medida que uno avanza río abajo donde los bancos de arena son más grandes y las áreas pantanosas más frecuentes.

Aunque los miembros de este pueblo aceptan la denominación de Cashinahua (de *kashi* = "murciélago", y *nawa* = "gente", "foráneo"), se autodenominan *Huni kuin* (*huni* = "hombre"; *kuin* = "verdadero") por oposición a *huni kuinman*, "hombre no verdadero", todo aquél que no es cashinahua, también llamado *nawa* ¹¹. Los Cashinahua extienden el término *Huni kuin* a todos los grupos pano-hablantes de la región, incluyendo los Marinahua, Sharanahua, Mastanahua, Chandinahua y Yaminahua. Según McCallum (1989: 51) los Cashinahua de Recreio, Brasil, lo hacen extensivo también a los Culina de habla araua, aunque los Cashinahua del Curanja los clasifican más bien como *nawa*. Todos los *Huni kuin* son considerados parientes, *nabu*, pero sólo otros Cashinahua son considerados *nabu kuin*, parientes verdaderos. Los otros grupos pano son denominados *nabu betsa*. Empleado como término de parentesco, *betsa* significa "hermanos del mismo sexo"; en otros contextos, *nabu betsa* significa "alguien/algo del mismo tipo".

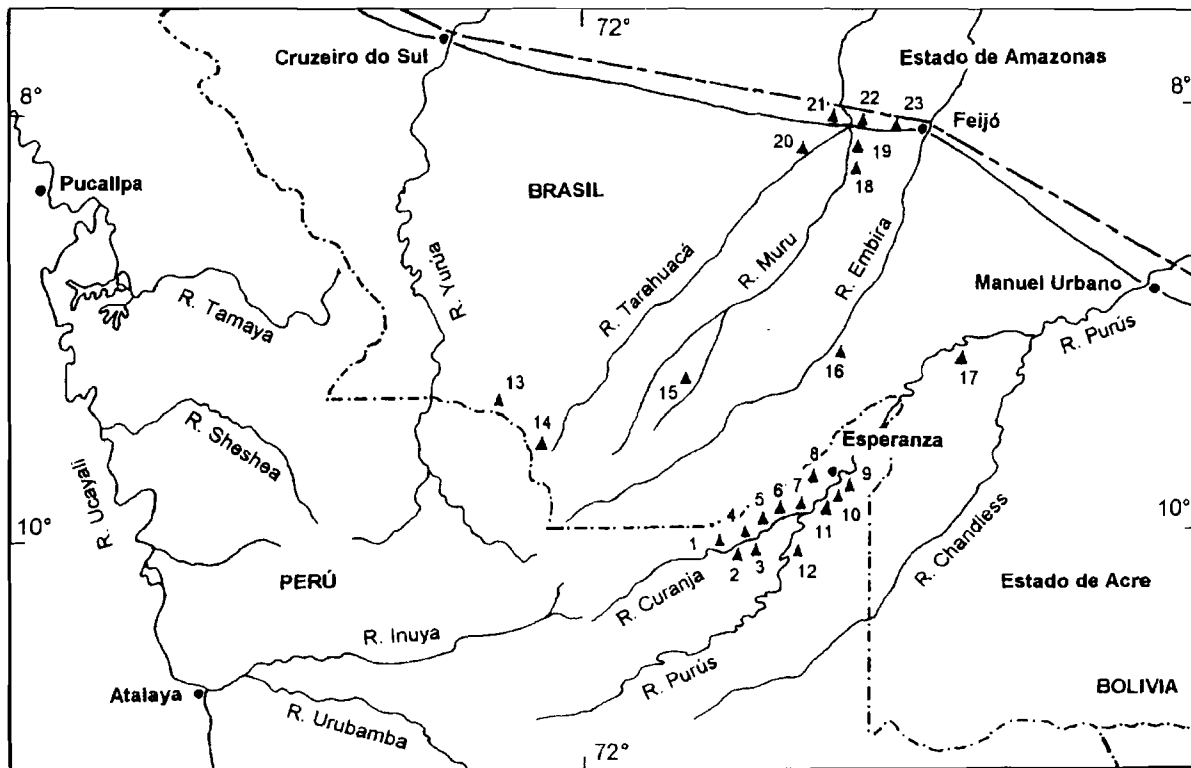
El idioma cashinahua (*hancha kuin* = "palabras verdaderas") forma parte de la familia lingüística pano, la cual incluye a los idiomas chacobo, cashibo, chandinahua, isconahua, matis, marubo, matsés, marinahua, mastanahua, sharanahua, yaminahua, etc. del oriente peruano, el occidente del Brasil y el norte de Bolivia. Para una lista más amplia de idiomas pano y una bibliografía anotada ver Erikson et al. (1994).

Los Cashinahua son, después de los Shipibo-Conibo, los pano más intensivamente estudiados. En 1914 el historiador brasileño Capistrano de Abreu publicó una amplia colección de su mitología (5,926 frases con traducción literal al portugués), y un diccionario de 96 páginas basado en su estudio del idioma con dos hombres jóvenes cashinahua que fueron llevados por Luis Sombra a Río de Janeiro para que trabajaran con él. En 1951 Harold y Chiara Schultz (1962; Schultz y Schultz 1952; 1955) realizaron una breve visita y tomaron fotografías de los Cashinahua del río Curanja, poco antes de que una epidemia matara a cuatro quintas partes de

la población adulta. Estudios lingüísticos adicionales fueron realizados bajo el auspicio del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) por Robert Cro-mack (1968) entre 1956 y 1970, y Richard y Susan Montag entre 1969 y 1981. Los Montag tradujeron el Nuevo Testamento al idioma cashinahua (1980), iniciaron un programa de educación bilingüe y publicaron un diccionario (S. Montag 1981). Entre los Cashinahua del Acre, Nietta Lindenberg Monte (1991) ha organizado y supervisado un programa de educación bilingüe. En los últimos años Eliane Camargo y otros lingüistas brasileños han trabajado diversos aspectos del idioma.

Kensinger realizó investigaciones lingüísticas y etnográficas a lo largo de 84 meses, entre 1955 y 1968, y 8 meses adicionales en 1993-94. Terri Valle de Aquino (1977, 1979) realizó trabajo de campo y ayudó a los Cashinahua en sus gestiones ante el gobierno brasileño para lograr la designación de sus áreas indígenas. Entre 1979 y 1980 Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim (1982, 1994) realizaron trabajo de campo etnográfico en Balta y ésta última regresó por 4 meses en 1994. Cecilia McCallum (1989, 1990) pasó 18 meses en el campo, entre enero de 1983 y noviembre de 1985, la mayor parte del tiempo entre los Cashinahua de Recreio, en el tramo brasileño del río Purús. Else Marie Lagrou (1991) también realizó trabajo de campo entre los Cashinahua del área indígena del Purús en 1989 ⁽²⁾.

Mapa 1
Comunidades nativas y áreas indígenas cashinahua en Perú y Brasil



- · - · - Límite internacional
- · — Límite estatal
- Δ Comunidad o área indígena
- Centro poblado urbano
- Carretera BR-364

Comunidades nativas y áreas indígenas cashinahua

- | | | | |
|--------------|--------------------------------|-----------------|------------------|
| 1 Santa Rey | 7 Miguel Grau | 13 Breu | 19 Itamaratí |
| 2 Balta | 8 San Francisco-Pikiniki-Bufeo | 14 Jordão | 20 Pacuyá |
| 3 Colombiana | 9 Conta | 15 Humaitá | 21 Colonia 21 |
| 4 El Triunfo | 10 Canta Gallo | 16 Nueva Olinda | 22 Timbauba |
| 5 Curanjillo | 11 Cashuera | 17 AP | 13 Paredão-Paroa |
| 6 Nueva Luz | 12 Gasta Bala | 18 Caucho | |

ETNOHISTORIA

Los Cashinahua han habitado en los cursos altos de los ríos Yurúa y Purús y sus afluentes desde no más tarde, probablemente, que el 1200 d.C. (Lathrap et al .1985), pero conocemos de su presencia efectiva en el área desde los informes del geógrafo inglés William Chandless (1866a; 1866b; 1869) ⁽³⁾.

Desde mediados del siglo XIX, gente procedente del estado de Pará, Brasil, realizaba viajes estacionales a la región para explotar jebe, cacao, zarzaparrilla y aceite de copaiba. A partir de 1857 las sequías en el noreste del Brasil atrajeron hacia el área a un creciente número de colonos, justo cuando el jebe se convertía en un producto de importancia en el mercado internacional. En 1887, Labre (Tocantins 1979) reportó la existencia en el río Acre de "una población de 10,000 almas, sin incluir a los aborígenes que son más del doble". En 1892 los primeros colonos llegaron hasta la boca del Muru, un afluente del Tarauacá ubicado dentro del territorio cashinahua. Aunque aquellos fueron muertos, el primer shiringal fue establecido al año siguiente. Los colonos llegaron al río Jordão en 1900 y el último shiringal sobre el río Tarauacá fue establecido en 1903.

Según McCallum (1989: 56-57, en inglés en el original) "los primeros contactos parecen haber sido relativamente pacíficos y la peor violencia entre los colonos nordestinos y los indígenas no tuvo lugar, en el río Muru, sino en los años de 1900. Sin embargo, en 1896 los peruanos aparecieron en el área del Tarauacá, y dos años más tarde comenzaron las primeras correrías o masacres planificadas de indígenas. Los peruanos recorrían esta área en busca de caucho, un tipo de goma de inferior calidad, la cual era recolectada derribando el árbol de la especie *Castilloa elastica*. Por su parte, los brasileños estaban interesados en asentarse en regiones donde se podía encontrar el árbol de la especie *Hevea brasiliensis*, el cual es sangrado en vez de tumbado. Los dos grupos se disputaron la posesión del área la cual, en esa época, pertenecía oficialmente a Bolivia. La mayor parte de los peruanos que llegaron a través de los varaderos que conectaban el alto Yurúa y Purús con la cuenca del Ucayali continuaron hacia el sur y hacia el Purús. Entre ellos estaba el famoso Fitzcarrald y su igualmente malafamado capataz, Carlos Sharff. Este último logró arrebatar el control del alto Purús y del Chandless a los colonos brasileños, quienes huyeron río abajo. Pero un año más tarde, en 1903, una expedición militar brasileña lo expulsó de allí. En el Yurúa el conflicto de Armonea de 1904 puso fin a los reclamos peruanos sobre la región. Los peruanos retu-

vieron control de las nacientes de los ríos Purús y Yurúa, tal como fuera establecido por la comisión peruano-brasileña de límites de 1904-1905.

Tras el colapso de los precios de las gomas en 1912, la población brasileña en la región del Yurúa comenzó a disminuir y en la zona se fue desarrollando una economía local basada en una pequeña producción mercantil, incluyendo la extracción de jebe. A comienzos de la década de 1920, aproximadamente 500 Cashinahua permanecían a lo largo de los tributarios del Yurúa. A pesar de las epidemias y masacres que indudablemente diezmaron a la población indígena durante este período, los Cashinahua se habían acostumbrado a algunos de los bienes que se podían obtener a través de los colonos, especialmente hachas de hierro y machetes.

En un texto recogido por Montag en 1987, Pudichu Torres, cacique de Balta en las décadas de 1950 y 1960, relataba cómo sus parientes entraron en contacto con los recolectores brasileños de shiringa y trabajaron con ellos en términos pacíficos, aunque bajo creciente tensión. Cuando se cansaron de los maltratos de su patrón borracho, y particularmente de la explotación sexual de sus mujeres, se rebelaron y lo mataron junto a otros extractores brasileños que vivían con él. Tras robar todas las mercancías de su almacén, huyeron río arriba cruzando hacia las nacientes del Curanja. Esto ocurrió probablemente hacia 1920, cuando, según McCallum (1989: 414), "Los diarios locales estaban plagados de historias de 'guerras' con los salvajes Cashinahua" ⁽⁴⁾. En este punto la historia de los Cashinahua se divide en dos cursos separados, uno brasileño y otro peruano.

Según McCallum (1989:64-65), los grupos del lado brasileño continuaron trabajando como recolectores de goma y cazadores para patrones shiringueros, quienes destruyeron la base residencial de la organización política cashinahua, al dividir las unidades sociales básicamente endogámicas en unidades compuestas por familias nucleares separadas entre sí por varias horas o más de un día de viaje. Aunque muchos de los hombres aprendieron portugués y se hicieron católicos, los brasileños los consideraban "ociosos, sucios, ladrones, salvajes, no cristianos, irracionales, etc. En el mejor de los casos [eran considerados] como niños y en el peor, iguales a los animales" (McCallum 1989: 65). Muchos de los rituales tradicionales fueron abandonados, pero la mayoría de estos Cashinahua retuvieron su identidad étnica y su idioma, particularmente en el Jordão donde la familia Sueiro obtuvo título de propiedad de sus tierras.

Con la apertura de la carretera BR-364 a Río Branco en 1971 y la especulación de tierras asociada a la ganadería, los Cashinahua debieron hacer frente a una nueva amenaza a su sobrevivencia. Sin embargo, la Comisión Pro-Indio de Acre, organizada por el antropólogo Terri Aquino y la Unión de Nacionalidades Indígenas, presionó con éxito porque se respetasen los "derechos constitucionalmente garantizados, incluyendo títulos de tierras, asistencia económica y apoyo social y educacional" (McCallum 1990: 415). Esto condujo a la designación de siete áreas indígenas. La Comisión Pro-Indio también estableció un programa de educación bilingüe y fomentó un movimiento cooperativo, el cual ha sido menos exitoso, con el objetivo de hacer disponibles a través de líderes cashinahua locales los bienes antes obtenidos a través de los patrones brasileños.

En contraste, los Cashinahua que huyeron a las nacientes del Curanja se aislaron por temor a represalias hasta que los bienes que habían robado se agotaron. Entre mediados y fines de la década de 1940 una delegación se dirigió río abajo y estableció contacto con un comerciante peruano, Remigio del Aguila, y más tarde con René Nardales. Las relaciones eran pacíficas pero tensas. En 1951 Schultz (1955) visitó ocho aldeas cashinahua en el alto Curanja con una población total de 500 habitantes. Poco después, aunque no necesariamente como resultado de la visita de Schultz, una epidemia mató a 4/5 de la población adulta. El resto huyó al Brasil, pero muchos de ellos regresaron en 1954 al no haber encontrado allí condiciones que fueran de su agrado. Cuando yo llegué a Maneya en julio de 1955 encontré 96 Cashinahua viviendo en tres comunidades. Esta población se reunió en una sola aldea para tener acceso a las medicinas y artículos manufacturados que había traído conmigo. La llegada de nuevos migrantes provenientes del Brasil, una creciente tasa de natalidad y una decreciente tasa de mortalidad infantil, dieron por resultado que, cuando yo salí de la zona en 1968, la población hubiera crecido a cerca de 450 habitantes distribuidos en siete aldeas. Gracias a los esfuerzos de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, Richard y Susan Montag, en la década de 1970 varios Cashinahua fueron formados para ser maestros y se estableció un programa de educación bilingüe. Otros fueron entrenados como promotores de salud y establecieron puestos de atención en varias de las aldeas

A medida que la población creció, las aldeas se dividieron y al propio tiempo los contactos y migraciones entre asentamientos peruanos y brasileños se incrementaron. Nuevas aldeas fueron establecidas en el bajo

Curanja y en el alto Purús más cerca a Esperanza, el pequeño puesto militar peruano y centro de comercio de la región. En 1994, como resultado de los esfuerzos de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la confederación nacional que agrupa a las organizaciones indígenas amazónicas, todas las comunidades cashinahua del Perú obtuvieron títulos comunales sobre amplias extensiones.

Aunque sus historias difieren, tanto los Cashinahua del Perú como los del Brasil están experimentando un resurgimiento del orgullo por su identidad étnica e idioma. Al mismo tiempo, las mercancías y los servicios de los que quieren disponer sólo pueden ser obtenidos a través de su interacción con los *nawa*, "los forasteros", y a menudo a costo de su dependencia respecto de ellos.

ACTIVIDADES ECONOMICAS

Los Cashinahua dependen para su subsistencia casi en igual medida de la caza y la agricultura. La importancia de la pesca varía según la ubicación de la comunidad: las familias que viven junto a ríos más grandes o cerca de lagos tienden a comer más pescado. La recolección proporciona variedad a la dieta y complementa la alimentación, particularmente cuando las chacras viejas se han agotado y las nuevas aún no han entrado en producción.

Tradicionalmente todo lo que los Cashinahua empleaban o consumían era cosechado o producido localmente y con materiales localmente disponibles. La introducción de mercancías y técnicas foráneas ha producido sólo una ligera modificación de los patrones de subsistencia tradicionales. Así, por ejemplo, las hachas de metal y los machetes que reemplazaron a las hachas de piedra y los cuchillos de bambú han incrementado su eficiencia sin cambiar su tecnología básica. Por otra parte, la introducción de escopetas, con su mayor poder mortífero, ha tenido un impacto en el equilibrio delicadamente balanceado que los Cashinahua han establecido con su ambiente. Algunos de los efectos producidos por los cambios en la tecnología de subsistencia cashinahua serán mencionados en su momento.

Caza

La caza es después del sexo la mayor pasión en la vida del hombre cashinahua. Es por la caza y por su destreza como cazador que el hombre adquiere el prestigio de ser un buen proveedor, que logra la reputación de ser generoso por la carne que sus esposas distribuyen, que establece las bases para sus tan deseadas aventuras sexuales, y que reúne la información básica para las historias que contará sentado junto al fuego o al momento de comer cuando intercambia relatos de caza con sus parientes. El hombre cashinahua se considera a sí mismo principalmente como cazador y sólo secundariamente como agricultor.

Idealmente todo varón adulto tiene un territorio de caza sobre el cual posee control pleno para su explotación, pero no derecho de propiedad. Todo el territorio que rodea a una aldea pertenece a las dos familias extensas que la conforman; una de ellas posee la zona que se ubica río arriba, la otra la que se encuentra río abajo. Estas zonas son a su vez divididas en áreas para chacras, o huertos, explotadas por familias nucleares o compuestas. Alrededor de estas áreas de chacra están los territorios de caza de cada uno de los hombres.

Un hombre puede también cazar en el territorio de su padre o su suegro, pero al menos la mitad de lo que caza debe ir al "dueño" del territorio. En términos ideales, el territorio de cada hombre posee una amplia gama de nichos ecológicos con su variada fauna y flora, de modo de tener a su disposición un amplio espectro de opciones de explotación; es decir, toda clase de animales, plantas silvestres, colinas, valles, corrientes de agua, etc.

La caza es principalmente una labor solitaria: un hombre sale de la aldea solo, con su arco y flechas o su escopeta de calibre de 16, caza y regresa solo. En ocasiones un hermano, un primo paralelo o un hijo lo acompaña al bosque, pero a no ser que se trate de un hijo menor, se separan y cada uno caza separadamente para reunirse al final y compartir o intercambiar sus presas antes de regresar a la aldea. Generalmente cazan a lo largo de lomadas o cuchillas que corren paralelas, o a lo largo de un fondo de valle a uno y otro lado de una colina, de modo que si alguno de ellos encontrara una manada de pecaríes (*yawa*) o una banda de monos araña (*isu*) pueda llamar al otro mediante mensajes silbados de modo de maximizar la oportunidad. Frecuentemente los hombres regresan a la aldea o a un punto cercano desde donde se puede avisar a otros cazadores

de la presencia de una manada grande de pecaríes de labios blancos (*yawa kuin*), pecaríes de collar (*hunu yawa*), o un tapir herido (*awa*). En esas ocasiones todos los hombres que están disponibles dejan inmediatamente la aldea llevando consigo sus armas para unirse a la cacería. Es sólo en estas ocasiones que se produce una cacería en grupo. Incluso en las grandes cacerías vinculadas a *eskaitubiawe*, el intercambio ceremonial de comida que tiene lugar durante los períodos de escasez de alimentos, cuando grandes grupos de hombres dejan la aldea juntos y luego comparten lo cazado antes de regresar, los hombres cazan solos.

Aunque la caza es un esfuerzo solitario, los frutos de su trabajo no pertenecen a la familia nuclear o poligínica del cazador. Más precisamente, son suyos para compartirlos con sus parientes y co-aldeanos. Sólo cuando el cazador regresa con un pájaro o con un animal muy pequeño puede esperar que éste sea cocinado por su mujer sólo para él mismo, su esposa y sus hijos.

Un hombre va a cazar al menos cada tres días. La frecuencia depende de la disponibilidad de carne en su hogar, la urgencia de otras obligaciones, la tranquilidad doméstica (ya que cazar es el mejor modo de escapar de esposas rezongonas y niños llorones) o de su ambición. He visto con frecuencia a hombres que van a cazar al día siguiente de haber traído dos pecaríes a la aldea porque toda la carne ya había sido comida o distribuida.

Si el cazador ha de ausentarse de la aldea por varias horas, parte al amanecer, a menudo sin haber comido. Se mueve rápidamente, incluso corre, hasta estar más allá del alcance de los ruidos que provienen de la aldea. Esto es por lo menos a unos veinte minutos de la aldea, ya que el ruido que hacen las mujeres al moler el maíz puede ser oído a esa distancia. Entonces se mueve lentamente, deteniéndose para oír a los animales moverse o llamarse entre sí, examinar huellas en la trocha, o imitar sonidos de animales, tanto para ubicarlos como para atraer a la presa en su dirección. Rara vez el cazador abandona su trocha de caza. Sólo cuando escucha a un animal cerca, está en plena persecución, o cuando un compañero lo llama desde otra lomada o valle, deja su bien marcada trocha pero regresa a ella tan pronto como le es posible. Cuando deja sus áreas habituales de caza, excepto cuando va tras un animal, tiene el cuidado de quebrar ramitas o pequeñas plantas o de dejar marcas en los árboles, de modo que si llegara a perderse pueda encontrar su camino de regreso a un sendero principal de caza.

Cuando una nueva aldea es establecida, un cazador emplea como sus primeros senderos de caza los cauces de los riachuelos y los caminos abiertos por los tapires. En los años siguientes establece varias rutas principales (generalmente en o cerca de las quebradas en el fondo del valle o a lo largo de las cuchillas), desde donde parte una red de senderos secundarios que el cazador va desarrollando progresivamente. Aunque estas rutas principales van haciéndose cada vez más marcadas y abiertas, el cazador tiene cuidado de mantener la flora a lo largo de los senderos periféricos lo más inalterada posible, de modo que no puedan ser distinguidos por el ojo inexperto.

Al cazar un animal pequeño un cazador lo pone en la horqueta de un árbol chico o lo coloca en una improvisada cesta de hojas de palma (*kempax*) que luego cuelga de un árbol en el camino para continuar en busca de otra presa. En el camino de regreso recoge sus presas y a menudo las desuella y limpia antes de regresar a la aldea, particularmente en caso de que deba esperar a su compañero de caza.

Los animales grandes, tales como el venado (*chaxu*) y el pecarí de labios blancos o de collar, pueden ser desollados y limpiados en el lugar en que son cazados. Normalmente los animales más pequeños son llevados intactos a la aldea, en tanto que los pájaros son, por lo general, desplumados en el bosque. Todos ellos son usualmente cargados en canastos de hoja de palma con una base de corteza, preparados en el momento.

Después de haber matado a un tapir, por lo general un cazador regresa a la aldea en busca de ayuda para limpiar la presa y cargar la carne. A no ser que haya cazado cerca de la aldea y a lo largo de un sendero bien despejado, necesitará al menos cuatro personas adicionales para transportar la carne de un tapir adulto. Los que cargan la carne tienen derecho a quedarse con ella para que sus mujeres la distribuyan.

A menudo un hombre parte de su casa a media tarde, después de trabajar en la chacra, para una corta expedición de caza, es decir, a una distancia equivalente a 20 o 40 minutos. El propósito de estas excursiones es invariablemente cazar pequeños animales y pájaros. A menudo esto se hace desde un avistadero, una choza cónica y pequeña de hojas de palma (de un diámetro aproximado de un metro en su base), construidas cerca de un árbol del cual caen frutos o de una palma con racimos maduros. El cazador espera dentro de la choza para disparar a los animales y pájaros que se acercan atraídos por los frutos. En estas ocasiones es más frecuente el uso de arco y flechas que de escopetas. Como se verá más adelante,

tales chozas son también empleadas para cazar roedores que estén dañando los yucales.

Sólo cuando un hombre sale en una excursión de cacería corta se hace acompañar por su perro. Los perros son empleados principalmente para cazar agutíes (*madi*), paca (*anu*), y los pequeños roedores *Myroprocta* (*tsanas*). Por lo general, el cazador humea las madrigueras de estos roedores, así como las de los armadillos (*yaix*), y los golpea con un mazo cuando éstos intentan escapar.

La mayor parte de la carne se obtiene disparando, sea con arco y flechas o con escopetas de calibre 16. Cada hombre posee varios arcos y un amplio arsenal de flechas ⁽⁶⁾. Tres tipos de flechas (*pia*) son utilizados; todos ellos tienen el asta de caña. La flecha *paka* es empleada para cazar animales grandes y lleva una gran punta lanceolada fijada a una pieza de madera insertada en el asta de caña. Las *paka* llevan siempre plumas. Las flechas de tipo *bani* son empleadas para cazar pájaros, monos y peces grandes; tienen una delgada punta de madera de palma de unos 30 centímetros de largo con púas insertas directamente en el asta de caña y también llevan plumas ⁽⁶⁾. Las flechas de tipo *chada* son utilizadas para pescar, y para cazar pájaros y pequeños animales que se encuentran en el suelo del bosque o cerca de él. Llevan una punta tridente compuesta por una púa central inserta directamente en el asta de caña con dos púas laterales que se adhieren a la púa central. Este tipo de flecha nunca lleva plumas.

En 1955 los cazadores sólo usaban arcos y flechas. En 1959 cuatro hombres (quienes eran mis informantes principales) poseían escopetas y dividían su actividad como cazadores casi equitativamente entre uno y otro instrumento. Para 1963 todos los hombres poseían y empleaban a menudo sus escopetas. En la actualidad, los arcos y flechas son empleados sólo para pescar y para cazar pequeños pájaros y animales para los que emplear un cartucho de calibre 16 resultaría un 'desperdicio', o cuando no hay munición. Los cartuchos son escasos y costosos, de modo que su posesión o la de los materiales para recargarlos son un secreto celosamente guardado.

El uso de escopetas ha producido cambios en los patrones de caza. En primer lugar, en la medida que éstas tienen mayor alcance son más eficientes y mortales. En segundo lugar, aunque la caza con escopeta es más eficaz, el ruido ha espantado a muchos de los animales, de modo que los cazadores tienen que ir más y más lejos para obtener la misma cantidad de carne. Por último, las escopetas restringen la selección de las presas.

Dado que cuando se caza con arco y flecha los proyectiles son vueltos a utilizar, todo animal valía la pena como presa, ya que no se gastaba munición. Los cartuchos son demasiado costosos para ser gastados en caza menor. Como resultado, a menudo los cazadores que utilizan escopeta regresan con las manos vacías, algo que rara vez sucedía cuando el arco y la flecha eran las principales armas de caza.

Los hombres adquieren destreza en la caza desde temprana edad. A los dos años un niño recibe de su padre un pequeño arco y algunas flechas puntiagudas hechas de las nervaduras o tallos de hojas de palma. Este es su primer y principal juguete y con él aprende a disparar, primero a tocones, pollos, o cualquier cosa que se encuentre en la aldea, y más tarde a lagartijas, sapos y otros blancos. Cada "presa" genera abundantes elogios de parte de los adultos. Entre los 4 y los 8 años, el niño corre libremente todo el día con sus compañeros de edad, y gran parte de ese tiempo es empleado en jugar a cazar. A los 8 o 9 años acompaña regularmente a su padre en sus expediciones de caza y posee un equipo "verdadero" de arco y flechas. En 1966 dos niños de 8 años ya poseían y sabían cómo disparar escopetas. Después de su iniciación, entre los 9 y los 12 años, un muchacho cashinahua caza con regularidad, sea solo o en compañía de un hermano o primo paralelo ligeramente mayor. La caza del primer tapir, venado o pecarí provoca gran conmoción en la aldea y el muchacho es salpicado con la sangre del animal cuando éste es desollado. A partir de entonces es un cazador hecho y derecho, aunque no se convierte en un cazador experimentado sino hasta llegar a los veintitantos años.

Un buen cazador es muy respetado y, aún más, deseado como amante o como esposo y yerno. Es respetado no sólo por su habilidad de regresar con una buena provisión de carne, sino por su conocimiento de los hábitos, sonidos, huellas, costumbres alimenticias y patrones de movimiento de cada especie animal. Es también admirado por su capacidad de concentración, ya que los hombres que piensan en otra cosa al cazar, frecuentemente regresan sin presas. Un buen cazador está constantemente alerta cuando se encuentra en el monte, siempre escuchando y mirando. Se considera que un hombre que a menudo se distrae o no da en el blanco ha sido invadido por una sustancia foránea llamada *yupa*, la cual sólo puede ser extraída ayunando un mes, absteniéndose de relaciones sexuales y, finalmente, sometiéndose a un ritual de purificación.

Los hombres de todas las edades, casados o solteros, cazan con regularidad ⁽⁷⁾. No se espera que los muchachos de 10 a 14 años y los hombres

viejos sean los cazadores más exitosos; sin embargo, los primeros son alabados por sus habilidades en desarrollo y los segundos son honrados por su larga vida de éxito como cazadores y son escuchados paciente, si no ávidamente, cuando cuentan historias acerca de los tiempos en que sus ojos eran penetrantes, sus oídos finos, sus piernas ágiles y sus canastos de caza regresaban llenos. Para los Cashinahua la caza hace al hombre.

Horticultura

Aunque se considera que la caza es la principal actividad económica del hombre, la horticultura ocupa una proporción considerable de su tiempo a lo largo del año. De hecho, en ciertos meses constituye su principal preocupación. El grueso de la dieta proviene del huerto y el fracaso en la preparación y siembra adecuada de éste redundaría negativamente en su habilidad para asegurar la alimentación de su familia. Especialmente en los primeros años del matrimonio, tal fracaso da lugar a fuertes tensiones en el siempre endeble lazo matrimonial.

Los Cashinahua distinguen cuatro tipos de huertos o chacras: *bai kuin*, "chacra permanente"; *hene kexa bai*, "chacra a orillas del río"; *tama bai/mashi bai*, "chacra de mani" o "de playa"; *hunu bai*, "chacra temporal". Cada una de ellas se distingue por corresponder a un nicho ambiental específico, demandar una tecnología en alguna medida distintiva y un inventario parcialmente diferenciado de cultivos.

Bai kuin o chacra permanente

Este tipo de chacras es también llamada *manan bai*, "chacra alta". Constituyen la principal fuente de productos agrícolas y a menudo tienen un tamaño notable. Así, por ejemplo, un área de chacras compuesta por unas 20 parcelas distintas tenía aproximadamente 880 metros de largo por 50 metros de ancho. Las nuevas chacras se preparan anualmente entre junio y octubre. Están ubicadas a lo largo de laderas empinadas a una distancia aproximada de media hora de camino desde la aldea. Se prefiere esta ubicación a los fondos planos de valles, por cuanto la vegetación es menos densa y por ende más fácil de desbrozar, y porque hay que cortar menos árboles grandes a fin de exponer a la luz solar un máximo de superficie. Asimismo, el drenaje de los suelos es adecuado (una conside-

ración importante en relación a la producción de yuca), y este tipo de áreas es menos frecuentada por ciertos mamíferos terrestres, los cuales normalmente buscan sus alimentos en la densa vegetación baja cercana a los cursos de agua que corren a lo largo de los fondos de valle. A menudo estas laderas se elevan 25 a 40 metros sobre el fondo del valle con pendientes de hasta 45 grados.

Una vez que se ha elegido una ladera, los que harán allí sus chacras (generalmente parientes cercanos) establecen de común acuerdo los límites de las parcelas individuales. Sin embargo, en cada una de estas áreas alrededor de un tercio de los huertos es explotado por un solo hombre, quien reclama derechos sobre toda la ladera⁽⁶⁾. En cada estación éste desbroza sólo una porción del área, con la idea de ir abriendo nuevas chacras a lo largo de toda la colina en los años subsiguientes.



Mujeres cantando en un extremo de la huerta recién rozada,
cuando los hombres encienden el fuego

Foto: Kenneth M. Kensinger (tomada en 1962)

La preparación de un *bai kuin* se divide en cinco etapas: (a) *sepa*, "desbroce de la maleza"; (b) *deda*, "corte de los árboles grandes"; (c) *metua*, "secado de la maleza y árboles"; (d) *menua*, "quemada"; y (e) *bana*, "siembra". Antes de que se inicie la siembra, los hombres generalmente retiran la vegetación cortada que no se quemó completamente (*hedenuka*). En la medida que ninguno de los informantes propuso este término como etapa de la preparación de una chacra, no lo he incluido como una etapa separada.

Primera etapa: El desbroce de la maleza es considerado como la tarea más desagradable de todas aquellas vinculadas a la preparación de una chacra. Por ello, un hombre siempre intenta obtener la ayuda de un gran número de parientes. Esta colaboración debe ser recíproca. Cuando un gran número de parientes participa en esta actividad, los miembros que pertenecen a mitades opuestas trabajan en lados opuestos del sendero y compiten por ver cuál de los grupos limpia el área más grande en el menor tiempo. Todos los arbustos y árboles de 25 centímetros de diámetro o menos son cortados con machete a nivel del suelo.

Segunda etapa: El corte de los árboles es llevado a cabo normalmente con hacha de metal por el dueño de la chacra. Frecuentemente lo ayuda un hermano, incluso sin que le solicite su ayuda, ya que tumbar árboles es la tarea preferida de todas aquellas vinculadas a la preparación de la chacra. Las etapas 1 (*sepa*) y 2 (*deda*) se realizan entre junio y fines de agosto.

Tercera etapa: Cuando la maleza, los arbustos y los árboles han sido cortados solo queda dejarlos secar al sol durante uno o dos meses.

Cuarta etapa: generalmente la quema de la vegetación seca se realiza a fines de agosto o comienzos de setiembre y, cuando el área es extensa y tiene varios dueños, éste es un tiempo de ceremonia. A media tarde del día en que las chacras son quemadas los hombres dueños de éstas se pintan la cara con pasta de achiote (*Bixa orellana*) y salen de la aldea llevando varias brasas tomadas del fogón de la vivienda. Avanzan con gran gritaría hasta el fondo de la ladera que ha sido limpiada, donde preparan teas de hojas y tallos secos de palma que luego encienden con brasas para quemar la vegetación seca. Sus esposas y otras parientes cercanas siguen a los hombres hasta el primer lindero de la parcela, donde forman una fila y cantan a los espíritus, solicitándoles que hagan que el fuego arda bien y les den una chacra fructífera. Cuando los hombres han encendido pequeños fuegos a todo lo largo del campo y están seguros de que

están ardiendo bien regresan a la aldea, donde las mujeres sirven comida a todos aquellos que han ayudado en la quema. Esta es siempre una ocasión de gran bullicio, risas y bromas.

Quinta etapa: No se realiza ninguna otra tarea en las chacras por lo menos por una semana, a fin de que éstas se enfríen. Luego un hombre, sea solo o con la ayuda de sus esposas o hermanos, planta bananos, plátanos y yuca. Hacia mediados o fines de setiembre siembra maíz a todo lo largo de la chacra. Durante las semanas siguientes sembrará varios tubérculos (*pua*, *yubin*, *yuxu*), papaya, tabaco, caña de azúcar, ají, calabaza, *sika* y a veces *puikama* (estas dos últimas plantas son empleadas para elaborar veneno para peces). Su esposa siembra algodón. Una vara para sembrar hecha de madera de palma es empleada para hacer los hoyos y aflojar la tierra.

Cuando se ha concluido la siembra, la chacra pasa a ser de la esposa de aquel que la ha preparado, y ella asume toda la responsabilidad hasta que la chacra es abandonada y revierte a estado de bosque. El esposo siempre se ocupa de sus plantas de tabaco y ocasionalmente puede participar en las tareas de deshierbe o en la cosecha de maíz.

Todos los productos vegetales cultivados, excepto el maní y la sandía, son sembrados en *bai kuin*, las chacras permanentes. El maíz es cosechado entre diciembre y marzo. En cambio, los tubérculos, la calabaza, el camote, el algodón y el ají son cosechados a medida que maduran, normalmente a lo largo del primer año y hasta catorce meses después de la siembra. La yuca es cosechada a medida que es consumida, después de que ésta ha engrosado, y a menudo las mujeres la vuelven a plantar a medida que la cosechan, particularmente si la chacra no es grande y consideran que el abastecimiento se agotará antes de que una nueva chacra entre en producción. Normalmente no es antes de nueve meses que los plátanos y bananos comienzan a producir y se los cosecha a medida que maduran, con máximos de producción en el segundo y tercer años. La duración de la vida productiva de estos cultivos depende de cuánto trabajo se invierta en su limpieza periódica y de la velocidad con que la vegetación secundaria crezca, ahogando la luz solar. Algunas áreas con plátanos están en producción de siete a ocho años, particularmente aquellas que se encuentran cerca o en los alrededores de la aldea.

Hene kexa bai o chacra a orillas del río

Las chacras de este segundo tipo difieren de las anteriores por su ubicación y cobertura vegetal original. En realidad muchos informantes consideran a este tipo de chacra una variante de *bai kuin*. Las chacras *hene kexa bai* están ubicadas en las orillas de los ríos que ocasionalmente son inundadas. Estas áreas están densamente cubiertas por árboles de madera balsa, caña brava, cético (*Cecropia*) y varias especies de *Heliconia*. El suelo es rico, arenoso-arcilloso, y muy adecuado para la producción de yuca. La chacra es preparada cortando la vegetación con machete durante los meses de junio a octubre. Dado que la vegetación cortada se seca más aprisa que en el primer tipo de chacra, éstas pueden ser quemadas y sembradas más pronto y la segunda etapa puede ser eliminada. En todo lo demás el proceso es idéntico, excepto por los tipos de yuca que se planta.

Las chacras de este segundo tipo están normalmente más cerca de las aldeas que las de tipo 1. El factor ubicación es considerado importante pues el ruido y el movimiento de gente que entra y sale de la aldea tiende a menguar la predación animal que normalmente afectaría a las áreas de ladera. Sin embargo, cuando ocasionalmente en la estación lluviosa los ríos inundan estas chacras, existe el riesgo de que toda la cosecha se pudra en la tierra ⁽⁹⁾.

Tama bai/mashi bai o chacra de maní/chacra de playa

Tal como lo indica el uso alternativo de estos nombres, estos terrenos de maní son preparados en playas. No todas las playas son apropiadas, sólo se trabaja las que se inundan en invierno y que por eso se "vuelven fuertes". Al mermar el río el agua deposita sobre la arena suelos ricos en minerales en una delgada capa superficial. Si este depósito es muy grueso se seca como una costra dura que se cuarteo y que no resulta apropiada para el cultivo. Un hombre reivindica una playa o porciones de varias playas que pueden estar a varias horas de distancia -río arriba o río abajo- de una nueva aldea y continúa utilizando estos terrenos anualmente hasta que la aldea es reubicada en una nueva área. Sin embargo, son su esposa o esposas las propietarias de la producción de la chacra.

Tama bai son preparadas limpiando la cubierta vegetal tan pronto las inundaciones merman al final de la estación lluviosa, generalmente en

mayo o comienzos de junio. Rara vez este tipo de terrenos es quemado. Normalmente el desmonte es arrimado hacia el borde y echado al río o apilado de forma que pueda ser quemado. El maní es entonces sembrado por el hombre y su mujer empleando una vara para sembrar. A lo largo de los límites del terreno se siembra sandía y calabaza. Ocasionalmente se siembra maíz y yuca en las márgenes y áreas posteriores de la chacra o como linderos entre las parcelas de diferentes familias. La sandía y la calabaza son cosechadas a medida que maduran hasta que la chacra es barrida por las primeras crecientes de una nueva estación lluviosa, hacia noviembre o diciembre. El maní madura hacia fines de setiembre, octubre o comienzos de noviembre y es cosechado conjuntamente por el esposo y su mujer. Los tallos son arrancados de la tierra y atados en mazos, cortándose luego las hojas secas. Estos mazos son después guardados en una tarima suspendida bajo la cumbre del techo de la casa.

Con frecuencia, si la cosecha no ha sido lo suficientemente abundante como para durar hasta la del próximo año, un hombre prepara un nuevo terreno en una sección de un antiguo *bai kuin*, chacra permanente, donde la yuca ya no esté en producción, y siembra maní entre diciembre y enero. En estos terrenos la producción, tanto en términos de cantidad como de calidad, es siempre inferior a la de las playas y sólo se debe emplear semilla de las chacras de las playas para plantarlo en las chacras *mashi bai*.

Hunu bai, chacra temporal o escondida

Hunu bai son pequeñas chacras preparadas en el bosque virgen o al lado del río con el propósito de complementar un *bai kuin*. Pueden ser preparadas en cualquier época del año, pero normalmente se lo hace durante la estación lluviosa cuando los árboles y arbustos no queman bien. En este sentido están escondidas (*hunu*), en oposición a las *bai kuin*, las cuales son chacras abiertas, luminosas y claras (*xaba*).

Este tipo de chacras es usualmente preparado por un solo hombre y se destina a un único cultivo, maíz, o en raras ocasiones yuca. Las chacras *hunu bai* nunca son deshierbadas y tan pronto como el cultivo ha sido cosechado se las deja revertir al bosque. Aunque un hombre se siente orgulloso de la abundancia adicional que una chacra *hunu bai* le proporciona, rara vez habla de ella, y aún menos la muestra a otras personas cuando

las lleva a visitar sus parcelas. Cuando un hombre habla de sus chacras se refiere siempre a su *bai kuin*, su chacra permanente.

Pesca

A diferencia de la caza y la agricultura, para los Cashinahua la pesca no es una fuente principal de alimentos y la consideran un medio para complementar o proporcionar variedad a la dieta. Su contribución a la dieta alimenticia es altamente variable, dependiendo de la ubicación geográfica de la aldea, de la época del año, de la disponibilidad de materiales o equipos empleados en la pesca, de la disponibilidad de carne y de la ambición personal.

Los Cashinahua reconocen cinco modalidades principales de pesca, dos de las cuales presentan a su vez variantes. Estas son: (a) *bakawakin*, "pesca con veneno", con los subtipos (i) *puikamawen* y (ii) *sikawen*; (b) *baka xeamakin*, "pesca con anzuelo e hilo"; (c) *baka chachikin*, "pesca con arpón o lanza con punta de garfio", con los subtipos (i) *hashiwen* y (ii) *betantiwen*; (d) *baka tsakakin*, "cazar peces" y; (e) *hisinwen baka achikin*, "pesca con red". Los tipos (a) y (c.ii) son esencialmente actividades de grupo; el tipo (e) requiere la cooperación de dos personas, mientras que los tipos (b), (c.i), y (d) constituyen esfuerzos individuales. Todos menos el tipo (d) son métodos indígenas, pero los tipos (b) y (c) han visto incrementada su eficiencia debido a la adopción de elementos foráneos, a saber anzuelos y arpones.

Bakawakin, pesca con veneno

Este tipo de pesca, cuyo nombre significa literalmente "hacer pescado", involucra el uso de veneno para peces. Los subtipos difieren en términos de técnicas, el lugar donde lo emplean y el tipo de veneno empleado. *Puikamawen bakawakin*, "hacer pescado con *puikama*", es la forma más común de pescar. *Puikama* es un pequeños arbusto de un metro o menos de altura, que se siembra cerca de las casas o en las chacras *bai kuin*. Cuando alguien desea pescar, ella o él (a menudo con la ayuda de las esposas, de hermanos/as o de hijos/as) arranca las grandes hojas, flores y semillas de la planta y las coloca en un mortero usado sólo con este fin, donde son molidas hasta que el material finamente pulverizado forma una masa fir-

me y húmeda llamada *tunka* o "bola". Se requiere varias de esas bolas, cada una de alrededor de un kilo. Cuando el veneno está preparado el organizador de la pesca y quienes lo han de acompañar cargan las bolas en canastos forrados de hojas de plátano y se dirigen a un pequeño riachuelo a una distancia máxima de una hora de camino desde la aldea. Allí seleccionan una poza profunda (cuyo tamaño depende de la cantidad de veneno preparado) y una o más personas comienzan a estrujar (*mutsa*) el veneno en el agua, partiendo del punto más río arriba de la poza, al mismo tiempo que cantan a los peces.

En cinco minutos los peces comienzan a asomarse nadando agitadamente en la superficie del agua, a menudo saltando a las orillas, donde son agarrados con la mano, golpeados con machetes o mazos o atrapados en redes hondas. Cuando la frenética actividad en las orillas y en la superficie cede, los miembros de la partida de pesca bucean en el fondo de la poza buscando allí los peces atontados por el veneno. En la mayor parte de los peces el efecto del veneno es temporal, durando una hora o menos, aunque los peces muy pequeños pueden morir. Algunos de los pescadores siguen el veneno en su curso casi invisible río abajo, hasta que se diluye tanto que ya no es efectivo, es decir unos 300 a 400 metros en caso que se haya empleado grandes cantidades de veneno. A esa distancia sólo los peces pequeños se ven afectados.

Cuando todo el pescado disponible ha sido recolectado, los pescados más grandes son destripados y descamados. Los pescados pequeños no son destripados sino envueltos en hojas de bijao (*Helaconia*), para asarlos. Una buena pesca empleando tres bolas de veneno rinde unos 10 a 12 paquetes de pescado, cada uno conteniendo aproximadamente un kilo de pescado pequeño, 15 a 20 carachamas (*ipu*, pescado pequeño revestido de una coraza) y 4 o 5 *mexku*, pescado negro altamente valorado por su carne dulce y grasosa y sus 20 a 30 centímetros de largo con una boca donde se alínean dientes afilados.

Aunque hombres y mujeres organizan *puikama*, los organizados por las mujeres tienden a ser más pequeños, involucrando a unas pocas mujeres más, generalmente hermanas y/o co-esposas, así como niños. A menudo las partidas de pesca organizadas por hombres son pequeñas, pero no tanto como las de las mujeres; al mismo tiempo pueden ser lo suficientemente grandes como para involucrar a la mayor parte de los miembros de una aldea, y emplear veinte o más bolas de veneno preparadas por las diversas unidades domésticas participantes aparte de la del organizador.

Cada persona retiene el pescado que individualmente captura. Sólo raramente lo pescado es repartido entre todos los miembros del grupo. Ocasionalmente una persona que no va a pescar, pero colabora en la preparación del veneno o prepara una bola para que la lleve el organizador u otro miembro de la partida, recibe uno o más paquetes de pescado

Existe una variante individual de *puikamawen bakawakin* denominada *main puta ikai*, "pesca con cebo o carnada". Un hombre o una mujer pueden tomar una pequeña bola de veneno (de unos 150 a 250 gramos) y un racimo de maní, un plátano maduro, frejoles cocinados u hojas de ají cocinadas, que son utilizados como carnada. Después que un poco de veneno es frotado en una pequeña pieza del cebo o carnada, ésta es arrojada a la poza. Al morder el pez la carnada, los efectos son iguales a los descritos anteriormente: el pez se mueve frenéticamente y nada de manera errática hasta que es atrapado por el pescador. Esta es siempre una tarea individual y sus resultados son limitados. Por lo general la pesca con *puikama* sólo se realiza en la estación seca cuando las quebradas están bajas, ya que un flujo rápido del agua disiparía rápidamente el veneno antes de que pudiera tener efecto.

El subtipo *sikawen bakawakin*, "hacer pescado con *sika*", es una modalidad poco común. Se envenena una pequeña laguna o poza de agua tranquila con *sika* (barbasco, *Lonchocarpus nicou*). Esta planta difiere de *puikama* en que aquí son las raíces y no las hojas las utilizadas, de modo que cada planta puede ser aprovechada una sola vez. Sus raíces son machacadas en el sitio donde se va a pescar y sumergidas. Su efecto es más lento pero letal para todo tipo de peces y reptiles que se encuentren en el agua. Se construyen pasarelas de sauce y cetico (*Cecropia*), sobre las cuales caminan los hombres que llevan el veneno. Las raíces son sumergidas en el agua y luego colocadas en las pasarelas donde son aporreadas con un pequeño mazo de madera. El jugo blanco y lechoso cae al agua y se distribuye gracias a que se agita el agua con las raíces parcialmente machacadas. Se requiere al menos 25 a 30 plantas para una poza de 10 metros por 30 metros de una profundidad de aproximadamente 1.50 metros. En una hora los peces comienzan a nadar de manera errática y los más pequeños comienzan a flotar sobre el agua, pugnando por respirar. Tras varias horas, generalmente al anochecer, todos los pescadores regresan a sus casas o tambos de caza, dejando que el veneno haga su efecto a lo largo de toda la noche. Regresan a bucear en el fondo del agua para recoger los pescados muertos, los caimanes y las tortugas. Una buena captura emplean-

do 25 manojos de *sika* proporciona de 20 a 35 kilos de pescado, 4 o 5 tortugas y un caimán de tamaño mediano.

Las pescas con *sika* son siempre organizadas por un hombre (sólo ellos poseen la planta) e involucran al menos dos unidades domésticas o a un único núcleo grande. El número de personas depende del tamaño del cuerpo de agua que hay que envenenar: mientras más grandes más *sika* se requiere y es mayor la probabilidad de que se vaya a utilizar la cosecha de más de un hombre. Sin embargo los pescados pertenecen a quien los extrae del agua. Nunca he observado que la captura se reparta antes de que los pescados sean cocinados y mis informantes dicen que tal cosa no sucede. La pesca con *sika* sólo tiene lugar en el clímax de la estación seca, generalmente no antes de agosto y rara vez después de setiembre, cuando las lagunas y pozas están en su nivel más bajo.

Baka xeamakin, pesca con anzuelo e hilo

Esta modalidad (literalmente “pez inducido a tragar”) es practicada tradicionalmente sólo por hombres, empleando un gran anzuelo tallado en los huesos cúbito y radio del antebrazo de un armadillo maduro. El anzuelo es atado a una soguilla de corteza con un pescado pequeño por carnada. Mediante esta técnica se pescan, sobre todo, bagres grandes en los huecos profundos que se forman en las quebradas o ríos. Con estos materiales tradicionales el éxito era poco frecuente, pero la posibilidad de capturar de uno a cinco kilos de pescado era suficiente incentivo para motivar a un hombre a intentarlo, particularmente en el caso de que no fuera un buen cazador.

Con la introducción de anzuelos de metal y cordel de nylon por parte de los comerciantes, este tipo de pesca se ha hecho más frecuente y provechoso. Los anzuelos grandes son empleados principalmente en los hoyos profundos donde las carachamas grandes suelen penetrar cuando las aguas están bajas y se los usa básicamente en la estación seca⁽¹⁰⁾. Los anzuelos pequeños son utilizados a lo largo de todo el año, principalmente por muchachos jóvenes dondequiera que los peces piquen. La pesca con anzuelo e hilo es una actividad masculina, generalmente solitaria. En ocasiones, sin embargo, un hombre puede ser acompañado en la pesca nocturna por un hermano u otro pariente. El éxito es poco frecuente de modo que *baka xeamakin* no proporciona un suplemento seguro de la dieta normal.

Baka chachikin, pesca con arpón o garfio

Esta modalidad, cuyo nombre significa literalmente "clavada de pez" incluye dos subtipos basados en el uso de diferentes instrumentos y técnicas: *baka hashiwen chachikin* (literalmente "clavada de pez con lanza") la cual se lleva a cabo con lanza o arpón; y *baka betantiwen betankin*, literalmente "captura de pez con garfio". No todos los informantes están de acuerdo en que estos dos tipos corresponden a una misma modalidad, ya que algunos argumentan que la pesca con garfio debería ser considerada junto con *baka achikin*, "agarrar pescado" (ver más abajo). Dado que mis informantes de más edad combinan estas dos formas y que la mayor parte de los informantes usan consistentemente la forma *chachikin* cuando se dejan de lado las formas instrumentales de *hashiwen* y *betantiwen*, he optado por tratarlas como un mismo tipo.

La traducción que se dé a *baka hashiwe cachikin* depende del instrumento especial a que esté asociado. Con anterioridad al contacto con el exterior *hashi* se refería a una lanza dentada de 80 a 120 centímetros de largo hecha de madera de palma. Estas lanzas son rara vez fabricadas en la actualidad y sólo con fines ceremoniales. *Hashi* se refiere ahora fundamentalmente a una punta de arpón dentada, de metal y ajustada a uno de los extremos de una vara de madera de palma, de 1.80 a 2.20 metros de largo, mediante una soguilla tensada y atada al otro extremo de la vara. Unos 10 a 15 metros adicionales de cordel de nylon son enrollados y retenidos en la mano con la que se lanza el arpón. Un trozo de madera balsa, que es atado al final del hilo, sirve como rémora al pez y como ayuda para recuperar del río el aparato.

El antiguo método, practicado por un hombre solo, implicaba lanzear o arponear a los peces desde la orilla o en las aguas poco profundas del río o quebrada y era empleado únicamente cuando éstas estaban claras, es decir en la época seca. En la actualidad se arponea desde una canoa en cualquier estación y en la empresa participan dos hombres, uno en la popa y otro a cargo del arpón. Los hombres rara vez hacen un viaje especial para arponear peces; más bien llevan consigo el arpón en cualquier ocasión en que viajan por el río para acercarse a sus senderos de caza. Sólo se emplea el arpón para peces grandes y la mayor parte de los hombres rara vez tienen éxito.

Baka betantiwen betankin, la otra variante de esta modalidad, pesca con garfio, también es practicada sólo cuando la estación seca está bien entra-

da y el río está bajo y sus aguas están claras. Los hombres, siempre en grupo y llevando sus machetes y *betanti*, se dirigen a un lugar en el río donde el agua sea profunda (de 2 a 3 metros), alrededor de troncos y árboles sumergidos, o semi-sumergidos. Un *betanti* es una especie de gancho o garfio; hoy en día, consiste en un anzuelo de metal de gran tamaño que es firmemente amarrado a un extremo de una vara de madera dura y el hilo es de nylon. Antiguamente consistía de una pieza de madera dura de unos 30 a 45 centímetros de largo con un garfio en uno de los extremos, elaborada mediante el tallado de una horquilla de árbol y de una de sus dos ramas y amarrada a un flotador de madera balsa por medio de unos 6 metros de soguilla de corteza. Agarrando el *betanti* en una mano, un hombre aspira profundamente y se sumerge buceando por un costado de un tronco hasta el fondo del río. Si ve un pez, tortuga o caimán lo engancha con el garfio y luego rápidamente sube a la superficie y lleva su presa a la orilla. Si logra enganchar a su presa pero se le escapa la soguilla, puede seguir el movimiento de la presa observando el rumbo del flotador de madera balsa.

A menudo la pesca con garfio es exitosa. Una buena captura para un grupo de hombres es un pescado grande por persona. En una ocasión observé a 14 hombres atrapar en una poza 37 peces, con un peso promedio por pescado de 12 kilos, empleando para ello dos horas. Sin embargo, en el bajo Curanja y en el río Purús, donde las aldeas están hoy en día ubicadas, las aguas son a menudo demasiado profundas, incluso en la estación seca, para que este método tenga mucho éxito.

Baka tsakakin, cazando peces

Esta modalidad pertenece propiamente al acápite de la caza antes que al de la pesca, pues a todo lo que se le dispara (*tsaka*) se le considera caza. Sólo los varones cazan peces, de la misma manera que sólo los hombres (y muchachos) cazan. Hasta el advenimiento de la escopeta, los hombres nunca salían específicamente a cazar peces; iban a cazar y cualquier pez que vieran en la ruta era buena presa, particularmente si no se habían topado con presas del monte. Usualmente se utilizaba la flecha tridente sin plumas pero también se empleaban flechas de punta dura dentada y con plumas, principalmente para cazar los peces más grandes. Las capturas solían ser reducidas, rara vez de más de 2 kilogramos.

Hisinwen baka achikin, pesca con red

A fines de la década de 1960 los Cashinahua de las aldeas del río Curanja comenzaron a utilizar dos tipos de redes de pesca, obtenidas a través de comerciantes peruanos o brasileños. La primera de ellas, la tarrafa (*tudu hisin*) es una red cónica fabricada con hilo de nylon con plomos atados al lado abierto. Esta es echada por un hombre de pie en la proa de una canoa, mientras otro la dirige desde la popa. El segundo tipo de red, trampa (*hisin chaipa*) es una red plana, de hilo de nylon, de 1-1.5 metros por 20-30 metros. Esta es tendida entre dos hombres, uno de los cuales vadea el río a pie o en canoa, quienes avanzan aguas arriba mientras se aproximan el uno al otro, cercando y arrastrando a los peces conforme jalan la red hacia ellos. Este método resulta ocasionalmente en capturas de unos 15 kilos tras varias horas de esfuerzo.

Aparte de las cinco modalidades de pesca mencionadas, hombres, mujeres y niños atrapan ocasionalmente peces con la mano o empleando un machete. Así, por lo general, las pequeñas carachamas son extraídas con la mano de huecos ubicados en las orillas. Este método es conocido como *baka achikin*, literalmente "agarrar peces". En resumen, la pesca es una actividad marcadamente estacional, de la que disfrutan tanto los hombres como las mujeres. Su producto es siempre apreciado ya que añade variedad a la dieta. No es, sin embargo, una fuente confiable de alimentos y a través de la pesca no se adquiere prestigio.

Recolección

La cuarta y menos importante fuente de alimentos en la dieta cashinahua es la recolección, una actividad compartida casi por igual por ambos sexos. Sólo durante "las épocas de hambruna", *bunitian*, los períodos en los cuales la producción de las viejas chacras se ha agotado y las nuevas chacras aún no rinden frutos, la recolección se convierte en una fuente significativa de alimentos.

Rara vez la recolección es el objetivo principal de una excursión al bosque y los hombres sólo la practican durante el viaje de regreso a la aldea tras una caza sin éxito. Sin embargo, a menudo las mujeres salen de la aldea para recoger brotes de caña (*tawa*) y de bambú (*paka*), una amplia variedad de hongos, y *nawanti*, una hoja verde con sabor a espinaca que

se cocina con yuca. Nueces, bayas, frutos de palmas y varios otros frutos son recolectados maduros. La recolección de la mayoría de los frutos requiere cortar ramas de árboles o tumbar al árbol mismo, por lo que es practicada regularmente por hombres y mujeres en conjunto. La recolección de cogollos de palma, los cuales se comen solamente en tiempos de escasez, es siempre tarea de los hombres. Siempre que se encuentra alguna tortuga, se la lleva a casa y a menudo se las mantiene con vida debajo de la vivienda hasta por un período de seis meses. Los huevos de tortuga son muy apreciados y se los busca afanosamente a lo largo de las riberas de los ríos durante los meses de junio a septiembre.

En caso de que alguien encuentre una colmena con abundante miel, el que la descubrió llama a sus familiares y juntos la cogen. Gran parte de la miel se come en su estado natural, si bien en algunas ocasiones se la mezcla con agua y se bebe el líquido en el mismo lugar donde se encontró el panal. El resto se coloca en recipientes y se lleva a la aldea, donde se almacena para el consumo en botellas o bambúes.

Los Cashinahua han tenido una abundante provisión de alimentos. En el pasado, su tecnología se basaba exclusivamente en el uso de herramientas elaboradas con materiales locales. La introducción de herramientas de metal y escopetas ha aumentado su eficiencia. Sin embargo, su contacto con la medicina occidental, el establecimiento de escuelas y de pistas de aterrizaje han alterado el modelo tradicional que consistía en trasladar la aldea cada cuatro o cinco años, de suerte que cada vez les resulta más difícil conservar sus estándares alimenticios. La pesca y la recolección se han hecho más importantes, pero al menos una técnica de pesca (la pesca con arpón), no es muy eficaz en la actualidad. Los huertos están más lejos de la aldea que en la época anterior a la llegada de los misioneros, con lo cual se hace más difícil que las mujeres se ocupen debidamente de ellos. Cada vez hay más hombres que tienen a cargo la cosecha de yuca, plátanos, y maíz, así como la recolección de leña, especialmente si el huerto se encuentra al otro lado del río o a cierta distancia de la aldea. Los animales de caza son cada vez más escasos sea por su sobreexplotación o por haber emigrado a otros lugares, de modo que los hombres deben caminar largas distancias hasta los cotos de caza, los cuales en ocasiones se encuentran hasta cinco o seis horas de la aldea. Aunque los machetes, las hachas de metal y las escopetas constituyen un avance en términos de eficiencia tecnológica, para los Cashinahua su costo es mucho mayor que los precios que cobran los comerciantes peruanos y brasileños. El costo para los Cashinahua es una creciente dependencia respecto del

mundo exterior para obtener artículos que consideran esenciales para su estilo de vida.

LA VIDA SOCIAL

Conceptos cashinahua fundamentales

Cuando comencé mis estudios entre los Cashinahua no buscaba oposiciones dialécticas en sus estructuras sociales, su visión del mundo, y demás. Poco a poco me fui dando cuenta de ellas mientras trataba de comprender lo que querían decir mis informantes cuando, al discutir su relación con otras personas, decían de ellas, tal o cual persona es “mi verdadero padre” (*en epakuin*) o “no es mi verdadero padre” (*en epakuinman*). En otras ocasiones hablan de las mismas personas como de sus “*en epakayabi*” o sus “*en epabemakia*”, expresiones que también podrían ser traducidas como “mi padre verdadero” o “mi padre no verdadero”. En estos casos todos estaban de acuerdo en que el otro era *epa* para *Ego*. Fue durante mi búsqueda del significado de *kuin*, *kuinman*, *kayabi* y *bemakia*, que me di cuenta de qué manera los Cashinahua definen la persona y la propia identidad, conceptos que son centrales para la más importante oposición dialéctica que existe en el pensamiento social cashinahua, y que es el centro de muchas tensiones; tensiones entre las demandas de la sociedad y los deseos del individuo, entre la sociocentricidad y la egocentricidad.

Al comienzo de mis intentos de definir los morfemas *kuin*, *kuinman*, *kayabi* y *bemakia*, los separé en dos pares, *kuin* en oposición a *kuinman*, y *kayabi* en oposición a *bemakia*, siendo el segundo elemento de cada par la negación u opuesto del primero. Ambos pares se podían traducir como “real” versus “no real”, “verdadero” versus “falso”. En otros contextos también podían traducirse como “conocido” versus “desconocido”, “real” versus “hipotético”, “cercano” versus “distante”.

Con estos pares de morfemas opuestos intenté averiguar sistemáticamente cómo los utilizaban mis informantes en relación con los términos de parentesco. Los informantes fueron muy colaboradores y pacientes mientras hacía preguntas sobre cada una de las personas de la lista (¿él/ella es tu *kuin/kuinman/kayabi/bemakia*?) e iba anotando las respuestas. Luego volvía a la lista y hacía la misma pregunta con relación a terceras personas en lugar de emplear el marco de la primera persona.

Pronto se hizo evidente que existía un alto grado de desacuerdo entre los informantes con respecto a la manera en que clasifican a sus parientes. Existía un acuerdo casi unánime cuando se utilizaba el marco de referencia de tercera persona con el par de oposición *kayabi/bemakia*. Sin embargo, cuando utilizaba el marco referencial de primera persona, las respuestas mostraban grandes variantes. De hecho, un informante me proporcionó una clasificación parcialmente distinta de sus relaciones de parentesco de la que me había dado apenas seis meses atrás.

¿Qué había ocurrido en este intervalo de seis meses, si acaso algo había ocurrido? El único cambio importante era que había incorporado a una tercera esposa a su familia a través de un matrimonio acerca del cual todos los informantes estaban de acuerdo en que violaba la regla de exogamia de mitades. Se había casado con una hermana clasificatoria, y todos los cambios en su clasificación de las relaciones de parentesco se debían a este matrimonio. Además, sólo él y su nueva esposa clasificaban de manera consistente a ésta última como *ainkuin* o "esposa verdadera".

Fue esto lo que me obligó a reexaminar mi hipótesis de que los Cashinahua utilizan dos pares de morfemas. En realidad utilizan tres polaridades, *kuin*¹ en oposición a *kuinman*¹; *kuin*² en oposición a *bemakia*²; y *kayabi*³ en oposición a *bemakia*³. Una revisión más detallada reveló que los desacuerdos entre los informantes (y entre las respuestas de un solo informante con una separación de seis meses) eran en gran medida desacuerdos acerca de la manera en que se debía clasificar a los parientes utilizando la polaridad 2, y no las polaridades 1 y 3.

Preguntas adicionales y un análisis más fino me han llevado a concluir que las polaridades 1, 2 y 3 se encuentran en una relación dialéctica. La polaridad 1 representa una visión altamente idealizada del mundo. La clasificación de los objetos, relaciones, comportamiento y otros, mediante el uso de la polaridad 1, se basa en una estricta adhesión a este modelo idealizado del mundo, en una adhesión estricta a las normas legales. Se trata de una polaridad sociocentrada, fija, rígida e inmutable. La polaridad 2, en cambio, es totalmente egocentrada. Cada individuo clasifica las cosas según le parece apropiado; otros pueden aceptar o rechazar sus clasificaciones. Sin embargo, existen límites. Por ejemplo, si *Ego* clasificara a su madre biológica como *bemakia* y no como *kuin*, todos rechazaría semejante clasificación, no importa las razones que *Ego* pudiera tener para hacerlo. La polaridad 3 es una alternativa pragmática a la polaridad 1. Se basa en el reconocimiento de que a menudo el ideal es imposible de reali-

zarse. A diferencia de la polaridad 2, no se basa en los caprichos de *Ego*, sino que representa un consenso social, siendo por lo tanto de carácter sociocentrado. La polaridad 3 produce categorías que son más o menos fijas o cerradas; así, algunos elementos son obligatoriamente *kayabi* o *bemakia*.

Aunque todos los informantes utilizan tanto la polaridad 1 como la 2, varios informantes, la mayoría de ellos varones de edad avanzada, afirman que la forma de la polaridad 2 está equivocada; que debería ser *kayabi* en oposición a *bemakia* (de aquí en adelante polaridad 3) en lugar de *kuin* en oposición a *bemakia*. *Kayabi*, que puede ser traducido también como real, verdadero, etc., introduce la idea de lo central en cuanto se opone a lo periférico. De esta manera se habla de *hene kayabi*, el río principal, y de sus afluentes o *hene bemakia*. Estos informantes sostienen además que la polaridad 1 y la polaridad 3 son del mismo tipo. La polaridad 1 establece dos categorías discretas que están en contraste dentro de un dominio, *kuin* y *kuinman*: lo que es *kuin* nunca puede ser *kuinman* y viceversa. De la misma manera, la polaridad 3 establece dos categorías discretas que están en contraste; lo que es *kayabi* nunca puede ser *bemakia* y viceversa. Resulta atractivo adoptar la opinión de estos informantes de que la polaridad 1 y la polaridad 3 resultan en categorías cerradas, fijas e inmutables. Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim (1994) han elegido este camino. Su análisis es más claro que el nuestro porque trata con un sistema abstracto de ideas. Por mi parte arguyo que lo que se pierde en su análisis es una comprensión de la manera en que los Cashinahua tratan con la superposición de las normas ideales y la conducta verdadera. Si eliminamos la polaridad 2, nos evitaríamos los problemas que se crean al superponerse los términos *kuin* (en las polaridades 1 y 2) y *bemakia* (en las polaridades 2 y 3). Sin embargo, todos los informantes, inclusive aquellos que sostienen que la polaridad 2 está equivocada, utilizan en algunas ocasiones las tres polaridades.

La polaridad 1 difiere de las polaridades 2 y 3 en otro aspecto fundamental. El dualismo de la polaridad 1 es una oposición diametral, A y no-A. El dualismo de las polaridades 2 y 3 es concéntrico, la relación existente entre las partes y el todo, o entre centro y periferia. El mismo contraste entre un dualismo diametral y otro concéntrico se observa en la estructura social cashinahua. Al igual que las sociedades descritas por David Maybury-Lewis (1979) y sus colegas en *Dialectical Societies*, los Cashinahua distinguen entre la esfera ceremonial y la esfera doméstica. Sin em-

bargo, no dan a este contraste una representación arquitectónica en la forma de una casa central de varones y viviendas en su periferia.

La esfera ceremonial está dominada por las patri-mitades subdivididas en dos secciones matrimoniales (véase Gráfico 1). La relación entre las mitades es de dualismo diametral de oposición e igualdad. Las mitades regulan la interacción ritual y el matrimonio.

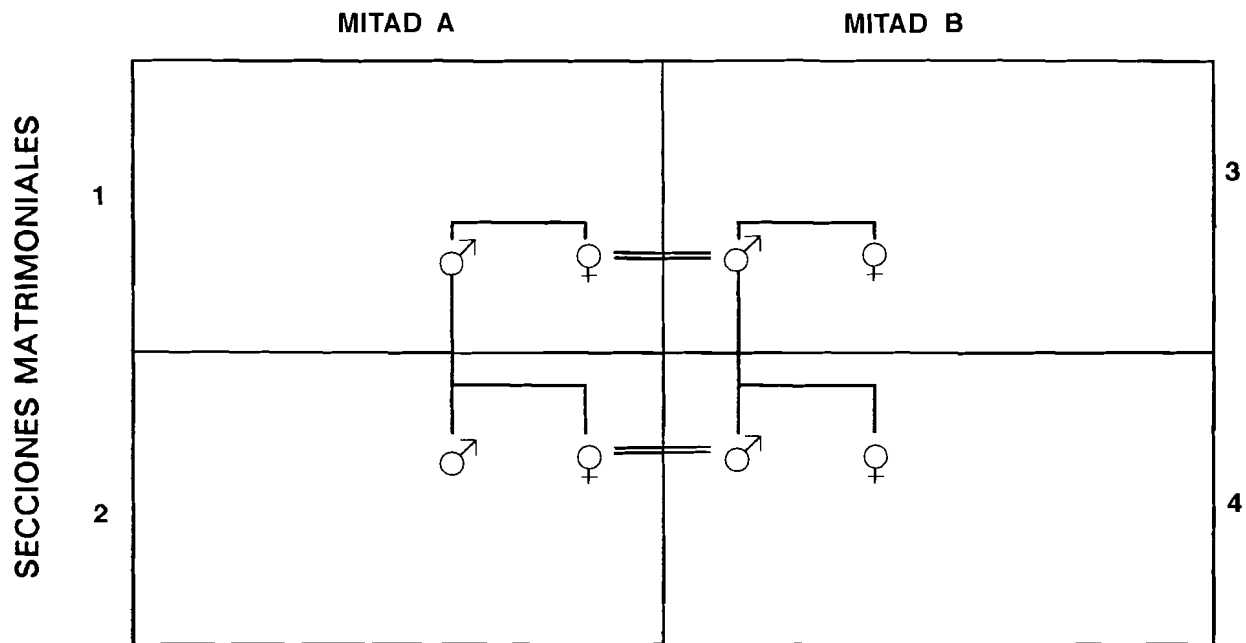
La esfera doméstica está dominada por la red bilateral de parentesco de *Ego*, comenzando por sus familias nucleares de orientación y procreación, y extendiéndose hacia los miembros de las familias uxori-locales extensas de las cuales *Ego* es miembro, hasta abarcar a todos los Cashinahua. El dualismo es concéntrico, entre el centro y la periferia, entre los parientes cercanos y los distantes. *Ego* tiene derechos y obligaciones frente a todos los parientes; el grado de privilegio y obligación que tiene para con cada uno de ellos está definido por la cercanía o la distancia de la relación. La polaridad 1 distingue entre parientes primarios y no-primarios dentro de la red de parentesco de *Ego*. La polaridad 3 distingue entre los parientes cercanos de *Ego* (incluyendo los primarios) y los distantes. *Ego* utiliza la polaridad 2 para definir una red de parientes cercanos y distantes (que puede o no coincidir con la red definida por las polaridades 1 y 3) como base para manipular y regular la manera y la medida en que responderá a las demandas de los otros o les hará demandas.

La esfera doméstica, basada como está en la residencia uxori-local, en la autoridad del suegro sobre el yerno y en las obligaciones recíprocas de intercambio económico, equilibra el poder de las patri-mitades dispersando a los miembros del sexo masculino y negando de esta manera a las mitades una base residencial (véase Gráfico 2). Al mismo tiempo, el poder de la esfera doméstica está limitado, al asignarse a las mitades casi un control exclusivo sobre la actividad ritual y los símbolos, y al negarse, en los niveles simbólicos y ceremoniales, a reconocer y conceder importancia social a las redes egocentradas y a las familias extensas en las que se basan. Con estos antecedentes, estamos en condiciones de examinar los conceptos cashinahua de la "persona" y el "yo".

Gráfico 1
Términos de parentesco cashinahua
por grupos generacionales alternos y género

<i>EGO MASCULINO</i>			<i>EGO FEMENINO</i>		
PaPa betsa huchi	Hno betsa huchi ichu	HjoHjo betsa baba ichu	PaPa pui huchi	Hno pui huchi ichu	HjoHja pui baba ichu
MaMa pui chipi chichi	Hna pui chipi ichu	HjaHja pui ichu baba	MaMa betsa chipi chichi	Hna betsa chipi ichu	HjaHja betsa ichu baba
PaMa chai	HjoHnoMa/ HjoHnaPa chai	Hjo/Hja chai baba	PaMa bene chaita	HjoHnoMa/ HjoHnaPa bene chaita	HjoHjo bene baba
MaPa ain xanu	HjaHnoMa/ HjaHnaPa ain xanu	HjaHja ain baba	MaPa tsabe xanu	HjaHnoMa/ HjaHnaPa tsabe xanu	HjaHno tsabe baba
Pa epa	Hjo bake/beden		Pa epa	Hjo bake	
Ma ewa	Hja bake		Ma ewa	Hja bake	
HnoMa kuka	HjoHna dais		HnoMa kuka	HjoHno dais	
HnaPa achi	HjaHna babawan		HnaPa yaya	HjaHno babawan	

Gráfico 2
La relación entre mitades y secciones matrimoniales



La persona se define principalmente mediante la pertenencia a una mitad y a una sección matrimonial. Desde el nacimiento, cada varón es identificado como un miembro de la mitad de su padre y de la sección matrimonial del padre de su padre; asimismo, recibe un grupo de nombres del padre de su padre, su tocayo o *xuta*. Cada mujer es identificada desde su nacimiento como un miembro de la mitad de la hermana de su padre y de la sección matrimonial de la madre de su madre (quien idealmente también es la hermana del padre de su padre), de quien recibe un conjunto de nombres. Asociado con los nombres que recibe *Ego* se encuentra un conjunto de diseños que éste utiliza para decorar su cuerpo y los objetos que fabrica. La pertenencia a una mitad y a una sección matrimonial define automáticamente a *Ego* como miembro de categorías de parentesco específicas frente a los demás cashinahua. Esta identidad, que permanece inalterada durante toda la vida, regula el papel que cumple *Ego* en las actividades ceremoniales, constriñe las posibilidades de matrimonio, y regula en teoría la conducta social. Como tal, la persona es sociocentrada; todas las personas, sean opuestas o semejantes, son iguales, y se espera que cada persona se comporte respecto de las demás de acuerdo a su pertenencia a una determinada categoría de parentesco en relación a la pertenencia de *Ego*.

Por su parte, el yo o la identidad propia está definida principalmente por la red de parentesco real a la que *Ego* pertenece por nacimiento y que es desarrollada por cada individuo a lo largo de su vida mediante la manipulación de intercambios socioeconómicos, amistades, matrimonios, etc. La identidad propia es egocentrada y el grado en el cual los otros son incluidos o excluidos de la red de parentesco de un determinado *Ego* depende, al menos en parte, de la intensidad de la interacción social entre ellos. La libertad de cada individuo para manipular el sistema socioeconómico en su propio beneficio y para acumular poder personal basado en la ideología del yo está limitada por las expectativas del individuo y de los otros basadas en la ideología altamente igualitaria de la persona.

Es la tensión dentro del campo de la acción social, el conflicto, por un lado, entre las rígidas expectativas y las normas relativamente inflexibles que regulan la conducta de la persona ceremonialmente definida y, por otro, la ambición egocéntrica y los deseos de cada *Ego* en tanto manipulador dentro de la esfera doméstica, lo que marca la dinámica de la vida social cashinahua.

Terminología de parentesco cashinahua y organización social

La noción de que todos los Cashinahua son parientes, *hunikuinbudan dasibi en nabuki* [*huni* = "hombre"; *kuin* = "real"; *bu*, morfema genérico; *dan*, enfatizador; *dasibi*, = "todos"; *en* = "mis"; *nabu* = "parientes"; *ki*, marcador de declaración] es primordial para comprender el sistema terminológico de parentesco. Pero no todos los *nabu* son *nabukuin*, "mis parientes reales". *En nabukuin* es una red de parentesco bilateral egocentrado y co-residencial, compuesto por la familia nuclear o poligínica de procreación de *Ego* y su familia nuclear de orientación, es decir, los *nabibu* de *Ego* más los hermanos del sexo opuesto coresidenciales de los padres de *Ego* y sus hijos.

Los informantes no están de acuerdo en si las personas que no son co-residentes pueden ser clasificadas como *nabukuin*. Los puristas insisten en que si algún pariente fue alguna vez *kuin*, siempre seguirá siéndolo. Otros sostienen que la co-residencia es una parte esencial de ser *nabukuin*. Tampoco están de acuerdo en si los *nabukuin* de *Ego* comprenden a toda la familia nuclear de orientación de cada uno de los padres. La mayoría afirma que el padre del padre, la madre del padre, el padre de la madre y la madre de la madre –los *huchikuin*, *chichikuin*, *chaikuin*/*chaitakuin*, y *xanukuin* de *Ego*– son *nabukuin* para *Ego*, pero no están de acuerdo en si los hermanos de igual sexo de los padres de *Ego* –el hermano del padre y la hermana de la madre– son *nabukuin* para *Ego*. La mayoría insiste en que sólo el padre y la madre de *Ego* pueden ser *epakuin* y *ewakuin* y, por lo tanto, *nabukuin*, en tanto que el hermano de la madre y la hermana del padre siempre son *nabukuin*, aunque no sean co-residentes.

En el centro de cada comunidad local debidamente formada están dos varones que han intercambiado hermanas en matrimonio y sus respectivos hijos. Uno de los varones debe pertenecer a la mitad *inubake*, mientras que el otro debe pertenecer a la mitad *duabake*. La hermana del varón que pertenece a la mitad *inubake* debe ser miembro de la mitad *inanibake*, en tanto que la hermana del varón que pertenece a la mitad *duabake* debe ser miembro de la mitad *banubake*. Un varón *inubake* y su hermana *inanibake* deben ser miembros de la sección matrimonial *awabake* o de

su correspondiente *kanabake*, en tanto que un varón *duabake* y su hermana *banubake* deben ser miembros de la sección de matrimonio *yawabake* o de su correspondiente *dunubake*. Un *awabake* se casa con una *yawabake* y un *kanabake* se casa con una *dunubake*. Un hombre es miembro de la mitad a la que pertenece su padre y de la sección matrimonial del padre de su padre; una mujer es miembro de la mitad a la que pertenece la hermana de su padre y de la sección matrimonial de la madre de su madre.

La relación entre hermanos de sexo opuesto o *pui*, es la relación social más básica y duradera en la sociedad cashinahua, siendo aún más importante, en muchos aspectos, que la relación madre-hijo o *ewa-bake*. Mientras se espera que los hijos sobrevivan a sus madres, se espera que los *pui* sean contemporáneos a *Ego* durante la mayor parte de su vida. La relación entre hermanos de sexo opuesto se caracteriza por el afecto, la lealtad y el apoyo mutuo. La “unidad de hermanos” también es característica de la relación entre hermanos del mismo sexo o *betsa*, pero esta amistad entre los *betsabu* (-*bu* es un morfema genérico que significa grupo) es más probable que se vea atenuada por la competencia, los desacuerdos y pequeñas peleas en un grado mayor que el que sería aceptable entre los *puibu*.

Se utilizan tres términos adicionales para designar a los hermanos: *huchi*, *chipi*, e *ichu* (hermano mayor, hermana mayor, y hermano/hermana menor respectivamente). Las relaciones *pui* y *betsa* se definen como fuertemente igualitarias: “todos somos hermanos”. La relación entre los hermanos mayores y los menores, es decir, entre *huchi* o *chipi* e *ichu*, es de naturaleza jerárquica. Se espera que el hermano mayor cuide, ayude y asista económicamente, guíe y dé apoyo moral a su hermano o hermana menor quien, a su vez, deberá obedecer, cooperar y aceptar el liderazgo de su hermano mayor. De la misma manera, una hermana mayor es fuente de calor y afecto; a menudo carga con la gran responsabilidad de cuidar a sus hermanos o hermanas menores. Frente a demandas o expectativas en conflicto, *Ego* da preferencia a las obligaciones con su *chipi* en detrimento de todas las demás, excepto, tal vez, en el caso de una madre con su hijo.

El uso de términos fraternales se extiende a todos los miembros del *xutabu* de *Ego*, es decir, a la sección matrimonial de *Ego*, la cual incluye a personas que pertenecen a dos generaciones más viejas que la de *Ego*, tales como por ejemplo el padre del padre y la madre de la madre o hermana del padre del padre, así como a personas menores que *Ego*, tales como el hijo del hijo y la hija del hijo para *Ego* masculino, o el hijo de la hija e

hija de la hija para *Ego* femenino, también llamada *baba*. Todos los *xutabu* de *Ego* son *betsa*, hermano del mismo sexo, o *pui*, hermano del sexo opuesto. Los *xutabu* que son mayores también son *huchi*, "hermano mayor" o *chipi*, "hermana mayor"; a su vez, los menores son *ichu*, "hermano/hermana menor". Sin embargo, por lo general se utiliza el término *chichi* en lugar de *chipi* para designar a la madre de la madre. Al tratar directamente a alguien, nunca se utilizan las formas vocativas de *betsa* y *pui*; en su lugar se utilizan las formas vocativas de los nombres de las mitades, *inun*, *duan*, *inanin*, *banun*. *Ego* puede referirse a todos sus hermanos, en el sentido general del término, como sus *xuta*, y dirigirse a ellos como *xutan*. El uso de las formas vocativas de los nombres de las mitades (*xutan*), en lugar de *huchin*, *chipin* o *ichun* enfatiza la naturaleza igualitaria de las obligaciones entre *ego* y *alter*, en vez de subrayar las obligaciones diferenciales y jerárquicas que existen entre hermanos menores y mayores.

El padre de *Ego* es *epa* y *epakuin* (cuya forma vocativa es *epan*; la forma recíproca para un *alter* masculino es *epan*, mientras que para un *alter* femenino es *achin*). Todos los miembros varones de la sección matrimonial del padre también son *epa*, pero no *epakuin*. La hermana del padre de un hombre es *achi* y *achikuin* (forma vocativa *achin*, recíproca *epan*); todas las mujeres de la sección matrimonial del padre también son *achi*, pero no *achikuin*. La hermana del padre de una mujer es *yaya* (la forma vocativa *yayan* es una forma autorecíproca) y *yayakuin*; las compañeras de su sección matrimonial también son *yaya*, pero no *yayakuin*. La madre de *Ego* es *ewa* y *ewakuin* (la forma vocativa *ewan* es una forma recíproca para *alter* femenino, para *alter* masculino la forma recíproca es *kukan*); todas las mujeres de la sección matrimonial de la madre también son *ewa*, pero no *ewakuin*. El hermano de la madre es *kuka* y *kukakuin* (la forma vocativa *kukan* es una forma autorecíproca para *alter* masculino, la forma recíproca para *alter* femenino es *ewan*); todos los miembros varones de la sección matrimonial de la madre también son *kuka*, pero no *kukakuin*.

Ego masculino llama al hijo del hermano de su madre y al hijo de la hermana de su padre *chai*, primo cruzado o cuñado; *Ego* femenino llama al hijo del hermano de su madre y al hijo de la hermana de su padre *bene*, o si es menor que él, *chaita*, primo cruzado o esposo. Los términos se extienden hasta incluir a todos los compañeros de la sección matrimonial de *alter*, incluyendo al padre de la madre y, para *Ego* masculino, al hijo de la hija, y para *Ego* femenino, al hijo del hijo. El hijo de la hija y el hijo del hijo también pueden ser llamados *baba*. Un hombre se dirige a su *chai* como *chain* o por la forma vocativa del nombre de la mitad correspondiente.

Una mujer se dirige a sus primos cruzados mayores con el vocativo *chaitan*. Ella nunca utiliza la forma vocativa del término *bene* para dirigirse a un primo cruzado varón; en su lugar se utiliza la forma vocativa del nombre de la mitad correspondiente, o bien se dirige a él con su "nombre de esposa" o *ainin kena*, es decir, el nombre corto que constituye parte del conjunto de nombres que él ha recibido del padre de su padre o del hermano del padre de su padre.

Ego masculino se refiere a la hija de la hermana del padre o a la hija del hermano de la madre con el término *ain* o *xanu*, si ella es mayor. *Ego* femenino llama a la hija de la hermana de su padre y a la hija del hermano de su madre *tsabe* o, si es mayor, *xanu*. Estos términos son extendidos a los compañeros de la sección matrimonial de *alter*. Tanto *Ego* masculino como *Ego* femenino utilizan el término *xanu* para la madre de su padre, quien pertenece a la misma sección matrimonial que la hija de la hermana del padre y la hija del hermano de la madre. Las formas vocativas son *tsaben* y *xanun*. Un hombre nunca utiliza la forma vocativa de *ain*, pero sí su *benen kena* o "nombre de esposo", es decir, el nombre corto que constituye parte del conjunto de nombres que ella ha recibido de la madre de su madre o de la hermana de la madre de su madre.

Un hombre se refiere a sus hijos e hijas como *bake* y se dirige a ellos como *epan* y *achin* respectivamente. También puede referirse a sus hijos varones como *beden*. Una mujer también se refiere a sus hijos e hijas como *bake* y se dirige a ellos como *kukan* y *ewan* respectivamente. El término *bake* se extiende hasta incluir a los hijos e hijas de los hermanos y hermanas de *Ego* y a los compañeros de sección matrimonial de sus hijos e hijas.

Un hombre se refiere al hijo de su hermana como *dais*, el mismo término que utiliza una mujer para referirse al hijo de su hermano. Mientras que un hombre se dirige al hijo de su hermana como *kukan*, una mujer se dirige al hijo de su hermano como *epan*. Un hombre se refiere a la hija de su hermana como *babawan* (contracción de *baban ewan*, "madre del nieto"); una mujer utiliza el mismo término para referirse a la hija de su hermano. Un hombre se dirige a la hija de su hermana como *ewan*; una mujer se dirige a la hija de su hermano como *yayan*. Tanto para *Ego* masculino como para *Ego* femenino, el esposo de la hija es *dais* y la esposa del hijo es *babawan*.

Características principales de la terminología de parentesco cashinahua

Ahora quisiera examinar algunos rasgos que definen el sistema terminológico de parentesco cashinahua, en especial en lo que tiene que ver con las mitades y las secciones matrimoniales, la terminología bilineal, la unilinealidad y la unilocalidad.

Para cualquier *Ego* existen ocho términos centrales en las tres generaciones medias. La generación +1 consiste en dos parejas de hermanos, *epa-achi/yaya* y *kuka-ewa*, quienes entre ellos proporcionan a *Ego* ya sea hermanos, *betsa* y *pui*, primos cruzados del sexo opuesto/cónyuges, *ain* y *bene*, o primos cruzados del mismo sexo/hermanos y hermanas de los cónyuges, *chai* y *tsabe*. Estas dos parejas de hermanos producen a su vez dos parejas de hermanos en la generación -1. El hermano del sexo opuesto al de *Ego*, *pui*, da primos cruzados/cónyuges, *dais* y *babawan*, para los hijos de *Ego*, *bake*. Estos cuatro grupos de hermanos constituyen la base del sistema de secciones matrimoniales; todos los demás parientes están incluidos en las cuatro secciones por extensión metafórica ⁽¹¹⁾.

Mis informantes enfatizaban de manera consistente la unidad de estas parejas de hermanos. Afirmaban que el padre y la hermana del padre, juntos, constituyen los parientes principales para la generación de *Ego*. El padre da a *Ego* hermanos; y la *achi/yaya*, que es en primer lugar y sobre todo la hermana del padre y sólo después suegra, da a los hijos de su hermano primos cruzados/cónyuges, *ain* y *bene*. A menudo mis informantes me hacían recordar que la *achi/yaya* es siempre la hermana del padre y que sólo en ocasiones, después de que *Ego* se ha convertido en adulto, llega a ser suegra.

¿Cuál es entonces el estatus de la madre y el hermano de la madre? ¿Son consanguíneos o afines? Aunque está claro que la madre da hermanos a *Ego* masculino (los Cashinahua distinguen entre hermanos y medios hermanos), no le proporciona una identidad social. Los varones obtienen su identidad social, a saber la pertenencia a una mitad, a través de sus padres, mientras que obtienen la pertenencia a una sección matrimonial a través del padre de su padre. Aún cuando las mujeres obtienen su pertenencia a una sección matrimonial a través de la madre de su madre, y por ende a través de su madre, obtienen su pertenencia a una mitad a través de la hermana de su padre ⁽¹²⁾. Por otra parte *kuka*, a diferencia de *yaya*, no contribuye en nada a la identidad social de *Ego*. Él es en primer lugar y sobre todo, el hermano de la madre, y en segundo lugar suegro.

Quedan diez términos por encajar en la estructura establecida por las cuatro secciones matrimoniales. En la generación de *Ego* y en la segunda generación ascendente se encuentran *huchi*, el hermano mayor y el padre del padre; *chipi*, la hermana mayor y la hermana de la madre de la madre; *chichi*, la madre de la madre; *chaita*, el hijo mayor de la hermana del padre y la madre del padre en caso de una mujer; y *xanu*, la hija mayor del hermano de la madre. En la segunda generación descendente, se aplica el término *baba* a los cuatro tipos de nietos.

Sin embargo, para un varón, el hijo de su hijo y la hija de su hijo también son clasificados como *betsa* y *pui* respectivamente, y como miembros de su sección matrimonial; mientras que el hijo de su hija y la hija de su hija también son clasificados como los hijos de la hermana de su padre, *chai* y *ain* respectivamente, y como miembros de la sección matrimonial de la cual él escoge a su o sus cónyuges. Una mujer también clasifica a la hija de su hija y al hijo de su hija junto con su *betsa* y *pui* respectivamente, y al hijo de su hijo y la hija de su hijo junto con los hijos de la hermana de su padre, como *bene* y *tsabe* respectivamente, y como miembros de la sección matrimonial de la que ella escoge a su cónyuge.

Hay cuatro términos para las personas de la primera generación descendente: *bake*, hijo e hija; *beden*, hijo de un varón; *dais*, hijo de un hermano del sexo opuesto; y *babawan*, hija de un hermano del sexo opuesto. Los informantes varones a menudo enfatizaban que *beden*, hijo, y *bake*, hija, son miembros jóvenes de la sección matrimonial del padre y de la hermana del padre, mientras que *babawan* y *dais* son miembros jóvenes de la sección matrimonial de la madre y del hermano de la madre, y me hacían recordar que *Ego* se dirige a ellos mediante los términos vocativos *epan*, *achin*, *ewan* y *chain* respectivamente.

En la segunda generación ascendente, el término *chichi*, que podría considerarse una variante de *chipi*, se destaca en la medida en que, a diferencia de los otros cuatro términos aplicados a las personas de esta generación, nunca es utilizado para referirse a los parientes mayores de la generación de *Ego*. Aunque el término puede ser utilizado para referirse a cualquier mujer de la segunda generación ascendente de la mitad y la sección matrimonial de *Ego* en lugar de *chipi*, la mayoría de los informantes utilizan el término sólo para referirse a la madre de la madre. Su rol se resalta en las palabras “*chichidan en chipikuinki*” (*chichi* es mi verdadera hermana mayor). Dada la regla de uxorilocalidad, la madre de la madre es por lo general la mujer mayor más importante en la vida de un niño aparte de su madre. Es ella quien interviene cuando la madre está molesta,

quien consiente, quien consuela y seca las lágrimas, quien da golosinas, sobre todo cuando *Ego* es desplazado por un hermano recién nacido.

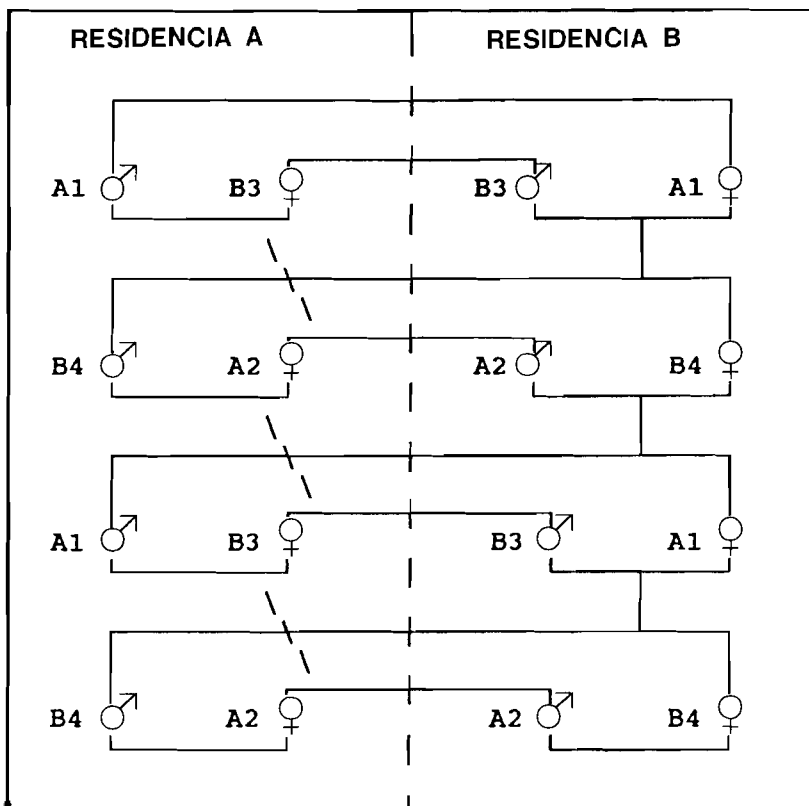
El término *baba*, nieto, también es un tanto anómalo en cuanto ignora las diferencias creadas tanto por la pertenencia a la mitad como a la sección matrimonial, pero los informantes subrayan que aunque todos son llamados *baba*, no todos los nietos son lo mismo. Tanto *Ego* masculino como *Ego* femenino clasifican a los hijos de sus hijos varones como *betsa*, hermanos del mismo sexo, o como *pui*, hermanos del sexo opuesto. Clasifican a los hijos de sus hijas ya sea como primos cruzados del mismo sexo o del sexo opuesto. El hijo de la hija es *chai* para un hombre y *bene* para una mujer; la hija de la hija es *ain* para un hombre y *tsabe* para una mujer.

La terminología de parentesco cashinahua es claramente un sistema bilineal (véase Gráfico 3) El problema es, sin embargo, "cómo se definen las líneas y cuál es la relación entre la terminología bilineal, las mitades y las secciones matrimoniales, por un lado, y entre éstas y la residencia unilocal, por el otro?". Estoy de acuerdo con Hornborg (1988) en que la unilinealidad es una ilusión si, y sólo si, la definimos exclusivamente de acuerdo con la transmisión patrilineal de la pertenencia a las mitades sociocentradas y las secciones matrimoniales.

La unilinealidad está implícita en la terminología de parentesco cashinahua, pero es una unilinealidad con referencia al sexo de *Ego*. La pertenencia a la patri-mitad se transmite de padre a hijo en el caso de *Ego* masculino. En el caso de *Ego* femenino, la filiación en lo que es fundamentalmente un asunto masculino, es decir, ser miembro de una mitad, se transmite a través de la hermana del padre. La pertenencia de *Ego* a una sección matrimonial se transmite a través del progenitor del mismo sexo y a través del progenitor del mismo sexo de dicho progenitor, es decir, a través del padre y del padre del padre en el caso de *Ego* masculino, y a través de la madre y de la madre de la madre en el caso de *Ego* femenino.

¿Es la sociedad cashinahua unilineal? Si nos centramos en las mitades son patrilineales sólo si interpretamos las secciones de mitad femeninas como subsecciones de las mitades masculinas. Sin embargo, si nuestro interés está en las secciones matrimoniales se puede afirmar que los Cashinahua tienen un sistema bilineal de filiación. Cuando nos ocupamos de los *nabukuin*, los grupos de parentesco localizados que sirven de contexto a las actividades cotidianas de *Ego*, estamos tratando con una parentela bilateral. La terminología de parentesco cashinahua refleja los tres principios de filiación.

Gráfico 3
Mitades y secciones matrimoniales cashinahua
resultantes de la residencia uxoriocal



Por último, existe el problema de si la madre es un pariente consanguíneo o un afín. Hornborg (1991) ha argumentado que “para cualquier *Ego*, la distinción entre parientes consanguíneos y afines sólo puede ser aplicada en generaciones alternas”. En mi opinión, la madre es un consanguíneo y la distinción entre parientes y afines sólo es relevante en la generación de *Ego* y en la de sus hijos.

La sexualidad y la afinidad son parte inherente del significado de la relación entre primos cruzados de sexo opuesto. Los informantes subrayan coherentemente que los primos cruzados del sexo opuesto son con quienes uno se casa y con quienes uno mantiene relaciones premaritales y extramaritales. Cuando les preguntaba al respecto, coincidían en afirmar que, a pesar de que era aceptable casarse o tener relaciones sexuales con los miembros de la sección matrimonial asociada pertenecientes a la segunda generación ascendentes o descendente, ésta rara vez ocurría debido a las diferencias de edad. Algunos informantes contemplaban la posibilidad con disgusto mientras que otros insistían en que era posible y aconsejable que un muchacho fuera iniciado en las relaciones sexuales por la madre de su padre, y en el caso de una muchacha, por el padre de su madre.

La distinción entre consanguíneos y afines también es relevante en la generación -1, en mi opinión, porque la progenie de los hermanos del sexo opuesto de *Ego* son o serán los cónyuges y compañeros sexuales de los hijos de *Ego*. Los padres en general, y en particular las mujeres, están preocupados en casar a sus hijos e hijas dentro de la sociedad cashinahua. Muchas informantes me expresaron su preocupación por la soltería de sus hijos varones, y por quién les cocinaría la comida, quién les haría su hamaca, y quién cuidaría su huerta. Sin embargo, en muy raras ocasiones expresaron una preocupación por sus hijas, quienes con toda probabilidad se casarán antes o poco después de la pubertad.

Sugiero que la distinción consanguíneos-afines, como generalmente la pensamos, no es primordial para los Cashinahua. Todos los parientes son consanguíneos: con algunos uno puede casarse, con otros no.

Relaciones de género

Los Cashinahua creen que la diferencia entre hombres y mujeres es fundamentalmente biológica. Un hombre tiene pene; una mujer no.

Cuando nace un bebé, las mujeres mayores que asisten en el parto dice que se trata ya sea de un *hinaya*, es decir, "el que tiene pene", o de una *hinuama*, es decir, "la que no tiene pene". (Nunca les he escuchado decir en este contexto, *xebiya*, "tiene vagina". La alternativa, es *hinuama, xebi hayaki*, "no tiene pene, tiene vagina"). Algunos informantes dijeron que las mujeres no podían ser como los hombres porque su pene (es decir, su clítoris) estaba escondido, *hunu*. Cuando se les preguntaba acerca de la aparente contradicción en su afirmación de que las mujeres no tienen pene, pero tienen uno escondido, el clítoris, mis informantes me aseguraron que el clítoris no es un pene de verdad. Inmediatamente puntualizaron que tanto hombres como mujeres tienen senos, pero sólo las mujeres tienen senos de verdad. Un pene de verdad puede ponerse erecto y penetrar la vagina; asimismo, los senos de verdad se agrandan y producen leche.

El pene, o su carencia, es el rasgo central en torno al cual giran las nociones de masculinidad y feminidad y se establecen los roles específicos del sexo. El pene (y quien lo posee) es activo y asertivo, pero la vagina (y quien la posee) es en gran medida pasiva y reprimida. Se espera que los varones sean agresivos y asertivos. A su vez, en su trato con los hombres, se espera que las mujeres sean relativamente pasivas. Los hombres tienen una actitud ambigua en relación con las mujeres que son sexualmente agresivas, sea en el proceso de seducción o en la relación sexual. Ellas tienen, dicen los hombres, un pene (clítoris) erecto y caliente que las vuelve agresivas y, al igual que los jaguares, excitantes y peligrosas.

Las mujeres, a diferencia de los hombres, menstrúan, un proceso fisiológico que, de acuerdo con los Cashinahua, tiene sus orígenes en una maldición que echó sobre las mujeres un varón incestuoso quien, a su vez, había sido fatalmente maldecido por su hermana antes de una incursión guerrera. Su cabeza decapitada, con significativa pintura negra en el rostro, maldijo a todas las mujeres mientras ascendía al cielo para convertirse en la luna; cada mes hombres y mujeres recuerdan las consecuencias del incesto.

La sangre menstrual es peligrosa. En el peor de los casos puede causar la muerte del varón a través de un paulatino deterioro de su fuerza y energía. En el mejor de los casos, resulta en una pérdida de su habilidad para la caza, pues le infunde una substancia etérea, *yupa*, que hace fallar su puntería, le vuelve distraído ante los peligros del bosque mientras tiene fantasías sexuales, o bien le da un fuerte olor que ahuyenta a los animales. Los efectos debilitantes de la sangre menstrual pueden ser comba-

tidos mediante un ayuno de un mes de duración que exige abstenerse de comer carne o pescado, golosinas, comidas sazonadas y de tener relaciones sexuales, seguido de un ritual de purificación breve pero muy purgativo.

Las mujeres menstruantes no pueden ir al bosque más allá de los límites de sus huertos. Hacerlo provocaría que los animales se internaran en lo profundo del bosque. Algunos informantes dicen que existen espíritus que son atraídos por el olor de la sangre menstrual y que pueden raptar o matar a las mujeres menstruantes que andan por el bosque. Otros afirman que todos los fluidos vaginales tienen el mismo poder. De hecho, incluso las mujeres que no menstrúan casi nunca se aventuran hacia el bosque sin ir acompañadas de un hombre. No obstante, no se segrega a las mujeres menstruantes; ellas continúan realizando sus actividades normales, evitando que su sangre menstrual contamine cualquier cosa con la cual los hombres puedan estar en contacto.

El hecho de que los hombres tengan un pene y las mujeres menstrúen constituye la base de la división del trabajo en la sociedad cashinahua. Las tareas femeninas se definen como aquellas propias de la aldea y el área circundante, incluyendo los huertos, es decir, el área en donde pueden desplazarse libremente las mujeres menstruantes sin ahuyentar la caza. Sin embargo, los hombres tienen la libertad de entrar e internarse en la selva, el lugar de la actividad que constituye el elemento definitorio de la masculinidad, la caza.

La mayoría de los informantes son explícitos con respecto al vínculo simbólico entre la masculinidad y la cacería; el pene de un hombre es la flecha con la que causa la muerte de las mujeres (es decir, un orgasmo), mientras que su flecha es el pene con el que mata a los animales. Un hombre incapaz de tener una erección es alguien cuya flecha está rota. Las mujeres, que no tienen pene, son incapaces de cazar y de protegerse. Los hombres, por otra parte, no pueden menstruar y, por lo tanto, son incapaces de dar a luz niños y alimentarlos. Nótese aquí la primacía de la menstruación sobre la concepción en cuanto característica que define la feminidad. Como las adolescentes impúberes y las mujeres menopáusicas no menstrúan, son incapaces de concebir niños y alimentarlos y, por lo tanto, no son totalmente femeninas.

Los informantes de ambos sexos aseguran que esta división del trabajo por género se explica por estas verdades biológicas. Todas las tareas se clasifican sea como trabajo masculino o como trabajo femenino; algu-

nas tareas se definen como exclusivamente masculinas o femeninas. Los hombres cazan, protegen a las mujeres y los niños de peligros espirituales y no-espirituales, despejan parte de la selva virgen para abrir huertos y garantizan la tranquilidad de la aldea a través de sus actividades políticas y rituales. Las mujeres tienen niños y los cuidan, cuidan y cosechan los huertos, siembran y cosechan algodón, cocinan vegetales y carne, hacen hamacas, etc. La pesca y la recolección son consideradas actividades fundamentalmente masculinas, pero las mujeres pueden unirse a las expediciones de pesca y recolectar a la ida o al regreso de sus huertos. Cortar leña y traer agua son actividades básicamente femeninas, pero los hombres pueden ayudar a sus esposas, madres, hermanas y suegras en estas tareas sin que ello menoscabe su masculinidad. La manufactura de todos los objetos está vinculada al género (Kensing et al. 1975).

Mis informantes mujeres me dieron esencialmente las mismas razones que los hombres cuando les pregunté si las mujeres cazaban alguna vez, y si no, por qué razón. Las mujeres no pueden cazar, dijeron, porque no saben cómo cazar. Y aún si lo supieran, no podrían internarse en el bosque porque es demasiado peligroso para las mujeres, pues los espíritus podrían molestarlas o porque simplemente los animales huirían al percibir el olor de su vagina, o bien porque no pueden dejar solos por mucho tiempo a sus hijos, y en caso de que los llevaran consigo, sus gritos ahuyentarían a los animales. La única razón que mencionaron los hombres, pero no las mujeres, es que las mujeres no tienen pene.

La identificación de los hombres con la caza y no con la horticultura refleja, además del contenido simbólico de la cacería, el tiempo y la energía que gastan en estas actividades. La caza es una actividad que se realiza durante todo el año. La mayoría de los hombres pasa cazando al menos uno de cada tres días. Aunque la horticultura también es una actividad que se realiza durante todo el año, la participación de los hombres en la misma es estacional.

Ningún hombre cashinahua se identifica como horticultor, aunque esté orgulloso de los huertos que ha creado. Un hombre es un cazador a tiempo completo, la horticultura es sólo una de las tantas cosas que se hace como parte de la rutina anual. Ser un horticultor mediocre no mella en nada su masculinidad, aunque lo hace menos deseable como marido y como yerno. Sin embargo, ser un cazador mediocre, hace que un hombre sea menos hombre o no del todo un hombre. Nótese que el excedente del producto hortícola no es en caso alguno sustituto de la carne como rega-

lo para una amante. Además, como los productos del huerto son posesión de la esposa, ella es quien los distribuye.

Aunque la mayoría de los hombres cashinahua se quejan de lo oneroso que es hacer huertos, nunca se quejan con respecto a la caza. La horticultura es un trabajo sucio, enervante y caluroso. La caza da energías, es un trabajo fresco y limpio. La caza libera a un hombre para perseguir sus intereses amorosos; la horticultura lo ata a una esposa o esposas y a su(s) madre(s). La caza es la expresión de su hombría; la horticultura es la responsabilidad del hombre casado. La medida de un hombre es su pericia y destreza como cazador, no el tamaño o el número de huertos que posee.

Los hombres cashinahua han creado la percepción de que la carne es un bien escaso al definir la caza como una actividad exclusivamente masculina, al excluir a todas las mujeres fértiles de los territorios de caza, y al elevar el significado social y cultural de la carne, al mismo tiempo que se reduce el valor de los productos del huerto. Se han reservado el control y el acceso a los recursos del bosque más allá de los huertos.

La sexualidad femenina es vista por los hombres cashinahua como un bien escaso, aún cuando ambos, tanto hombres como mujeres, hallan placentera la actividad sexual. Mientras los hombres se expresan más abiertamente al respecto, todas mis informantes femeninas que quisieron hablar sobre el tema dijeron que las mujeres disfrutaban del sexo tanto como los hombres. Hombres y mujeres muestran una considerable ambivalencia frente al sexo; los hombres temen ser contaminados por los fluidos vaginales y la sangre menstrual y las mujeres temen un embarazo no deseado. Entre ambos sexos existe cierto desacuerdo sobre cuánto sexo es bueno. Algunos hombres, especialmente los mayores, afirman que demasiado sexo podría ser nocivo, sobre todo para los jóvenes, y hacen referencia al efecto debilitante de las parejas que copulan intensa y frecuentemente para "hacer " un bebé. Los argumentos de las mujeres se centran en el hecho de que una mujer perdería capacidad para manipular a los hombres si mostrara abiertamente su gusto por la actividad sexual.

Hombres y mujeres están de acuerdo en que existe una escasez de sexo. Los hombres afirman que tan pronto se las excita las mujeres son sexualmente insaciables, pero se quejan de que niegan sus favores sexuales para manipular a los hombres. La mayoría de las mujeres dice que los varones son exigentes y oportunistas, que prometen más de lo que pueden dar y están más interesados en su propia satisfacción que en la de su compañera. Todos los informantes están de acuerdo en que la satisfacción mu-

tua es deseable. Las mujeres recompensan a un amante sensible con mordiscos y rasguños, marcas que los hombres lucen orgullosos como insignia de su virilidad. Los varones que desatienden los deseos de sus compañeras pronto descubren que se desprecia sus servicios.

Las mujeres se quejan con frecuencia de que los hombres prometen más de lo que en efecto pueden cumplir, mientras que los hombres dicen que las mujeres prometen más de lo que en efecto están dispuestas a cumplir. Por otra parte, todas las mujeres temen un embarazo no deseado, que podría resultar en un doloroso aborto o en el infanticidio del recién nacido. Es improbable que una seria escasez de sexo sea el resultado de los factores que anteceden. Otros factores como la poliginia, el infanticidio femenino (pero por lo general no masculino) y el tabú del incesto, que excluye del sexo y el matrimonio a todas las personas que no pertenezcan al grupo de parientes consanguíneos clasificados como primos cruzados del sexo opuesto, podrían resultar en una escasez, no de sexo, sino de esposas.

Los hombres cashinahua proclaman la superioridad de su masculinidad y la inferioridad de las mujeres: "es sólo una mujer; no tiene pene". Sin embargo, las mujeres cashinahua no parecen sentirse inferiores. En respuesta a un hombre que la fastidiaba diciendo que "no tenía pene", una informante mayor señaló: "¿De qué está hablando? El nunca ha dado a luz a un niño y no siempre puede producir semen". Aunque no están de acuerdo en la superioridad natural de los hombres y la inferioridad natural de las mujeres, tanto hombres como mujeres concuerdan en que la carne y el sexo son escasos y valiosos.

Siskind (1973) afirma que los Sharanahua tienen una "economía del sexo" en la cual los hombres están motivados a cazar para tener acceso a la sexualidad femenina y las mujeres niegan sus favores sexuales a menos que sean recompensadas con carne. ¿Puede decirse lo mismo de los Cashinahua? En otro lugar he dicho que "si reducimos nuestra atención a las relaciones extramaritales entre los Cashinahua, la respuesta sería afirmativa. Se espera que los hombres recompensen a sus amantes con obsequios de carne, cuentas, perfumes, etc" (Kensinger 1984). Sin embargo, el sexo extramarital en la sociedad cashinahua parece ser menos un caso de reciprocidad, tal como lo postula Siskind, que un caso de intercambio mercantil basado en la ley de la oferta y la demanda. Si bien es cierto que los mejores cazadores tienen o pueden tener un mayor número de compañeras sexuales, las mujeres más activas sexualmente no parecen tener

un mayor número de bisuterías ni una provisión más segura de carne. Así, la iniciativa queda en el varón, por cuanto una mujer que se vuelve demasiado fácil reduce el valor de su sexualidad en el mercado de carne extramarital.

Si nos concentramos, en cambio, en la relación entre marido y mujer, el intercambio de carne por sexo, postulado por Siskind, no se da entre los Cashinahua, aún cuando las mujeres de cazadores exitosos poseen, por lo general, más artículos de lujo y presiden con mayor frecuencia la distribución de grandes cantidades de caza que aquellas cuyos maridos son menos exitosos. Los informantes de ambos sexos están de acuerdo en que los maridos dan a sus esposas huertos, mientras que las esposas dan a sus maridos comida cocinada. Los maridos dan a sus esposas una casa en una aldea pacífica; las esposas dan a sus maridos un hogar tranquilo y ordenado. Los maridos dan a sus esposas carne; ellas les dan a cambio hijos, un asunto de no poca importancia en un sistema patrilineal. Los maridos dan a sus esposas placer sexual y, a su vez, reciben de ellas placer sexual.

Claro está que, en ocasiones, las esposas niegan sus favores sexuales a sus maridos para motivarlos a cazar, pero también hacen lo mismo por otras razones. Más aún, los hombres pueden negarle sexo a una esposa, rehusarse a cazar, o entregar lo cazado a otra esposa, a una hermana o a su madre a fin de demostrar su descontento con ella. Por lo demás, al menos los hombres parecen percibir una conexión entre la respuesta sexual de sus mujeres y la cantidad de carne que han comido. Sin embargo, como ya he argumentado, estas respuestas representan no cuestiones económicas sino de política doméstica (Kensinger 1984: 3). Dentro del matrimonio el sexo es autorecíproco, mientras que la carne se intercambia por hijos. Ahora cabe preguntarse si hombres y mujeres parten de posiciones de igualdad de fuerzas o si la balanza está desde un inicio inclinada en favor de los hombres. ¿Cuál es la naturaleza del poder y la autoridad en la sociedad cashinahua?

En el contexto de la aldea, ningún grupo o individuo tiene la autoridad o el poder para forzar a otra persona a hacer lo que él o ella desea que haga. Aquellos individuos conocidos como jefes o *xaneibu* tienen poder en virtud de su capacidad de persuadir a los otros de aceptar su liderazgo. Lo mismo vale para la familia. Aunque el hombre es el vocero de su familia en discusiones dentro del círculo masculino, no puede contraer ningún compromiso en nombre de su esposa o hijos, ni puede obligar a éstos a que apoyen su posición. Se espera que las mujeres, quienes tienen la gran

responsabilidad de cuidar a los niños, persuadan a sus hijos de hacer lo que ellas desean. El recurso a la fuerza física por parte de un hombre o una mujer, niño o adulto, se considera una ofensa más grave que la conducta que precipitó la acción. A los Cashinahua les disgusta que se levanten las voces de manera iracunda. Las órdenes (formas verbales con una inflexión imperativa) deben ser vistas más bien como solicitudes o sugerencias, y aunque quien las imparte espera que se cumplan, poco hay que pueda hacer en caso de ser ignorado o ignorada. Pese a esto, o quizá debido a ello, las aldeas cashinahua no son desordenadas ni caóticas. Hombres y mujeres operan y tienen responsabilidades en diferentes esferas de actividad y entre ellos comparten la responsabilidad por una vida social más o menos ordenada.

En gran medida, un hombre no interfiere en las actividades domésticas de su o sus esposas. Puede ayudarlas cortando y trayendo leña, yendo por agua, desollando los animales de caza o cuidando a los niños si se lo piden o si piensa que su mujer no se siente bien o está abrumada con las tareas del hogar. Un marido raras veces interviene cuando hay desacuerdo entre sus mujeres y deja que ellas solas arreglen el asunto.

El hecho que una mujer no cumpla con sus responsabilidades rara vez despierta los comentarios de su marido, a menos que éste esté sumamente fastidiado por su negligencia, pero de igual modo es poco probable que un hombre haga un comentario favorable cuando sus esposa realiza bien su trabajo. Es más probable que la forma en que una mujer cumple con sus responsabilidades despierte comentarios en otras mujeres que en su esposo. Sólo cuando existen graves tensiones en el matrimonio un hombre hablará abiertamente de las deficiencias de su esposa como administradora del hogar y de los huertos. El cómo y cuándo y cuán bien realiza su mujer sus tareas es un problema de ella y no de él.

Las mujeres cashinahua también controlan su propia sexualidad y fertilidad. Una mujer es libre de tener relaciones extramaritales siempre y cuando sea discreta y no se rehuse a tener relaciones sexuales con su marido. Si el marido le proporciona huertos y carne, se espera que ella esté sexualmente disponible, a menos que esté prohibido el sexo por la menstruación, el embarazo, el nacimiento u otros tabúes, así como durante la temprana infancia de un hijo lactante. Existe desacuerdo entre hombres y mujeres con respecto a cuánto sexo es suficiente. Las esposas tienen el derecho a esperar favores sexuales de sus maridos y a menudo las mujeres se quejan de que son ignoradas sexualmente. Claro está, tienen el derecho

a buscar satisfacción sexual con otros hombres y de hecho muchas lo hacen. Pero a medida que envejecen y se hacen menos atractivas, o si no quieren tener los problemas y molestias que implica llevar una relación extramarital, es probable que tomen medidas para seducir a sus propios esposos.

Una mujer tiene la responsabilidad de decidir si termina con un embarazo no deseado o mata al recién nacido. Un marido puede rehusarse a aceptar como suyo a su niño recién nacido y pedir que su madre lo mate, pero en última instancia la decisión es de ella. Diferencias de opinión entre marido y mujer, en especial cuando ella se opone a los deseos de su marido, pueden producir una gran fricción en la pareja, lo cual resulta en la alienación y, en último término, en divorcio.

Las mujeres tienen la responsabilidad de cuidar a los niños y los hombres muy raras veces intervienen cuando surgen conflictos entre la madre y el niño. Cuando surgen tensiones de este tipo, intervienen otras mujeres, a menudo la abuela materna del niño. Un hombre puede, aunque no es su obligación, cuidar de sus hijos si su mujer está ocupada, enferma o apresurada, o bien si es evidente que la madre está molesta con el niño o la niña. De existir desacuerdo entre marido y mujer sobre la conducta de un hijo o hija, generalmente prevalece la opinión de ella. En casos extremos un hombre puede solicitar la intervención de una mujer perteneciente a su parentela, ya que él casi nunca interviene directamente.

Además de las obligaciones económicas de proporcionar carne y pescado a sus esposas e hijos, y de construir casas, abrir huertos, hacer las herramientas que necesitan ellos y sus parientes femeninos, y fabricar la parafernalia ceremonial (excepto en el caso de objetos tejidos), los hombres son responsables de mantener el orden social en la aldea, de defender los intereses de la aldea en sus relaciones con grupos o individuos foráneos, y de mantener relaciones armoniosas con el mundo espiritual.

En la medida que el círculo de hombres es el espacio simbólico, si no real, donde se realiza la dimensión pública de estas actividades, las mujeres quedan excluidas. Sin embargo, éste no es el único lugar donde se ventilan los asuntos de interés para el conjunto de la aldea, ni el sitio donde se resuelven la mayoría de los problemas. Más bien, el círculo de hombres es el lugar donde pueden discutirse, y a menudo se discuten, los asuntos de interés para toda la comunidad. No obstante, la mayor parte de las conversaciones del círculo de hombres son irrelevantes y tienen re-

lación sobre todo con el clima, la caza, y la charla banal sobre las actividades del día.

La mayor parte de las disputas son resueltas fuera del círculo de hombres por los mismos involucrados, con o sin la ayuda de parientes cercanos, tanto hombres como mujeres. Cuando no se resuelven a este nivel, por lo general existe un período durante el cual ambos sexos utilizan métodos informales, incluyendo chismear, exhortar y avergonzar, con el fin de poner en su lugar a los que han actuado mal. Sólo cuando se considera que el problema constituye una seria amenaza para la salud, seguridad, o tranquilidad de la comunidad en su conjunto, el mismo es discutido en el círculo de hombres. Aunque formalmente excluidas del círculo, las mujeres pueden dar a conocer sus ideas y puntos de vista desde su propio círculo localizado no lejos del de los hombres.

Si bien las mujeres controlan su fertilidad y son libres de tener relaciones extramaritales, se supone que son los hombres quienes toman la iniciativa tanto en el matrimonio como en los asuntos sexuales. Estos asuntos generalmente no se discuten en el círculo de los hombres a menos que resulten en una disputa intra-comunitaria que los involucrados y sus parientes son incapaces de solucionar, o bien en hostilidades inter-comunitarias. Por lo general, los hombres tratan de ignorar las escapadas sexuales de otros varones, e incluso las de las mujeres, a menos que su conducta sea tan escandalosa que altere el orden público. Las mujeres desempeñan un papel más importante que los hombres en el control social a través del chisme, y si éste no tiene el efecto deseado, a través del escarnio y la reprimenda de los culpables. Aunque a hombres y mujeres les gusta el chisme, los hombres lo consideran fundamentalmente una práctica femenina, y a menudo se llama mujeres a los hombres que son demasiado chismosos.

Los hombres son responsables de programar los rituales públicos diseñados para mantener relaciones armónicas con los espíritus. A menudo los hombres tienen poca disposición a iniciar estos rituales, por cuanto los mismos requieren grandes cantidades de carne lo que los obliga a cazar más intensivamente. Por ello, con frecuencia son las mujeres quienes, a través de reproches, lisonjas o avergonzándolos, instigan a los hombres a cumplir con sus responsabilidades rituales. Sin embargo, son los hombres quienes deciden cuando celebrar los rituales, quienes los programan, y quienes desempeñan los roles más importantes durante su desarrollo. Incluso la programación de los rituales secundarios para las niñas dentro

del marco de los ritos de iniciación que están a cargo de las mujeres (y en los cuales los hombres sólo pueden participar como observadores) está determinada por el proceso ritual más amplio controlado por los hombres.

Aunque hombres y mujeres pueden interactuar con los espíritus y convertirse en shamanes, cuyo poder se obtiene en gran medida a través de los sueños, sólo los hombres pueden ingerir la bebida alucinógena conocida como *nishi pae* con el fin de comunicarse con los espíritus en nombre de la comunidad. Las mujeres tampoco pueden consumir polvo de tabaco o bebidas alcohólicas, pues ambas son consideradas como drogas recreativas asociadas con los espíritus.

Finalmente, los hombres son responsables de las relaciones externas con otras aldeas cashinahua, otras tribus, y con los foráneos. Excepto en el caso de que se invite a otras aldeas a participar en los rituales públicos, lo cual casi siempre tiene lugar dos veces al año, la mayoría de los contactos entre las aldeas cashinahua se dan entre individuos o familias. Los contactos con individuos que no son cashinahua son poco frecuentes y casi siempre tienen lugar con pequeños grupos de hombres o, menos frecuentemente, cuando una familia viaja río arriba o río abajo a fin de cazar o comerciar.

Los hombres cashinahua claramente dominan la esfera pública y afirman su derecho a ello en base a su superioridad sobre las mujeres. Sin embargo, incluso en aquellas áreas donde se reconoce el control masculino, las mujeres ejercen una influencia significativa tras bastidores. Con frecuencia los hombres discuten asuntos importantes con mujeres de su parentela, especialmente madres y esposas. Al mismo tiempo, las mujeres tienen una casi total autonomía y control sobre importantes esferas de su vida. Poseen y controlan las casas y los huertos. Controlan su fertilidad y, dentro de ciertos límites, son tan libres como los hombres para embarcarse en relaciones extramaritales. Finalmente, son responsables de sus hijos e hijas jóvenes y tienen control sobre ellos. Por consiguiente, parece que al igual que la escasez de carne y sexualidad femenina, el dominio de los hombres en la sociedad cashinahua constituye un mito, un artilugio.

¿Cuál es la relación entre la caza y las relaciones de género en la sociedad cashinahua? La carne, producto de la caza, se define como un bien escaso y valioso. A las mujeres les está prohibido cazar, y de esta manera dependen de los hombres para su abastecimiento de carne. Pero la cacería es un trabajo duro y los hombres podrían satisfacer adecuadamente

las necesidades alimenticias de sus familias mediante la plantación de huertos más grandes (véase Johnson 1982 y Johnson & Behrens 1982). La motivación para la caza está dada por el vínculo entre el éxito cinegético y un bien altamente apreciado, la sexualidad femenina, la cual también se define como escasa y valiosa en base a las normas de la exogamia, el incesto y la abstinencia femenina. Además, las tareas están divididas según el sexo: los hombres son responsables de la caza, la política y la religión, mientras que las mujeres lo son del cuidado de los niños, la casa y los huertos. El embarazo es, por necesidad, una responsabilidad femenina.

Y allí radica el problema. Aunque los hombres pueden definirse como indispensables en tanto cazadores y pueden intentar controlar a las mujeres mediante el control de su sexualidad, no pueden reproducirse solos. De este modo sustituyen una apariencia de control por aquello sobre lo que no tienen control alguno.

Esto no significa que estos artificios no tengan ningún efecto en la manera en que se comportan los Cashinahua y en sus creencias. Hombres y mujeres creen que la carne es escasa y valiosa; ambos sexos aceptan, al menos ante terceros, la regulación de la sexualidad; y por lo general la gente se comporta como se supone que debe hacerlo. Sin embargo, todo tiene un precio.

Los hombres deben cazar. Su sentido de identidad y valor está íntimamente relacionado con su éxito como cazadores y la caza es, en el mejor de los casos, un juego de azar. El cazador no tiene control sobre la disponibilidad de animales de caza o sobre sus movimientos y el costo de no tener éxito es no tener hijos varones, porque en su intercambio con las mujeres, ellos dan carne por hijos.

Las mujeres deben dar a luz y deben cuidar a sus hijos e hijas al menos durante los primeros cuatro años. Una mujer estéril goza de poco prestigio y tan pronto ha pasado la menopausia o ha perdido su capacidad de despertar deseo en los hombres, debe hacer las tareas que nadie más quiere hacer, a cambio de comida y un lugar para tender su hamaca. Más aún, a diferencia de los hombres, las mujeres están restringidas espacialmente a la aldea. Sólo dejan la aldea en compañía de sus esposo o de otras mujeres y no pueden visitar otras aldeas sin la compañía de un hombre. Las mujeres están excluidas de la caza y de la toma de decisiones a nivel formal. Finalmente, aunque son libres de tener amoríos, se supone que deben ser moderadas y esperar que los hombres sean quienes tomen la iniciativa. Las mujeres que inician amoríos y no manifiestan ver-

güenza por ello son a menudo golpeadas por su esposo, sus padres o sus hermanos.

¿Se sienten dominadas las mujeres cashinahua? ¿Qué quieren decir cuando ocasionalmente se refieren a sus esposos con el término *xaneibu* o "jefe"? En mi opinión, el término significa para ellas lo mismo que significaría para un hombre que llama a otro con el mismo término: una persona en cuyo juicio y liderazgo se puede confiar por el momento. Si las circunstancias cambiaran, cambiaría la relación con el líder. Cuando una mujer está insatisfecha con la relación que lleva con su esposo, puede terminar la relación sacando las pertenencias de éste fuera del hogar. Ella cuida la casa y los huertos y tiene la custodia de los niños hasta que sean lo suficientemente grandes como para no necesitar de sus cuidados. Su esposo no la posee. Y si él le ordenara que hiciera algo, no tendría certeza de que ella lo cumpliría. Su relación es recíproca, una relación entre opuestos e iguales al mismo tiempo. En tanto *xaneibu*, el hombre no es más que un *primus inter pares* o primero entre iguales. Así, dentro de la interdependencia propia de las relaciones hombre-mujer en la sociedad



Rituales de fertilidad para atraer a los espíritus de la fertilidad hacia la aldea y los huertos recién sembrados

Foto: Kenneth M. Kensinger (tomada en 1958)

cashinahua, el gran valor que se otorga a la carne y la caza se convierte en símbolo y justificación del liderazgo, pero no del dominio masculino. Más bien, son los intentos de los hombres por dominar más que por liderar los que alimentan la permanente lucha entre los sexos que tiene lugar en la sociedad cashinahua.

Manteniendo el orden social

Los Cashinahua otorgan un gran valor a la autonomía y la responsabilidad personal. Ninguna persona, hombre o mujer, puede ordenar a otra que haga o no haga algo y estar segura de que su orden será obedecida. Generalmente se hace algo o no porque se considera que la orden es apropiada para la ocasión y/o en función de la relación entre las partes. El incumplimiento de una orden apropiada puede ser pasado por alto o resultar en una serie de respuestas, entre ellas, la crítica, el ridículo, el desdén, el chisme, el insulto (generalmente de carácter genital), o el evitamiento. Por lo general se trata del mismo tipo de respuesta que se daría a una mala conducta. Raras veces se confronta directamente a la persona y el uso de la fuerza física para obtener el cumplimiento de una orden se considera una ofensa más seria que la misma desobediencia.

La crítica se realiza a través de una afirmación sobre lo inapropiado de la conducta expresada en voz lo suficientemente alta como para que el desobediente la escuche, pero va dirigida a una tercera persona presente o ausente: "El no debería haber hecho eso". La ridiculización tiene el propósito de hacer quedar como un tonto al criticado: "¿Has visto la estupidez que hizo?". El desdén o desprecio se centra en la respuesta del observador a la mala conducta y al carácter del delincuente: "¿Cómo pudo haber hecho semejante cosa?" Los insultos son afirmaciones que buscan ofender al delincuente: "Se comporta como una comadreja" (roba). El chisme implica comentarios a otras persona con respecto del comportamiento y/o el carácter de otra persona que no está presente o no puede escuchar lo que se dice: "¿Oíste lo que hizo fulano?" Los hombres cashinahua insisten en que sólo las mujeres chismorrear y, según ellos, los hombres utilizan otros mecanismos. Sin embargo, ellos no se negaban a conversar conmigo sobre la mala conducta y las faltas de otras personas cuando estábamos a solas. Suponían, y estaban en lo correcto, que yo no contaría lo que me decían. Pero en el caso de las mujeres se asume que el chisme hallará su curso para desparramarse por la aldea. Finalmente, me-

diante el evitamiento se trata al delincuente como si no existiera, como si no fuera una persona. A los evitados simplemente se los ignora.

Cada uno de estos mecanismos tiene el objeto de hacer que el delincuente sienta vergüenza. El idioma cashinahua no tiene una palabra específica para vergüenza. Más bien existen una serie de expresiones que pueden ser traducidas como "sentirse avergonzado", "avergonzar (hacer que alguien se avergüence)," o "ser sinvergüenza". Una persona que está avergonzada se dice que es *besu kuai haya*, "tiene cara caliente", y dirá de sí mismo/a "en *besu kuai tenei*," ("yo siento la cara caliente"). Si el sentimiento de vergüenza es fuerte, se dice que la persona tiene el cuerpo caliente, *yuda kuai haya*. Avergonzar a otra persona es *besu kui wai*, "poner la cara caliente a alguien", o *besu kui tenemai*, "hacer sentir la cara caliente".

Estos mismos términos son utilizados en el sentido de turbación. El avergonzamiento es el resultado de una desaprobación verbal o no verbal de la propia conducta por parte de otras personas, *hatun en besu kuimai* ("me hacen sentir la cara caliente"); la turbación es la vergüenza que uno mismo se provoca, *eandan en besu kuimai* ("me hago sentir la cara caliente"). La mala conducta de otra persona no puede causarnos vergüenza o turbación. Puede hacer que uno sienta ira, angustia o miedo por las posibles consecuencias personales o sociales de la mala conducta ajena. Sólo se puede sentir vergüenza o turbación por la conducta propia. Esto es consistente con el énfasis que ponen los Cashinahua en la autonomía personal y la interdependencia. (Sólo los infantes que no pueden caminar o hablar son considerados dependientes).

Una persona sin vergüenza es aquella que "tiene la cara dura", *besu kuxi haya*. El o ella no responde a los intentos que se hacen para avergonzarlo/a. Por el contrario, alguien cuya conducta o proceder escapa a todo reproche es *besu babu haya*, "tiene la cara suave".

Las personas cuyo mal comportamiento es considerado: (a) lo suficientemente grave como para poner en peligro la salud, bienestar o seguridad de la comunidad, o (b) excesivamente perjudicial para las relaciones sociales, son sometidas al ostracismo, es decir, a una relación de evitamiento por parte de todo el grupo. Nadie reconoce su presencia ni interactúa con ellos en forma alguna. Aunque se los aísla casi por completo de la sociedad, no se intenta restringir sus movimientos y actividades porque hacerlo sería reconocer su presencia. El ostracismo es generalmente efectivo por cuanto la mayoría de los Cashinahua lo consideran un

destino casi tan duro como la muerte misma. Los informantes se sentían invariablemente incómodos al hablar del tema.

La aldea

Los Cashinahua consideran la comunidad local, la aldea o *mae*, un microcosmos de su sociedad. En teoría, cada aldea es autónoma en términos sociales, políticos y económicos. Los Cashinahua clasifican las aldeas como *mae kuin1* o *mae kuinman1*; *mae kuin2* o *mae bemakia2*; y *mae kayabi3* o *mae bemakia3*. En cada caso, estos términos pueden traducirse como “aldea real, verdadera o apropiada” o “aldea irreal, falsa o inapropiada.”

Aunque todos los informantes estaban de acuerdo en que era muy improbable que una aldea fuera verdadera en el sentido ideal, *mae kuin1*, insistían que las aldeas apropiadas, *mae kayabi3*, podían existir y de hecho existían. Por lo tanto, un examen de la distinción que hacen los Cashinahua entre *mae kuin1* y *mae kayabi3* nos permitirá aislar los ingredientes necesarios para clasificar a una aldea como verdadera.

La aldea ideal cashinahua, *mae kuin1*, está formada por: (a) dos varones focales que son primos cruzados dobles en primer grado y que han intercambiado hermanas en matrimonio; (b) sus esposas; (c) sus hijos, quienes han intercambiado hermanas en matrimonio y viven con sus respectivos suegros; y (d) sus nietos. En la situación más idealizada, la aldea también incluiría a padres o abuelos de los varones focales, suponiendo, claro está, que todos estos adultos se hayan casado con sus primos cruzados dobles. De igual manera, los varones focales prefieren tener al menos a algunos de sus hermanos consigo, quienes a su vez estarían casados con hermanas de sus esposas. El grupo social así formado debe residir en una área donde exista mucha tierra disponible para huertos y donde el ecosistema sea lo suficientemente variado como para que cada hombre adulto tenga territorios de caza que abarquen la gama de nichos ecológicos aprovechados por los recursos faunísticos que los Cashinahua explotan. Aunque el término *mae* comprende principalmente al grupo social que vive en un lugar determinado, el mismo también incluye las casas, los huertos y los territorios de caza real o potencialmente explotados por dicho grupo social.

Además, la población debe ser lo suficientemente grande e incluir personas que posean el conocimiento necesario para dirigir rituales, cu-

rar enfermedades y tratar con el mundo sobrenatural. Los informantes eran muy poco concretos sobre cuántas personas eran suficientes. Si utilizamos su noción de la aldea y matrimonio ideal, es posible estimar la población deseable entre 44 y 92 personas. (Este estimado proviene de un modelo muy idealizado de la sociedad, según el cual cada uno de los varones focales tiene dos esposas, cada una de las cuales le ha dado un hijo y dos hijas. El hijo de cada varón focal debería intercambiar sus hermanas en matrimonio y cada esposa daría a luz un hijo y dos hijas, que a su vez darían a luz a 48 niños —16 hijos y 32 hijas. Para que la aldea fuera totalmente ideal, los varones focales y sus esposas deberían conocer todos los rituales, un varón focal sería el *hunidauya* o herbolario, y el otro *hunimukaya* o shamán.

El ideal nunca ocurre. Pocas personas se casan con sus primos cruzados dobles en primer grado. Por lo demás, es frecuente que el grupo social incluya personas que no son parientes cercanos. Pocas son las aldeas, si las hay, que tienen un medioambiente ideal y por lo general el conocimiento ritual y medicinal no está en manos de los varones focales y sus esposas. Sin embargo, sí existen aldeas que los Cashinahua clasifican como verdaderas o *kayabi3*, en contraste con aquellas que no lo son, *bemakia3*. Estas consisten en una unidad social compuesta por: (a) dos varones, primos reales o clasificatorios, que han intercambiado hermanas en matrimonio, (b) sus esposas, (c) sus hijos e hijas, y (d) otros parientes reales y clasificatorios.

Los Cashinahua no consideran como aldeas apropiadas aquellas donde dos varones focales no han intercambiado hermanas en matrimonio, es decir, *kayabi3*, aunque sea en un sentido mínimo, hasta que se establezca un matrimonio entre el hijo de uno de ellos y la hija del otro, o mejor aún, hasta que sus hijos varones hayan intercambiado hermanas en matrimonio. Antes de estos matrimonios, la aldea sólo podría ser clasificada como *mae kuin2*, una aldea en funcionamiento con al menos dos varones focales, pero que carece de la influencia estabilizadora que dan los lazos matrimoniales entre ellos.

Aunque es muy deseable, no es necesaria la presencia de especialistas médicos y rituales para que una aldea califique como *mae kuin1* o *mae kayabi3*. Sin embargo, su ausencia resulta en una falta de autosuficiencia para la aldea puesto que ella necesitará mantener relaciones con otra para obtener estos servicios. De igual manera, en una aldea apropiada no todos los hombres adultos necesitan tener igual acceso a huertos y territo-

rios de caza adecuados. (Los miembros del núcleo social de la aldea, en cuanto miembros fundadores, tienen prioridad sobre los otros miembros al elegir los huertos y los territorios de caza cuando se establece una nueva aldea). Sin embargo, es probable que se desarrollen tensiones que lleven a la fisión de la aldea si algunos de sus miembros consideran que los huertos y territorios de caza sobre los cuales tienen derecho de usufructo son inferiores en cantidad o calidad.

La filiación al grupo social por parte de los varones focales es otro factor crucial en la definición de una aldea apropiada. En la aldea ideal, *mae kuin*¹, los varones focales, en tanto primos cruzados dobles en primer grado, son miembros de mitades opuestas y al mismo tiempo de grupos de generación alternas unidos por un intercambio matrimonial recíproco. En las aldeas apropiadas aunque no ideales, *mae kayabi*³, los varones focales también deben ser miembros de mitades opuestas y miembros de secciones matrimoniales vinculadas entre sí. Esta regla es válida aún si no han intercambiado hermanas en matrimonio.

En resumen, una aldea cashinahua apropiada está formada por dos familias matrilocalmente extendidas a cuya cabeza están dos varones que han intercambiado sus hermanas en matrimonio o que han arreglado el matrimonio de al menos el hijo de uno de ellos con la hija del otro. Más aún, estos dos varones son miembros de mitades opuestas y se han casado con mujeres de la sección matrimonial apropiada.

Liderazgo y vida cotidiana

El liderazgo entre los Cashinahua del Perú es pasajero y a menudo destaca por su ausencia o debilidad. Aunque mis informantes solían hablar con frecuencia del jefe o *xanen ibu*, parecían estar muy poco influidos por su presencia en la aldea. El liderazgo del jefe es sutil; lidera a través de la persuasión y del ejemplo silencioso. Son raras las veces que levanta la voz para arengar a sus parientes; más bien los fustiga ligeramente con palabras sin por ello hablar demasiado. Sus juicios son en gran medida imparciales y justos, casi siempre más pragmáticos que idealistas. Es tranquilo y seguro, un buen cazador, generoso con su alimento pero austero con los consejos a menos que se los pidan. No coacciona sino persuade o tal vez sea más exacto decir que conduce gentilmente a sus parientes hacia un consenso. No obstante, cuando surgen problemas de gran impor-

tancia para el bienestar y la tranquilidad de su aldea, es firme y enérgico. En estas ocasiones no es infrecuente que el jefe utilice toda su autoridad para persuadir a algún recalcitrante o que cobre pasadas deudas para obtener el apoyo de alguno de sus seguidores. Utiliza los hilos invisibles del poder de manera extremadamente sutil. Sin embargo, su ausencia por más de un par de días es notable: la aldea deja de funcionar fluidamente.

El símbolo de su oficio es una canasta de plumas, con las cuales se elabora el bastidor posterior hecho de plumas de las alas del águila arpía con sus colas de plumas negras y de brillantes colores, el penacho posterior hecho de plumas de la cola del águila arpía, y el magnífico tocado hecho de plumas rojas de la cola del papagayo y del plumón de las patas del águila arpía. Estos adornos se llevan durante el *chidin*, la ceremonia del jefe, un ritual para restaurar la unidad de la aldea cuando la discordia y la división amenazan el tejido social.

Su liderazgo también recibe reconocimiento formal por parte de los foráneos. Los visitantes cashinahua generalmente se dirigen primero al fogón y las hamacas de sus parientes más cercanos; sin embargo, siempre se detienen frente a la casa del jefe antes de visitar a cualquier otro o de ocuparse de los asuntos que los trajeron a la aldea. Los foráneos no cashinahua se dirigen automáticamente al hogar del cacique o son conducidos a él.

Hay que admitir que ésta es una versión un tanto idealizada del liderazgo cashinahua. Sin embargo, en una aldea con abundante alimento, sin enfermedades serias, y sin mayores disputas, el comportamiento del jefe a lo largo de un período de tres a cuatro meses a menudo se acerca a la descripción antecedente.

Aunque un líder puede tener cierta influencia fuera de su aldea porque es un "hombre de conocimiento" o *huni unaya*, la aldea es su esfera de acción principal. En teoría, cada aldea es social, económica y políticamente autónoma. Consiste de una sola casa grande de techo de hoja, ocupada por dos hombres mayores que han intercambiado hermanas en matrimonio, y tantos consanguíneos y afines cuantos puedan reunir. La residencia postmarital es normalmente matrilocal, pero los dos varones focales no necesitan residir con su suegro si tienen un número suficiente de parientes que permitan asegurar la autosuficiencia económica. Si la población de una aldea es lo suficientemente grande, digamos, tiene veinte adultos, se pueden construir dos casas, cada una de ellas habitada por

una familia extensa más una diversidad de dependientes y liderada por uno de los varones focales.

En los últimos años, el modelo residencial ha cambiado, en la medida que los dependientes y, en algunos casos, incluso las familias extensas matrilocales han comenzado a vivir en casas separadas. Los varones focales, sin embargo, no han pasado a ser simples jefes de unidad doméstica. Más bien son los líderes del segmento localizado de sus respectivas patrimitades y, por lo tanto, pueden esperar el apoyo de sus hijos, hermanos y otros varones pertenecientes a su mitad, quienes están dispersos dentro de una gran casa o que residen en casas diferentes. Aunque los hombres pueden dar órdenes a sus esposas, hijas y hermanas, realmente tienen poca influencia en las actividades cotidianas de las mujeres de su familia. La aldea, y no la familia, es la esfera masculina de influencia. En cierto sentido, cada aldea tiene dos jefes. Sin embargo, suele ocurrir que uno tiene más influencia que el otro, ostenta los símbolos del cargo, recibe el nombre de *xanen ibu*. Este término se aplica a cualquier varón que ejerce liderazgo. Se reconocen varios grados de liderazgo: *xanen ibu ewapa*, "gran jefe", y *xanen ibu pishta*, "pequeño jefe". Sin embargo, el segundo varón focal, aun si es menos influyente, es llamado *xanen ibu* y no *xanen ibu pishta*. La diferencia de liderazgo entre los dos varones focales no produce faccionalismo político.

Eventualmente pueden formarse facciones en la aldea en función de las ambiciones política de ciertos individuos. Sin embargo, es más probable que surjan como resultado de disputas intracomunitarias entre consanguíneos que entre afines, es decir, como consecuencia de conflictos dentro de los segmentos locales de las mitades y no entre mitades. En la medida que las facciones están formadas por al menos dos varones, quienes potencialmente son los varones focales de una nueva aldea autónoma, las disputas por el liderazgo suelen darse entre los miembros más influyentes de las dos familias extensas focales.

En este contexto, un jefe exitoso es aquel que puede resolver estas disputas o reducir su impacto en la vida de la aldea, manipulando tanto los lazos de consanguinidad como los de afinidad con el propósito de aislar socialmente a sus oponentes o limitar su esfera de influencia. Algunas disputas crecen a tal grado que estos métodos resultan insuficientes, y la aldea se divide.

VIDA ESPIRITUAL

En esta sección, examino (a) las creencias cashinahua acerca de los seres espirituales, (b) los shamanes y los herbolarios, (c) los tabúes alimenticios, (d) el ayahuasca y el mundo espiritual, (e) la muerte, las prácticas fúnebres y la vida ultraterrena, y finalmente (f) la naturaleza del conocimiento.

Seres espirituales

Los Cashinahua creen que existen dos aspectos en el mundo: la parte material, visible y tangible, que experimentamos en nuestra vida cotidiana, y el lado invisible del mundo el cual, en circunstancias normales, no podemos ni ver ni palpar excepto en los sueños y mediante las experiencias alucinógenas. El mundo visible es el dominio de los seres humanos y de todas las demás cosas vivientes; el mundo invisible es el dominio de los espíritus.

El cosmos cashinahua contiene tres categorías básicas -seres humanos, naturaleza y espíritus- cada una de las cuales consiste en un componente físico y uno espiritual. Los seres humanos tienen un cuerpo físico y no menos de cinco espíritus. La naturaleza tiene un elemento físico que las personas ven, palpan, comen, etc., y un elemento espiritual visto y utilizado por los seres espirituales. Los espíritus son básicamente, valga la redundancia, espirituales, pero pueden adoptar forma física entrando en objetos naturales o en los humanos, o transformándose mágicamente en seres físicos.

Los Cashinahua tienen un conocimiento detallado de su medio físico. El conocimiento del comportamiento de los animales es necesario para hacerlos cazadores exitosos. Muchos conocen los nombres, habitat preferido y usos de gran parte de la flora. Los herbolarios, llamados *huni bata-dauya*, tienen una gran farmacopea de plantas que utilizan para combatir las enfermedades. Los Cashinahua también conocen a la perfección el ciclo climático anual. En gran medida, consideran a la naturaleza como una entidad ordenada y predecible. Pero también puede ser desordenada y caótica, como una tormenta fuera de estación o un eclipse. Estos eventos impredecibles se explican en los mitos ya sea como caprichos de la naturaleza, o a veces, como la respuesta que dan los espíritus a los humanos

por su mala conducta. Dado que los humanos y los espíritus comparten un mundo común, aún cuando diferentes aspectos del mismo, están obligados a compartir los recursos de la naturaleza. La profanación o el desperdicio de la naturaleza y sus frutos puede ser castigado por el desastre o la enfermedad. Nadie puede estar seguro, de modo que resulta mejor prevenir que lamentar.

Los Cashinahua ni temen ni adoran a los espíritus; los aceptan como parte del medio ambiente, como los árboles, los animales y la gente. Al igual que los seres humanos, los espíritus pueden ser impredecibles y caprichosos. Pueden ser agradables y cooperativos o maliciosos y despreciables, dependiendo de su estado de ánimo, el cual puede variar tanto como el de los humanos, desde el regocijo, el placer y la alegría, a la frustración, la ansiedad y la ira. Pero en la medida que son invisibles para la mayoría de los humanos, es imposible percibir su estado de ánimo y anticipar sus acciones.

Así, por ejemplo, los espíritus de la fertilidad son atraídos por el sonido de la risa, el canto y la fiesta, característicos de los rituales de fertilidad, y se unen a la fiesta trayendo consigo fertilidad para las mujeres y los huertos. Pero si la fiesta fracasa, sea porque no hay suficiente comida, especialmente carne, o porque existe mucha tensión entre los participantes humanos, los espíritus se van, llevándose consigo a la fertilidad. El resultado es que las mujeres no conciben y los huertos no producen.

Todo ser humano tiene al menos cinco espíritus o almas:

(a) *bedu yushin*, el "espíritu del ojo", es el espíritu que mora en el ojo de la persona. Cuando uno mira a una persona a los ojos, puede ver su espíritu. Este espíritu deja el cuerpo cuando la persona se desmaya o cuando se emborracha con cerveza de yuca o miel fermentada, o cuando toma *nixipae*, una bebida alucinógena. Las alucinaciones que uno experimenta son las actividades de los espíritus. La muerte acaece cuando el *bedu yushin* deja permanentemente el cuerpo y viaja al cielo, donde se une a los espíritus de los ancestros y se convierte en *nai yushin* o "espíritu del cielo".

(b) *yuda bake yushin*, el "espíritu hijo del cuerpo" ⁽¹³⁾. Cada persona con vida está encapsulada dentro de este espíritu; cuando uno mira a una persona lo que ve es ese envoltorio. *Yuda bake yushin* se refiere también a la sombra o reflejo de una persona en el agua o los espejos. Por lo tanto, uno siempre tiene cuidado de nunca pisar la sombra de otra persona o inter-

ferir con el reflejo que hace su cuerpo en el agua o en un espejo, a menos que quiera hacer daño a dicha persona. Este espíritu deja el cuerpo cuando la persona está inconsciente o muere. Así se explica la palidez del cuerpo cuando la persona está en uno de esos estados. A la muerte de una persona *yuda bake yushin* recorre al revés la vida de ésta hasta llegar a su nacimiento, momento en el que se transforma en *ni yushin* o “espíritu del bosque”.

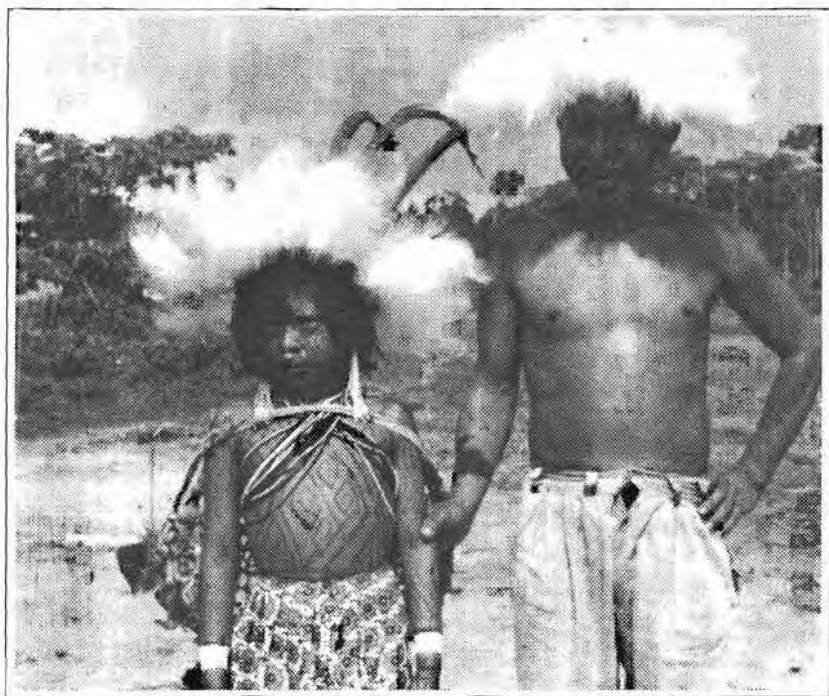
(c) *nama yushin*, “espíritu de los sueños”, deja el cuerpo a través de la nariz o de la boca cuando la persona queda dormida. Sus actividades constituyen lo que uno experimenta en los sueños. Por ello, uno debe tener cuidado de nunca despertar repentinamente a otra persona, de lo contrario su espíritu del sueño podría no volver a su cuerpo. Una persona que despierta repentinamente o se siente desorientada al hacerlo debe permanecer en su lugar o volver a la hamaca para recobrar el sueño, de suerte que su espíritu del sueño pueda volver a su cuerpo. Al momento de la muerte este espíritu se aleja de la aldea y se va a vivir en las copas de los árboles más grandes.

Cada ser humano tiene además dos espíritus menores, *pui yushin*, el “espíritu de las heces”, y *isun yushin*, el “espíritu de la orina”. Cuando una persona defeca u orina, pierde parte de estos espíritus. Por lo tanto, se debe tener cuidado de defecar u orinar en lugares a donde un enemigo no pueda acceder, pues de ser así, éste podría practicar brujería con sus excrementos y hacerle daño. La misma precaución es válida para todas las sustancias que segrega el cuerpo, incluyendo el moco nasal, el cabello, la saliva, el vómito, las uñas, el sudor, las costras, etc. Debido a la estrecha conexión entre estas sustancias y una persona, pueden llevar consigo parte de sus espíritus cuando se separan del cuerpo. Al momento de la muerte, los espíritus de la defecación y la micción salen del cuerpo y caen al suelo, donde son disueltos por las lluvias.

Los Cashinahua interactúan con los espíritus día a día, sea consciente o inconscientemente, de la misma manera en que interactúan con la naturaleza y entre ellos; y lo hacen sin pensar en los espíritus o preocuparse de ellos. Saben que si se comportan de manera aceptable para sus compañeros, no es probable que ofendan a los espíritus. Durante los sueños y en el curso de las alucinaciones, sus almas interactúan con los espíritus. En estos contextos, sin embargo, se encuentran expuestos a mayores peligros pues su espíritu del ojo o su espíritu del sueño se ha ido hacia el lado invisible, hacia el reino de los espíritus. A menos que sean shamanes,

huni muka dauya, “hombres con medicina amarga”, quienes tienen espíritus familiares y protectores, siempre existe el riesgo de que sus espíritus sean raptados por los espíritus o encantados y seducidos para convertirse en pareja o amante de un determinado espíritu. En este caso la persona cae en un profundo sueño o muere porque su espíritu no puede volver a su cuerpo mortal.

La enfermedad tiene dos orígenes. La mayoría de enfermedades son naturales; ocurren con la misma naturalidad que el nacimiento, el envejecimiento y la muerte. Son parte de la existencia humana normal. Este tipo de enfermedades puede ser tratado por el herbolario. Cuando los enfermos no responden al tratamiento de hierbas, la gente sospecha que los espíritus son los responsables de la enfermedad, sea porque han sido ofendidos o porque actúan como agentes de algún brujo. En estos casos se acude al shamán para que entre en trance y descubra la causa de la en-



Un padre presenta a su hija a la comunidad y a los espíritus durante los rituales de iniciación

Foto: Kenneth M. Kensinger (tomada en 1965)

fermedad. Éste puede recomendar el tratamiento con hierbas o intentar eliminar la causa mediante la succión o el masaje de la parte adolorida. En otros casos puede invocar a sus espíritus familiares para que extraigan al espíritu agresor. En ocasiones los pacientes se recuperan. Pero el fracaso del tratamiento no socava la creencia en los conocimientos y poderes medicinales del herbolario o del shamán. Después de todo, la muerte es algo natural. Así como mueren las plantas y los animales, mueren también los seres humanos. Así es como ha sido siempre y como siempre será.

Se puede decir, entonces, que la religión cashinahua es un sistema de creencias acerca de cómo convivir con los espíritus. Estos espíritus son los subproductos de los intentos de los seres humanos por convivir con un mundo físico sobre el cual tienen poco control pero que pone límites a sus actividades y preferencias.

Shamanes y herbolarios

Los Cashinahua distinguen dos categorías principales de medicina, *dau bata*, "medicina dulce," y *dau muka*, "medicina amarga". Estas se distinguen entre sí por la manera en que sus practicantes se convierten en especialistas experimentados, por sus métodos y materiales, así como por los valores sociales atribuidos a su rol.

Dau bata está asociada con el papel de *huni dauya*, literalmente, "hombre con medicina", llamado también con frecuencia, *huni bata dauya*, "hombre con medicina dulce". Esta consiste de remedios vegetales que crecen en estado silvestre en el bosque o que, en algunos casos, son cultivados en los huertos. Las glándulas y las secreciones glandulares de algunos animales también son clasificadas como *dau bata*. La mayor parte las medicinas de origen animal se utilizan como encantos, y todas ellas están conectadas a rituales específicos. En esta categoría también se incluyen los adornos que se llevan en los rituales y las festividades. Aunque esta subclase de medicina es conocida y utilizada por todos los miembros de la comunidad que han sido iniciados, el *huni dauya* es la autoridad reconocida en este campo.

Muka dau o "medicina amarga" es una cualidad espiritual poco definida que posee el *huni mukaya*, literalmente "hombre con medicina amarga", quien obtiene esta medicina de los espíritus cuando se convierte en

especialista. Algunos informantes aseguran que existen distintas variedades de *muka*, dependiendo de los espíritus de los que se obtienen, y que cada variedad se utiliza para un tipo de tratamiento diferente. La mayoría de los informantes sostiene que la *muka* es una sola, pero cuando uno insiste, en seguida dicen que saben poco o nada sobre el asunto.

El *huni dauya* es esencialmente un herbolario y está calificado para tratar dos tipos de enfermedades: (a) aquellas que el paciente "tiene", *haya*, incluyendo hongos, inflamaciones, hinchazones, disentería, forúnculos; y (b) aquellas que el paciente "siente" o "es", *tenei*, es decir, estados tales como dolor, náusea, ociosidad, insomnio, mala caza, ira, egoísmo, y sentimientos de incapacidad personal. En general se considera que ambos tipos de enfermedad tienen un origen natural (muy pocos informantes me dijeron que estas enfermedades se debían a causas sobrenaturales, aunque sea frecuente atribuir causas sobrenaturales cuando ocurre una de estas enfermedades).

Cada síntoma es considerado como una enfermedad diferente, a la cual se le da un nombre específico que describe la dolencia, la sensación física que produce, su localización, o el agente natural causante. Lo que la medicina occidental considera como una sola enfermedad con varios síntomas es considerada por los Cashinahua como varias enfermedades que ocurren simultáneamente. Así, por ejemplo, la fiebre, los escalofríos, el mareo y la náusea que acompañan a la malaria deben ser tratados por separado, por cuanto cada uno de estos síntomas puede ocurrir en combinación con otros en otras ocasiones. Por lo tanto, la náusea es tratada siempre con las mismas medicinas, sin importar a qué otros síntomas está asociada.

Para cada enfermedad (síntoma) se utiliza una única medicina o clase de medicinas como tratamiento. Cada una recibe un nombre que refleja la naturaleza de la enfermedad que cura, o alguna característica física o terapéutica particular de la hierba en sí. Algunas hierbas son específicas para ciertas enfermedades, pero la mayoría se utiliza para tratamientos más generales.

Todos los adultos cashinahua conocen (o, como ellos dicen, "tienen") alguna medicina, lo mismo que la mayoría de los norteamericanos sabe aplicar primeros auxilios. Esto no los convierte en herbolarios, pues no son reconocidos como especialistas sabios a quienes se consulta en caso de que los "primeros auxilios" resulten insuficientes.

En términos generales, cualquier hombre o mujer puede convertirse en herbolario, si demuestra suficiente interés, capacidad y deseos de trabajar por un largo período como aprendiz de un especialista, y si manifiesta un deseo sincero de ser útil a la sociedad en general. El conocimiento médico generalmente se transmite de padre a hijo o de suegro a yerno, de madre a hija o de suegra a nuera. El aprendiz aprende de un herbolario mayor que él, quien lo lleva al bosque y le enseña los conocimientos botánicos necesarios mientras recoge las hierbas que necesita para el tratamiento de una enfermedad. Primero aprende los nombres, el aspecto y el lugar dónde encontrar cada uno de los materiales medicinales, así como las enfermedades que éstos curan. Luego aprende a diagnosticar las enfermedades. Finalmente, comienza a poner en práctica lo aprendido bajo la supervisión de su mentor.

A menos que la medicina prescrita sea considerada peligrosa y demasiado poderosa en caso de no ser ingerida como es debido, el herbolario raras veces trata al paciente personalmente. Cuando se solicitan sus servicios, el herbolario va al bosque, recoge las hierbas necesarias y, al regresar a la aldea, se las da a la persona que hizo el pedido, dándole instrucciones sobre su consumo. Entonces la persona que solicitó la medicina, o el paciente, administra el tratamiento de la manera prescrita.

De acuerdo con los Cashinahua, la medicina siempre funciona. Pero cuando el tratamiento no resulta en la cura del enfermo, se dan las siguientes excusas: se administró o se ingirió la medicina de manera inapropiada, el diagnóstico era incorrecto, o la enfermedad obedece a una causa sobrenatural y no responderá a un tratamiento normal. El herbolario no es considerado responsable por el fracaso del tratamiento o por la consiguiente muerte del paciente. Sin embargo, si a menudo sus pacientes mueren o no mejoran, su reputación de curandero se va debilitando y es consultado cada vez con menor frecuencia.

Los Cashinahua aprecian mucho a los herbolarios, y cada comunidad desea tener herbolario residente, bien capacitado y de cierto renombre. En 1968 sólo había dos hombres que vivían en aldeas diferentes y eran reconocidos como herbolarios de primera clase. Los miembros de otras aldeas los consultaban cuando sus herbolarios menos hábiles no podían curarlos. Que yo sepa, ninguno de estos dos hombres tenía aprendices cuando dejé el campo. Sin embargo, cuando volví al Perú en 1993, había herbolarios ampliamente reconocidos por sus habilidades curativas en la mayo-

ría de las aldeas; varios de ellos habían aprendido su arte de estos hombres.

El *huni mukaya*, "hombre con medicina amarga", actúa como shamán, adivino, brujo y profeta. En calidad de shamán y adivino es consultado por todos, en particular en relación con enfermedades que no responden al tratamiento de un herbolario o que presentan síntomas raros que no son tratados generalmente por estos especialistas. Dichas enfermedades son consideradas de origen sobrenatural. A petición de sus clientes, ingiere polvo de tabaco y entra en trance. Luego pasa las manos por el cuerpo del paciente tendido frente a él en una hamaca o en el suelo. Cuando establece la causa del problema, recomienda un tratamiento, o si halla un objeto extraño en el cuerpo del paciente introducido por algún brujo, lo extrae succionando la parte del cuerpo más cercana a la afectada. El tratamiento que prescribe el shamán comprende a menudo el uso de hierbas, las cuales han de obtenerse de un herbolario y deben ser ingeridas en combinación con un ayuno obligatorio, el cual siempre sigue (o puede preceder) a cualquier tratamiento recomendado por el *huni mukaya*.

En su calidad de brujo, un miembro de su comunidad local puede solicitar al *huni mukaya* que practique la brujería contra un enemigo personal, quien por lo general es una persona que reside en otra aldea. Si la persona objeto de la brujería es un residente local, no será un miembro del núcleo social del grupo local, es decir, no será miembro de la familia extendida del *huni mukaya* o de aquella a la cual está vinculado por una alianza matrimonial. Estas solicitudes se hacen dentro del mayor secreto posible.

En su calidad de profeta, el *huni mukaya*, a pedido del jefe de la aldea, intenta averiguar a través de sus espíritus familiares lo que está ocurriendo en otros lugares o lo que ocurrirá en el futuro y afectará a los miembros de la aldea o miembro de una tribu vecina. Esta solicitud a menudo se la hace para obtener información adicional tras una sesión de *ayahuasca*. La información que se obtiene de estas sesiones suele ser incompleta, y como el *huni mukaya* puede comunicarse con el mundo espiritual sin el uso de la *ayahuasca*, se le pide que obtenga detalles adicionales.

Los informantes son poco claros con respecto a la manera en que se consume la *muka*. Sin embargo, la mayoría de los informantes está de acuerdo en que una persona que tiene *muka*, tiene poder de influir en lo sobrenatural a su favor. A diferencia del herbolario, quien aprende su ar-

te de un practicante hábil y famoso, el shamán aprende su arte de los seres espirituales que les dan *muka*.

Cualquier persona, hombre o mujer, con una propensión a soñar puede convertirse en shamán. Una persona que desea convertirse en shamán "persigue los sueños", es decir, toma las medidas necesarias para tener el mayor número de sueños en una noche. Mis informantes eran vagos en sus explicaciones acerca de qué medidas era necesario tomar, pero se exhibaban en cuanto a los efectos de soñar demasiado. La persona en busca de espíritus y de *muka* se torna apática, algo retraída de los demás miembros de su sociedad, pierde el apetito, expresa desinterés en el sexo (tanto verbal como físicamente) y fracasa en la caza. Esto último, de acuerdo con mis informantes, se debe a que cuando sale de caza, los animales procuran hablarle y le tratan como amigo; por eso no puede dispararles. Vaga por la aldea y se interna en el bosque como si estuviera aturdido y tras cierto tiempo es "poseído" por los espíritus y cae al suelo inconsciente o en estado de trance. En este punto recibe *muka* de los espíritus. Después de recobrar la conciencia o de reponerse del trance, pide al herbolario medicina espiritual con la cual lava su cuerpo para evitar posteriores "posesiones". Algunos shamanes siguen perdiendo la conciencia o entrando en estado de trance involuntario después de su primera experiencia; se dice que estos shamanes obtienen *muka* adicional en cada una de estas ocasiones.

El shamán no pierde sus *muka* por emplearlas con un cliente o por dejar de practicar su arte. Sin embargo, puede perder parte o todo su *muka* mientras duerme, cuando espíritus con los cuales no está familiarizado o espíritus que trabajan para otro shamán, se lo roban. Las personas que sueñan mucho pero no desean convertirse en shamanes solicitan medicinas al herbolario para calmar a su espíritu del sueño y evitar así la amistad con otros espíritus.

El grado de éxito y, por lo tanto, de poder de los shamanes está directamente relacionado con el número y la variedad de seres espirituales con los cuales está familiarizado. El fracaso se explica ya sea porque el shamán no tiene suficiente *muka*, ya por el poder abrumador de las fuerzas espirituales hostiles al shamán.

Los Cashinahua son muy ambivalentes en relación con los shamanes y el shamanismo. Un *huni mukaya* que practica su arte en beneficio de su comunidad es altamente apreciado. Sin embargo, su presencia en la comunidad constituye una amenaza continua para los otros miembros del

grupo, por cuanto allí donde se halle un shamán, aumenta mucho el número de espíritus, tanto amistosos como hostiles. Además, las muertes diagnosticadas como resultado de brujería pueden ser vengadas por los parientes de la víctima, en cuyo caso pueden matar al shamán o a cualquiera de sus parientes cercanos.

Actualmente no conozco a ningún shamán poderoso que practique su arte entre los Cashinahua. Varios informantes aseguraban que cierto hombre tenía un poco de *muka*. Cuando se lo pregunté, me dijo vacilando que alguna vez tuvo algo de *muka*, pero que lo había perdido; actualmente parece que no practica el arte. El último gran shamán murió por 1950 o 1951 y una mujer conocida como "la pequeña shamán" murió en 1964. Durante el verano de 1966 ningún cashinahua estaba en camino de convertirse en shamán; por el contrario, conocí a dos hombres que estaban tomando medicinas para no convertirse en shamanes. Ambos insistían en que el proceso era peligroso e inconveniente, pues afectaba seriamente sus habilidades como cazadores.

No obstante el hecho de que ambos sistemas de medicina han sido afectados por el creciente contacto con foráneos, durante las últimas tres décadas el *huni dauya* ha sido más afortunado que el *huni mukaya*. Aunque ninguno de los dos sistemas resultó adecuado para hacer frente a las nuevas enfermedades resultantes del contacto, la medicina del *huni dauya* continúa curando muchas enfermedades. Además, su farmacopea ha sido expandida mediante la incorporación de medicinas occidentales que obtienen de los comerciantes y los misioneros. En cambio, dada la ambivalencia que los Cashinahua tienen hacia el *dau muka*, la "medicina amarga", y el fracaso absoluto del último *huni mukaya* en curar las enfermedades traídas a la aldea por los comerciantes (murió durante una epidemia que no logró controlar), ha habido una seria merma del interés en el shamanismo. Sin embargo, todos los informantes están de acuerdo que la ausencia de un *huni mukaya* pone en peligro la salud de la tribu, pues sólo un *huni mukaya* tiene el poder de tratar con los espíritus con relativa seguridad.

Tabúes alimenticios

Todos los informantes cashinahua, incluyendo niños de hasta cuatro años de edad, pueden enumerar un amplio rango de prohibiciones ali-

menticias generales y específicas. Los tabúes generales siempre tienen que ver con artículos alimenticios que “nunca comemos” (*nun pismaki*) en oposición a las cosas que “habitualmente comemos” (*nun pimiski*). Estas designaciones corresponden pero no son idénticas a la clasificación cashinahua de los alimentos en tres pares diádicos de categorías: *piti kuin1* versus *piti kuinman1*, “alimentos reales tanto en términos ideales como jurales versus alimentos no reales”; *piti kuin2* versus *piti bemakia2*, “alimentos reales tanto en términos individuales como existenciales versus alimentos no reales”; y *piti kayabi3* versus *piti bemakia3*, “alimentos reales en términos pragmáticos versus alimentos no reales”.

Así, por ejemplo, los Cashinahua clasifican todo tipo de carne como *yuinaka kuin1* o *yuinaka kuinman1*. *Yuinaka kuin1* comprende carne de tapir, venado, pecarí, mono, ave, roedor, armadillo, y lagarto. *Yuinaka kuinman1* comprende la carne de felino (incluyendo la de comadreja, tejón y perros salvajes, los cuales son clasificados por los Cashinahua como *inu*), así como la de buitre, aves de rapiña, culebras, marsupiales, perezosos, hormigueros, ronsocos, y conejos. Por lo general, cuando los informantes dicen que “habitualmente comemos” o “nunca comemos” una determinada especie animal, se refieren a esta clasificación ideológica. Sin embargo, también pueden estar utilizando la oposición *yuinaka kayabi3* / *bemakia3*, la cual reclasifica algunas especies definidas como *kuinman1* (no comestibles) como *kayabi3* (comestibles) como resultado de circunstancias ecológicas particulares, especialmente la escasez de carne clasificada como *kuin1*. En general éste es el caso cuando una aldea tiene muchos años y la provisión de animales preferidos ha disminuido tras años de caza, al punto que no se dispone de un abastecimiento regular de carne de animales del tipo *kuin1*. También se utiliza el término *kayabi3* para definir aquellas especies que son *kuinman1* pero que pueden ser consumidas por todas las personas que pertenecen a ciertas categorías etáreas. (Más adelante discutiré las nociones de comestibilidad y no comestibilidad en función de las categorías de edad). Los animales que pueden ser reclasificados de esta manera comprenden los marsupiales, los perezosos, los hormigueros, el ronsoco y los conejos.

Razones idiosincráticas intervienen en la clasificación de los animales como *kuin2* o *bemakia2*. Entre éstas está el disgusto de una persona por el sabor o la consistencia de un determinado tipo de carne, el hambre, un perverso deseo de romper las normas aceptadas, o un encuentro personal con un animal durante experiencias sobrenaturales en un trance bajo los efectos de un alucinógeno, o en un sueño. Ciertos animales nunca pueden

clasificarse como *bemakia*² y de esta manera nunca son prohibidos como alimento; otros nunca pueden ser clasificados como *kuin*² y, por lo tanto, nunca pueden ser consumidos. Estas restricciones corresponden a la clasificación de estos animales como *yuinaka pehaida* y *yuinaka chakahaida*, respectivamente

Los tabúes específicos son siempre mencionados en términos de los alimentos que un determinado individuo “no puede comer” (*pitidumaki*) en una época específica y bajo ciertas circunstancias. Están considerados dentro de las categorías de *piti kuin*¹ y/o *piti kayabi*³. Así, por ejemplo, las personas involucradas en un ayuno ritual no pueden comer ningún tipo de carne, dulces ni condimentos, alimentos que en circunstancias normales se definen como comestibles. Por otro lado, las personas que pertenecen a ciertas categorías de edad no pueden comer ciertos alimentos que de otra manera serían comestibles en épocas específicas mientras pertenecen a una determinada categoría etárea. Por ejemplo, un hombre adulto no puede comer carne fuerte como la del tapir, el venado o el pecarí durante varias semanas después del nacimiento de un hijo; tampoco puede comer carne de mono araña del mismo sexo que el niño durante su infancia, ni comer mantarraya mientras el niño es un púrvulo. De manera que tabúes específicos funcionan durante períodos de tiempo limitados y en contextos claramente definidos para individuos específicos o grupos de individuos. Nótese que aunque un hombre no puede comer ciertos animales, no se le prohíbe cazar estos animales. De igual manera, una mujer puede cosechar y cocinar alimentos que le está prohibido comer.

Explicaciones cashinahua de los tabúes

Los informantes cashinahua ofrecen tres tipos de explicaciones para no comer ciertos alimentos: explicaciones de tradición, gustativas y de orden cosmológico. Cuando se les pregunta por qué no comen o no comerían un determinado alimento, muchos informantes responden que se debe a que sus padres o ancestros no lo comían. No importa cuán poco satisfactoria resulta una respuesta de este tipo para el etnógrafo, no puede ni debe ser ignorada al menos como una explicación parcial de la persistencia de una restricción alimenticia. Aquí es preciso reconocer el hecho de que a menudo actuamos como lo hacemos porque así es como aprendimos a comportarnos cuando niños y no como resultado de una elección consciente basada en la razón.

Mis informantes a menudo decían que no comen ni comerían ciertos alimentos porque tienen un mal sabor. Esta razón no tiene un valor explicativo real con referencia a la categoría de alimento que nunca se come (*nun pismaki*) porque pocos informantes, si los hay, han probado alguna vez estos alimentos clasificados como *piti bemakia*³. Sin embargo, ciertos animales dentro de las categorías *piti kuin*¹ y *piti kayabi*³, que nunca son objeto de tabúes generales y raras veces de tabúes específicos, nunca son consumidos durante ciertas estaciones aún por personas que no están bajo obligación de algún tabú alimenticio, porque de hecho tienen un mal sabor debido a su consumo estacional de frutos.

Las explicaciones cosmológicas son mucho más complejas y de mayor importancia para la comprensión tanto del sistema de prohibiciones alimenticias de carácter general como aquél de tipo específico. El cosmos cashinahua contiene seres humanos, seres espirituales y la naturaleza. La gente y los seres espirituales viven con la naturaleza y dentro de ella, son "dueños" de ella, o para ser más específico, tienen derechos de usufructo sobre ella. El dominio principal pero no exclusivo de los seres espirituales es el bosque profundo. El área intermedia es una zona de transición frecuentada tanto por seres espirituales como por hombres en busca de alimentos. Las mujeres, a menos que estén acompañadas por hombres, raras veces ingresan a la zona de transición, pues de hacerlo tanto la seguridad como la salud de la intrusa y su comunidad estarían en peligro debido a que la invasión del territorio espiritual por parte de las mujeres encoleriza a los espíritus femeninos y conduce a los masculinos a un frenesí sexual. Por otro lado, los hombres pueden entrar y salir de la zona de transición regularmente, y en ocasiones incluso internarse en lo profundo del bosque con cierta impunidad.

Los cazadores siempre están preocupados por mantener relaciones armónicas con los seres espirituales. Para ello es necesario: (a) evitar el desperdicio de los recursos naturales compartidos y (b) utilizar técnicas de caza adecuadas y una etiqueta de caza correcta. Además, los hombres intentan establecer relaciones cordiales con los seres espirituales encontrados durante experiencias alucinógenas y sueños. Los aliados espirituales que se obtienen de esta manera protegen y asisten al cazador. Sin embargo, como el primer lugar de interacción entre la gente y los espíritus es la zona de transición de la selva -el área de los espíritus y los hombres- la discusión que sigue se basa principalmente en una perspectiva masculina.

Los cazadores cashinahua no deben matar más piezas de caza que las que necesita la comunidad, ni cazar más de lo que puedan llevar, a menos que cuenten con la colaboración de otras personas. Todos los animales cazados, excepto las serpientes, deben ser llevados a la aldea para ser consumidos o, si el animal muerto está totalmente prohibido, para disponer de él. Un cazador abandona con dificultad a un mono araña que murió después de recibir un disparo, pero que no cayó al suelo y quedó colgando de su cola prensil en un lugar inaccesible. Los animales heridos que escapan son buscados durante horas enteras, y la búsqueda se abandona sólo cuando se acerca el ocaso y el cazador debe dejar el bosque antes de que caiga la noche. Generalmente vuelve a la mañana siguiente para continuar su búsqueda.

Los cazadores tienen cuidado de emplear técnicas adecuadas. Por ejemplo, deben usar sólo la fuerza necesaria para capturar un animal y deben matarlo rápidamente, ya que si el espíritu del animal tiene dificultad al dejar el cuerpo, puede enfurecerse y buscar venganza. Asimismo, deben matar a las serpientes sin romper su piel para evitar que el espíritu de éstas escape. A las águilas arpías se les debe disparar sólo cuando están en pleno vuelo.

Finalmente, los cazadores cashinahua deben observar una correcta etiqueta de caza. Aquí volvemos nuestra atención a la relación entre los seres humanos y los seres espirituales y los animales. Los seres humanos tienen el uso exclusivo de un número limitado de especies, las cuales nunca son objeto de tabúes generales o específicos y, por lo tanto, siempre pueden ser consumidas, con una única excepción que discutiremos más adelante. Los espíritus nunca interactúan, tocan o comen los espíritus de estas especies. Por su parte, los espíritus tienen derechos exclusivos sobre ciertas especies que siempre son objeto de tabúes generales y que nunca pueden ser consumidos por los seres humanos. Sin embargo, se puede cazar estos animales bajo ciertas circunstancias. Así, por ejemplo, un cazador puede matar a un jaguar o a una serpiente en defensa propia. Si así lo hace, debe practicar un ayuno ritual y someterse a una purificación con el fin de aplacar a los espíritus y protegerse a sí mismo y a la comunidad de su venganza.

El contraste en este caso se da entre aquellos animales que los Cashinahua clasifican como *yuinaka pehaida* y que, por lo tanto, son *kuin1*, *kayabi3*, y *kuin2* pero nunca *bemakia2*, y aquellos animales que están dentro de la categoría *yuinaka chakahaida* y que, por lo tanto, son *kuinman1*, *bemakia3*,

y *bemakia*² pero nunca *kuin*². Todos los demás animales son objeto de tabúes específicos. El respeto de estos tabúes mantiene o restaura las relaciones armónicas con los seres espirituales. Un Cashinahua que observa un tabú específico normalmente espera poca interferencia por parte de los seres espirituales, y confía más bien en su cooperación. Muchas de estas restricciones específicas se aplican sólo durante ciertos períodos a lo largo del ciclo vital. Por razones de espacio, no discutiré aquí las restricciones alimenticias asociadas con la curación de enfermedades o rituales terapéuticos, a menos que estén directamente relacionadas con un estadio del ciclo vital.

Los tabúes y el ciclo vital

Desde el nacimiento cada hombre o mujer cashinahua atraviesa por cuatro etapas vitales: la niñez, la juventud, la edad adulta y la vejez.

La niñez o *baketian* dura desde el momento del nacimiento, *bake kain-yan*, cuando el niño es bañado y dado de mamar, hasta la iniciación, la cual tiene lugar entre los 9 y los 12 años. Durante este período, el niño pasa por tres subetapas: *bake bena* (del nacimiento al gateo), *bake pish-ta* (del gateo al caminar), y por último *bake* (de la semi-independencia respecto de la madre a los ritos de iniciación). No siempre existe acuerdo acerca de cuándo termina el *bake pish-ta* y empieza el *bake*. Algunos afirman que termina con el destete, entre los 2 y los 4 años. La mayoría dice que finaliza entre los 4 y 5 años, cuando el niño comienza a pasar mucho tiempo con niños de su edad o mayores.

La dieta de un niño que está en su etapa de *bake bena* consiste de leche materna, la cual puede complementarse con pequeñas cantidades de mazamorra de maíz, plátano o yuca; la carne está prohibida. Un *bake pish-ta* continúa siendo alimentado con leche materna, pero su dieta se amplía rápidamente hasta abarcar primero los alimentos (entre ellos la carne) que son *piti pehaida*, luego los alimentos de la categoría *piti kuin*¹, y finalmente aquellos clasificados como *piti kayabi*³. Sin embargo, no puede consumir alimentos de las categorías *chaka*⁴ y *bemakia*³. De allí en adelante, y durante el resto del ciclo vital, las afirmaciones concernientes a los tabúes alimenticios deben entenderse en el sentido de que algunos de estos alimentos también pueden estar prohibidos temporalmente en relación con el tratamiento de una enfermedad personal o la participación en un ritual

público o privado. Un niño *bake* puede comer cualquier cosa excepto aquellos pocos animales clasificados como *piti chakahaida*. Los rituales de iniciación comprenden una prohibición de un mes de duración para todo tipo de carnes, condimentos y comidas “dulces”.

El joven iniciado, *bedunan*, generalmente tiene la libertad de comer lo que quiera. Puede decidirse a abstenerse temporalmente de comer las especies animales que está aprendiendo a cazar; esto es particularmente cierto en lo que se refiere a los animales grandes. Por su parte, la joven iniciada, *chipax*, también tiene la libertad de comer lo que desee, excepto durante su primera menstruación, cuando no puede ingerir condimentos y debe comer solamente carnes clasificadas como *yuinaka pehaida*. Durante las siguientes menstruaciones, la joven también puede comer *yuinaka pe*. A menudo se abstiene de comer ciertas especies animales mientras está aprendiendo oficios tales como el hilado, cuando no debe comer mantarraya.

Diversas restricciones menores continúan desde la iniciación hasta el ingreso a la edad adulta. Los informantes no están de acuerdo sobre el momento en el que se efectúa la transición entre la juventud y la edad adulta. Algunos dicen que ocurre con el matrimonio, pero la mayoría concuerda en que, debido a que los primeros matrimonios suelen ser inestables, la edad adulta empieza con la concepción del primogénito y su nacimiento. La edad adulta comprende los años más productivos de la vida de un hombre o una mujer cashinahua; es también el período en que la persona está sujeta al mayor número de prohibiciones alimenticias. Un hombre se convierte en adulto, *huni*, cuando asume todas las responsabilidades de esposo y padre, inclusive la responsabilidad de observar ciertas restricciones alimenticias asociadas a su rol social como proveedor y protector de sus hijos. De igual manera, una mujer se convierte en adulta, *ainbu*, cuando asume todas las responsabilidades de esposa y madre, incluyendo aquella de observar ciertas restricciones alimenticias asociadas con su papel de proveedora y protectora de sus hijos. De hecho, muchos de estos tabúes se aplican sólo a períodos específicos durante los primeros años de cada hijo o hija.

Así, por ejemplo, un *huni* sólo puede comer carne clasificada como *yuinaka pehaida* durante el primer mes de vida de su hijo/a, poco a poco agregando a su dieta aquellas carnes que son *pe* y *kuin*¹, con ciertas excepciones bien determinadas, como aquellas mencionadas anteriormente. Estas restricciones se aplican durante todo el tiempo en que el niño pasa por

la etapa de *bake bena* y *bake pishta*, es decir, durante el período de mayor vulnerabilidad del ciclo vital, y por consiguiente se trata de formas de medicina preventiva. También puede abstenerse de comer ciertos alimentos cuando el niño está enfermo; esta abstinencia es un tipo de medicina curativa. Si violara las técnicas de caza apropiada o las reglas de etiqueta, también observaría restricciones alimenticias y en ocasiones pasaría por una purificación y ayuno de un mes de duración para proteger la salud y la seguridad de su hijo o hija. Estos tabúes constituyen una forma de medicina de protección. Los tabúes alimenticios que sirven simultáneamente como prevención, curación y protección son los que se observan con más consistencia y regularidad.

En la medida que las actividades masculinas a menudo tienen lugar en el bosque, donde es más probable que ocurran contactos con los seres espirituales y ofensas contra los mismos, durante el período de *bake bena* o *bake pishta*, el padre está sujeto a un mayor número de prohibiciones alimenticias que durante cualquier otra época del ciclo vital. También evita cazar en lo profundo del bosque, pues éste es el dominio principal de los seres espirituales.

Los Cashinahua son muy explícitos acerca de una de las principales funciones que cumplen estos tabúes, además de aquellas de naturaleza médica que acabamos de discutir: el establecimiento de la identidad infantil. El hombre que observa los tabúes se identifica con el niño como padre, *epa kuin1*, y de esta manera establece la filiación del niño al grupo social, un hecho de no poca importancia en una sociedad con una regla de descendencia patrilineal. Numerosos informantes me dijeron cuando hablaban de su padre: "él es mi padre real (*epa kuin1*); él no comía X (una determinada especie animal) cuando yo era *bake bena*."

De igual manera, una mujer adulta, *ainbu*, observa una serie de tabúes alimenticios específicos durante el tiempo en que su criatura está en la etapa de *bake bena* o *bake pishta*, lo cual también tiene un carácter preventivo, curativo y profiláctico. Como la mayoría de sus actividades tiene lugar en los confines del territorio "de la gente", es menos probable que ella encuentre y ofenda a un espíritu que en el caso del padre del niño/a. Sin embargo, durante su menstruación, ella debe tener cuidado de observar escrupulosamente todos los tabúes alimenticios y evitar que el niño esté en contacto con la sangre menstrual, la cual se cree es contaminante y capaz de debilitar a un niño que la toque. La observación de los tabúes alimenticios establece que la madre del niño es su *mater*; el naci-

miento ya la ha establecido como generatriz y, por lo tanto, como madre real o *ewa kuin*¹.

El punto en el cual un hombre deja de ser adulto, *huni*, y pasa a ser anciano, *anibu*, y una mujer deja de ser adulta, *ainbu*, y se convierte en anciana, *yuxabu*, no está definido. Sin embargo, es más claro para una mujer que para un hombre. Una mujer que ha entrado en la menopausia y no tiene hijos que estén en la etapa de *bake bena* o *bake pishta* es una *yuxabu*. Puede comer cualquier cosa que desee, excepto carnes clasificadas como *yuinaka chakahaida*. Un hombre se convierte potencialmente en *anibu* cuando ya no tiene hijos que estén en la etapa de *bake bena* o *bake pishta*. Tiene entonces la libertad de comer lo que desea, excepto *yuinaka chakahaida*, siempre y cuando no continúe cazando activamente. A medida que envejece y su espacio de cacería se reduce a la zona de transición, observa pocos tabúes alimenticios. Tanto un *anibu* como una *yuxabu* pueden observar tabúes alimenticios durante períodos cruciales en los primeros años de vida de sus nietos, especialmente si éstos llevan su mismo nombre (*xutabu*).

Nótese que además de definir quién es el padre o la madre real, *epa kuin*¹ y *ewa kuin*¹, el observar los tabúes alimenticios a favor de un niño por parte de adultos que no sean sus padres es una señal de que forman parte de la red de parientes cercanos *kuin* de dicho infante, a saber, MaMa, PaMa, MaPa, PaPa, HnoMa y HnaPa, quienes tienen obligaciones y responsabilidad para con el niño y su bienestar. Por lo tanto, los tabúes alimenticios específicos se convierten en uno de los rasgos definitorios de los distintos períodos o etapas en la vida de un individuo. Por ello, con frecuencia, los informantes pueden establecer a qué grupo etéreo pertenece una persona notando la observancia o falta de observancia de un determinado tabú alimenticio.

En resumen, los tabúes alimenticios cashinahua constituyen reglas dietéticas que definen parcialmente comportamientos apropiados o no apropiados sobre una base permanente o temporal. Estos tabúes se relacionan con, y en parte definen el estatus taxonómico de la flora y la fauna; es decir, determinan cuáles plantas o animales son verdadero alimento. Los cuatro mecanismos taxonómicos que utilizan los Cashinahua ofrecen tanto la flexibilidad necesaria para permitirles responder a períodos cortos de escasez alimenticia y a la probabilidad de enfrentar períodos más largos si las condiciones cambiaran irreversiblemente. Las tradiciones aprendidas por un niño actúan como factores inhibidores en situacio-

nes de cambio, al igual que las preferencias de gusto, las mismas que son aprendidas ya como parte del conocimiento tradicional, ya como parte de la experiencia personal. Los tabúes alimenticios resultan en conductas que contribuyen a la conservación y restauración de relaciones armónicas entre los humanos y los seres espirituales. Aunque las acciones vengativas y caprichosas de los espíritus no son la única causa de las enfermedades, los tabúes alimenticios contribuyen a la protección, prevención y cura de las enfermedades causadas por los seres espirituales o los elementos de la naturaleza. Finalmente, las prohibiciones alimenticias son parte de los rasgos que definen los distintos estadios en el ciclo vital de los Cashinahua. También definen parcialmente las relaciones entre, y las obligaciones respecto de individuos y clases de individuos dentro del sistema social.

Por lo tanto, podemos afirmar que los tabúes alimenticios de los Cashinahua contribuyen tanto al ordenamiento de su universo (el sistema conceptual/ideológico), como a la conservación del orden (la regulación de la conducta entre los seres humanos, y entre éstos y los seres espirituales y la naturaleza). Este argumento no explica necesariamente por qué existe un sistema de prohibiciones dietéticas, sino que contribuye a nuestra comprensión de por qué dicho sistema persiste aún frente a las presiones ideológicas o ecológicas en pro del cambio.

Alucinógenos y espíritus

Los Cashinahua consumen *Banisteriopsis* como un medio para obtener información que no está disponible a través de los canales normales de comunicación, la cual, sumada a otra información, constituye la base para la acción personal. El uso de ayahuasca por parte del shamán es simplemente un caso específico de un fenómeno social más general, en un contexto en el que fracasan sus métodos normales.

El *nixi pae*, conocido también como ayahuasca en el Perú (término que utilizaré de aquí en adelante) se prepara a partir de los tallos de varias lianas del género *Banisteriopsis* y las hojas de un arbusto identificado como miembro del género *Psychotria*. El análisis químico indica que los agentes alucinógenos activos del *Banisteriopsis* son la harmina y la harmalina, en tanto que el agente de la *Psychotria* es la dimetiltriptamina (DMT) (Der Marderosian et al., 1970). Los Cashinahua consideran que la *Banisteriopsis*

es el ingrediente básico del ayahuasca. Aunque la *Psychotria* es vista como un aditivo, constituye un importante ingrediente sin el cual se dice que las alucinaciones son más cortas y menos claras.

Cualquier hombre cashinahua iniciado puede beber ayahuasca. El uso varía ampliamente: algunos hombres nunca beben ayahuasca, otros lo hacen siempre que el líquido es preparado. Las reuniones para la toma de ayahuasca rara vez tienen lugar con una frecuencia de más de dos semanas y sólo después de caída la noche, generalmente desde las 8 hasta las 2 o 3 de la madrugada. La frecuencia con que se programan estas fiestas parece resultar de un consenso con respecto a lo necesario o aconsejable que es beberla.

Aunque todos los hombres saben cómo preparar la bebida, normalmente uno o dos de cada aldea son los encargados de realizar los preparativos. El anfitrión va al bosque y sin ningún ritual o ceremonia escoge y corta de uno a dos metros de la liana *Banisteriopsis* y tres o cuatro ramas de *Psychotria*. Al regresar a su casa, corta la enredadera en segmentos de seis a ocho pulgadas, los golpea suavemente con una piedra, y los coloca en una olla de barro con una capacidad de dos a cuatro galones. Arranca las hojas y yemas de la *Psychotria* y las añade a la olla, la cual llena con agua. Luego enciende un fuego al pie de la olla y la deja allí hasta que el agua casi hierve. Deja la mezcla en remojo durante una hora, luego de lo cual la vierte en recipientes pequeños donde se enfría.

Cuando se acerca la hora, el anfitrión coloca algunos taburetes y troncos cerca del fogón. A medida que los hombres llegan, se dirigen a las ollas y se sirven casi medio litro del líquido. Cada uno canta y entona varias frases sobre la mezcla, pidiéndole que le muestre muchas cosas, antes de ingerir la bebida de un golpe. Luego se une a los demás, conversa y canta en voz baja mientras espera que la droga haga efecto. Después de quince minutos puede beber otra porción, particularmente en caso que desee tener muchas alucinaciones, o como dicen los mismos Cashinahua, "si quiere tener un buen viaje" (*nixinpaewen en bai pe wai*). El término traducido como "viaje" (*bai*) transmite la idea de una excursión durante la cual se va visitando diferentes casas.

Una vez que la droga "empieza a sacudirlos", los participantes comienzan a cantar en serio. Cada hombre canta por su parte. A menudo estos cantos son conversaciones con los espíritus de la ayahuasca; en otras ocasiones consisten simplemente en la repetición rítmica del monosílabo

'e 'é 'é 'e 'é 'é. Aquellos que no conocen los cantos se sientan cerca de alguien que sí los sepa, balanceando el cuerpo al ritmo de la música.

Aún cuando cada hombre va por su lado, el grupo es muy importante pues proporciona contacto con el mundo real, sin el cual los terrores del mundo espiritual a través del cual está viajando pueden llegar a ser abrumadores. A menudo un grupo de hombres se sienta en un tronco, cada uno enlazado con brazos y piernas al hombre que tiene delante. Sólo los hombres que son "fuertes", aquellos que tienen muchos años de experiencia con el ayahuasca, no mantienen contacto físico con otra persona. Entre los Cashinahua, el ayahuasca se toma siempre en compañía.

El volumen de los cantos sube y baja, marcado por gritos de terror, arcadas y vómitos. Nadie intenta seguir el ritmo de los cantos. Cada uno dedica su atención a lo que está experimentando y a su propia búsqueda de conocimiento.

A pesar de la naturaleza individual de la experiencia alucinatoria, existe un alto grado de similitud en el contenido y la frecuencia de alucinaciones que experimentan los participantes en una determinada toma de ayahuasca. Ciertos temas son recurrentes siempre que se bebe ayahuasca. Los más frecuentes son: (a) grandes serpientes de colores brillantes; (b) jaguares y ocelotes; (c) espíritus, tanto del ayahuasca como otros; (d) grandes árboles, a menudo árboles que caen; (e) lagos llenos de ancondas y lagartos; (f) aldeas cashinahua y de otras tribus; (g) comerciantes y artículos de comercio; y (h) huertos. Todos los informantes se refieren a la sensación de movimiento y cambio rápido, o como ellos dicen, de transformación. Las alucinaciones aparecen y desaparecen, mezcladas con otras de una manera muy fluida. Existe una sensación de oscuridad interrumpida por colores brillantes que centellean cuando el horizonte parece colapsarse. Se distorsiona la percepción del tiempo y del espacio.

Por lo general, las alucinaciones comprenden escenas que son parte de la experiencia cotidiana de los Cashinahua, pero los informantes me han descrito alucinaciones de lugares remotos tanto desde un punto de vista geográfico como vivencial. El comentario más persistente insiste que el ayahuasca es como "una cosa temible, que me da mucho miedo". Son pocos los informantes que dicen haber tenido una experiencia placentera con el ayahuasca. Si lo encuentran tan poco placentero, tan terrible, ¿por qué persisten en consumir la droga? La respuesta radica en la importancia que tienen las alucinaciones para definir la acción personal. Los Cashinahua beben ayahuasca con el fin de aprender acerca de las co-

sas, las personas y los acontecimientos alejados en el tiempo y el espacio que podrían afectar a la sociedad en su conjunto o a los individuos que la componen.

Las alucinaciones de un individuo son vistas como las experiencias que tiene su espíritu del sueño o espíritu del ojo; son presagios del futuro o recordatorios del pasado. De este modo, después de una noche de ayahuasca, los hombres discuten sus experiencias, sobre todo aquellas que parecen ser relevantes para la sociedad, tales como las visiones de abundancia o hambruna, de salud o enfermedad, de vida o muerte. Aunque en la mayoría de los casos poco se puede hacer para alterar los eventos que se han visto en las visiones, se pueden tomar algunas precauciones. Así, por ejemplo, cuando hay visiones de hambruna, se pueden ampliar los huertos. O cuando se ve llegar a un forastero portador de una enfermedad se puede decidir abandonar la aldea e irse por largo tiempo de cacería. Estas decisiones afectan a un hombre, su mujer y sus hijos, y en ocasiones a toda su familia extensa, pero raramente las decisiones basadas en la información obtenida mediante el ayahuasca afectan a toda una aldea, y en ningún caso a la sociedad en general.

En ocasiones, se toma ayahuasca para obtener información acerca de la causa de una enfermedad que no ha respondido a los tratamientos tradicionales. Por lo general, cuando una persona se enferma trata de curarse a sí misma, pero cuando ésto no surte efecto, busca la ayuda de un herbolario. Después de informarse de los síntomas del paciente, el herbolario prescribe ciertas medicinas. A menudo son necesarias varias consultas. Si, después de repetidos intentos, la medicina no surte efecto, se consulta a un shamán. Éste consulta con sus espíritus familiares la causa de la enfermedad, normalmente un objeto intruso. Una vez identificado, el objeto intruso es extraído del cuerpo del paciente con una pequeña cantidad de *muka dau* o "medicina amarga", la cual reside en el cuerpo del shamán y debe posteriormente ser removida del paciente mediante la "medicina dulce" de un herbolario. Sólo cuando ninguno de estos tratamientos ha producido la cura deseada, el shamán recurre al ayahuasca. El mismo convoca a una sesión especial de toma de ayahuasca, durante la cual consulta a los espíritus que se encuentran fuera de su esfera normal de influencia, quienes le informan sobre la causa de la enfermedad, el canto que debe entonar al succionar o masajear la parte afectada, o el tipo de "medicina dulce" que debe solicitar al herbolario, o bien que la enfermedad es incurable.

Muerte, prácticas mortuorias y la vida después de la muerte

“Había tantos cadáveres”, respondió el jefe Awadetsati, restregándose los ojos con las manos como si quisiera olvidar lo que había visto. “Toda mi gente estaba enferma, muchos morían. Nadie tenía fuerza para ocuparse de los cadáveres. Algunos de los que estaban muriendo se arrastraban lejos de la aldea para que el hedor de sus cuerpos putrefactos no molestara a los enfermos”. Con estas palabras se levantó de la hamaca y dio por terminada nuestra conversación.

Esta referencia a la epidemia de 1951, durante la cual la mayor parte de la población adulta pereció en menos de un mes, fue su respuesta a mi pregunta desde cuándo y por qué los Cashinahua habían dejado de consumir los cuerpos de sus muertos. Nuestra discusión partía de un texto que yo le leía acerca de las prácticas mortuorias de los Cashinahua tal como habían sido registradas por Joao Capistrano de Abreu (1941: 140-141) en los primeros años de este siglo ⁽¹⁴⁾.

Sin embargo, la respuesta de Awadetsati es sólo parte de la historia. El endocanibalismo funerario probablemente nunca fue practicado por todos los Cashinahua aún antes de inicios de siglo, cuando un policía brasileño interfirió, ordenando que se enterrara un cuerpo al que ya habían comenzado a cocinar (Montag s/f.: 5). Los Cashinahua peruanos continuaron practicando el endocanibalismo funerario hasta la epidemia de 1951. No sé si este incidente marcó el final de la práctica entre los Cashinahua del Brasil. Según mis informantes, nunca se comía a los niños ni a los adolescentes. Las mujeres adultas eran consumidas sólo ocasionalmente, y por lo general sólo se consumía a mujeres mayores que habían tenido muchos hijos o eran esposas de hombres poderosos. En contraste, se comía a la mayor parte, aunque no a todos los hombres adultos maduros. Con el fin de entender quién era consumido y por qué, debemos examinar las creencias cashinahua con respecto a la naturaleza de la muerte y la vida después de la muerte.

La muerte y la vida después de la muerte

La muerte ocurre cuando el espíritu del ojo, *bedu yushin*, deja el cuerpo y no regresa. La ausencia temporal de este espíritu provoca la inconsciencia o el delirio, indicadores ambos de que la muerte se acerca. Ade-

más del espíritu del ojo, llamado también el espíritu real, *yushin kuin*, otros cuatro espíritus también abandonan el cuerpo al momento de la muerte. Cada uno de ellos tiene un destino especial. Los espíritus de la orina y las heces se disipan rápidamente con el agua de las lluvias y se convierten respectivamente en parte del riachuelo más cercano y del suelo. Los Cashinahua muestran poco interés por estos espíritus de los muertos; las madres evitan que sus hijos gateen por el suelo cerca del sitio del deceso hasta que la lluvia se haya llevado a los espíritus.

El espíritu del sueño abandona el cuerpo del difunto y se dirige al remate del techo de la casa, donde se posa para observar a los deudos hasta que se ha dispuesto del cuerpo. Luego se va al bosque y vaga entre las orquídeas y las bromelias de los grandes árboles. Una sustancia viscosa llamada *yushin dexu* o “moco del espíritu”, que cuelga de las ramas y las hojas de los arbustos que crecen en la base de los grandes árboles es considerada un indicio de la presencia de un espíritu del sueño en un determinado árbol. Al encontrar esta sustancia, los cazadores comentan que el espíritu “extraña a sus parientes” (*hawen nabu manui*).

Los espíritus del sueño de los parientes muertos se encuentran en los árboles con los espíritus del sueño de los vivos cuando éstos sueñan. Estos contactos generalmente son benignos; el soñar con los muertos hace que la persona se sienta triste. Si la relación de uno con el difunto era menos que armónica, el contacto con el espíritu del sueño del difunto puede causar pesadillas. Sin embargo, el espíritu del sueño de la persona fallecida no es un asunto de gran importancia para los vivos por cuanto, con el paso del tiempo y el desvanecimiento de los recuerdos, los encuentros se hacen menos frecuentes.

A diferencia de estos tres espíritus por los que los Cashinahua muestran poco interés, el espíritu del ojo y el espíritu del cuerpo son de mayor significado para los vivos y constituyen el centro de sus prácticas mortuorias. La trayectoria del espíritu del ojo al momento de la muerte está determinada por el sexo, la edad y la experiencia del muerto. Los infantes, los niños no iniciados, y la mayoría de las mujeres tienen poco o ningún conocimiento ocular, de modo que a la hora de la muerte sus espíritus del ojo son conducidos por los espíritus de los parientes a lo largo del arco iris, *inka bai*, hasta la aldea celestial de los ancestros, donde son recibidos como amados consanguíneos. Los espíritus del ojo de las ancianas, sobre todo si han adquirido conocimiento ocular por haberse desempeñado co-

mo líderes de canto, deben ser ayudados por medio de cantos entonados por los vivos durante el período de luto.

El espíritu del ojo de un hombre iniciado necesita más ayuda porque está asociado con un mayor conocimiento ocular, en particular con aquél adquirido durante las experiencias alucinatorias. Durante sus viajes río abajo hasta la base de la tierra y a lo largo del *inka bai*, enfrenta el peligro de ser emboscado, atacado y comido por espíritus hostiles. Los peligros que enfrentan los espíritus del ojo son proporcionales al conocimiento ocular que poseía el difunto. De este modo, el espíritu del ojo de un anciano sabio enfrenta un peligroso viaje camino a la aldea celestial donde, a diferencia de su contraparte femenina, es recibido como un pariente afín, es decir, con cierto grado de sospecha y reserva.

La fuerza del espíritu del cuerpo, *yuda bake yushin*, depende de la cantidad y calidad del conocimiento corporal de la persona. Así, los hombres y las mujeres más ancianos suelen tener los más poderosos espíritus del cuerpo. A la hora de la muerte, el espíritu del cuerpo deja el cuerpo y vaga por las vecindades hasta que es obligado por los rituales mortuorios a desandar la vida del difunto, regresando entonces a su lugar de nacimiento, donde se transforma en un espíritu del bosque, *ni yushin*.

Los rituales mortuorios y los espíritus del cuerpo y del ojo

El objetivo de los rituales mortuorios es apresurar a los espíritus del cuerpo y del ojo en su camino mediante una expresión de tristeza y aflicción. Estos espíritus no son objeto ni de miedo ni de veneración. Al igual que todos los espíritus, sin embargo, pueden ser traviosos, caprichosos, despectivos o maliciosos; y a pesar de que sus actividades pueden ser benéficas o nocivas, tienen el poder de alterar la rutina de la vida diaria.

El luto comienza antes de la muerte. Cuando la persona que agoniza entra en un estado de inconsciencia y no responde, las mujeres de la familia comienzan a gritar "*én en én en én en.*" También puede suceder que se reúnan los parientes consanguíneos cercanos. Al momento de la muerte un pariente cercano varón se arrastra hasta la hamaca del difunto y lo abraza durante un corto tiempo, mientras los demás le piden al difunto que no los abandone. Luego se deposita en el suelo el cuerpo en su hamaca. Las mujeres forman una fila frente al cuerpo y danzan dando un paso adelante y otro atrás, gimiendo en un canto rítmico, mientras mueven los

brazos arriba y abajo con las palmas hacia el frente. Los hombres forman una fila con su mano derecha en el hombro del hombre que tienen delante, luego cantan y danzan alrededor del cuerpo arrastrando los pies.

Nunca noté lágrimas en los ojos de los deudos, pero sí abundante moco, el cual recogían con la mano y untaban sobre el cadáver hasta que éste quedaba cubierto con él desde los hombros hasta los pies. Los informantes difieren en cuanto a la explicación de esta práctica. La mayoría dice que se trata de bañar al difunto en una expresión física de aflicción; en cambio, mis informantes más sabientes me dijeron que la razón de esta práctica residía en remover el espíritu del cuerpo y evitar que se una nuevamente al difunto.

El baile y el canto continúan por cierto tiempo, desde unas pocas horas hasta toda la noche, dependiendo de la hora del deceso y de la posición social del difunto. Cuando el muerto es un anciano/a el baile suele durar mucho más que en el caso de adolescentes iniciados o de adultos sin hijos casados. El velatorio termina cuando los parientes afines jóvenes envuelven el cuerpo en su hamaca y lo preparan para el entierro. El cadáver es envuelto en esteras hechas con hojas de palma o colocado en una canoa vieja, luego de lo cual es llevado fuera de la aldea por sus parientes afines varones. Allí es enterrado, junto con sus posesiones personales, en una tumba de un metro de profundidad. El sitio de entierro preferido es la aldea, ya abandonada, donde el difunto vivió por última vez; sin embargo, un huerto abandonado en dirección de dicha aldea constituye una alternativa aceptable.

En épocas anteriores a 1951, los cuerpos de los hombres mayores y de algunas mujeres mayores eran amarrados en posición fetal luego de un período de lamentaciones, colocados en una gran olla llena de agua, cubiertos con otra, y cocinados. Después de colocar el cuerpo cocinado de un hombre en una estera de hojas de palma y el de una mujer en un cesto tejido, se arrancaban porciones de carne del cadáver, la cual comían junto con plátanos hervidos. Más tarde se secaban los huesos, horneándolos y moliéndolos hasta obtener un polvo fino con el cual se hacía una pastilla que también era comida.

Los reportes sobre las prácticas mortuorias de los Cashinahua muestran considerable variación, pero todos comprenden gemidos y cantos rituales. Deshayes y Keifenheim (1982: 240) informan que cuando el antiguo jefe Awadetsati murió en 1979, "los hombres desenvainaron sus hachas y machetes y en cuestión de minutos despedazaron las paredes de

su casa". McCallum (1991) asegura que visten el cuerpo con sus mejores prendas. Esta autora también menciona que se han incorporado oraciones cristianas a los rituales y que algunos Cashinahua identifican la fuente y el destino del espíritu del ojo con el término *Inka*, ahora equivalente al dios cristiano.

Pese a la variabilidad de las prácticas funerarias cashinahua y a las intrusiones de ideas protestantes y católicas en su cosmología, su visión del mundo y la función de los rituales parecen inalteradas. Los rituales mortuorios tienen por objeto separar tanto a los vivos de los muertos como a éstos de aquellos. Mientras que los rituales de duelo expresan la aflicción y el respeto hacia los espíritus del cuerpo y del ojo, su función principal es la de alejar a estos poderosos espíritus de las vecindades de la aldea. Los cantos hacen que el espíritu del ojo viaje a la aldea celestial de los espíritus ancestrales y que el espíritu del cuerpo inicie su viaje de regreso al lugar de nacimiento.

Los rituales de duelo o luto son intensos pero breves y duran menos de veinticuatro horas. Una vez que el cuerpo ha sido sacado de la aldea para su entierro, termina el duelo público. En ocasiones las mujeres siguen lamentándose por varios meses cuando piensan que se han quedado solas. No se habla del difunto en público y se usan circumloquios en vez de su nombre cuando se hace referencia al finado, pero el nombre del muerto no desaparece del vocabulario. Como me dijo un informante, "Cuando oigo a alguien pronunciar el nombre de mi hijo, me hace sentir triste. Pienso en su tocayo, mi difunto padre".

Tras la muerte de un hombre poderoso se celebra el *chidin*, o "ritual del jefe", el cual se realiza normalmente para nombrar a uno nuevo o, más frecuentemente, cuando las tensiones han alterado el flujo normal de la interacción social. Los cantos del ritual se refieren a los patrones culturales aprendidos de *Inka* por los ancestros, patrones que enfatizan sus lazos con los ancestros y su identidad como *humi kuin* u "hombres verdaderos". El ritual también reafirma sus valores culturales de igualitarismo en el contexto de reciprocidad social y económica, así como la necesidad de resolver amigablemente las diferencias. El *chidin* reintegra el cuerpo social después de que una parte del mismo ha sido arrancado por la muerte.

Una vez terminados los rituales mortuorios, los Cashinahua continúan con su vida normal. No viven sus vidas para complacer o aplacar a los espíritus, pues éstos se han ido. Más bien emplean sus energías en las

actividades mundanas del presente, en reproducir y educar a la descendencia de sus ancestros.

El conocimiento

Los Cashinahua hablan del conocimiento, *una*, como algo que reside en todo el cuerpo. Un hombre sabio, *huni unaya*, tiene el conocimiento en todo su cuerpo. Se dice de un hombre sabio *hawen yuda dasibi unaia*, "todo su cuerpo sabe". Cuando se pregunta acerca del lugar o los lugares específicos donde reside el conocimiento, los Cashinahua mencionan la piel, las manos, los oídos, los genitales, el hígado y los ojos. Pregunté varias veces si el cerebro tiene y me contestaron: *hamaki*, "no tiene". ¿A qué se refieren los Cashinahua cuando dicen que la piel, las manos, los oídos, los genitales, el hígado y los ojos tienen conocimiento?

Una es aquello que el cuerpo aprende a partir de la experiencia. Todo conocimiento asociado con el trabajo físico está ubicado en las manos por



Mujer tejiendo una falda
Foto: Kenneth M. Kensinger (tomada en 1958)

cuanto son la parte del cuerpo que más participa de manera directa en el trabajo. Por ejemplo, cuando un hombre tala un árbol para abrir un huerto en el bosque, aprende algo acerca de la naturaleza del árbol y de su herramienta, de la fuerza necesaria para cortar y de los lugares donde debe hacer los cortes para que el árbol caiga en la dirección deseada, y si éste cae o no limpiamente al suelo en relación a los arbustos y árboles que lo rodean. Este conocimiento, dicen los Cashinahua, reside en sus manos porque ellas sostienen el hacha que corta el árbol y le hace caer; así, las manos se convierten en las conductoras a través del cual el conocimiento entra en el cuerpo.

El conocimiento aprendido a través de las manos y asociado con ellas, *meken una*, abarca la caza, la pesca, la preparación de huertos, y la elaboración de herramientas, arcos y flechas, tocados de plumas y otros objetos. Las manos de las mujeres conocen la horticultura y la cosecha, la cocina, el tejido, así como la confección de esteras, cestos, cerámica y otros objetos. Los Cashinahua dicen que el conocimiento aprendido mediante las manos y localizado en ellas abarca aquellas habilidades físicas en que las manos cumplen un papel preponderante, aunque otras partes del cuerpo también sean importantes.

Así, por ejemplo, para que la caza sea exitosa se requiere de mucho conocimiento, el cual no comprende únicamente el uso de las manos. Requiere un gran conocimiento del comportamiento de los animales cazados obtenido en base a la observación. Según los Cashinahua, este conocimiento es "conocimiento dérmico", *bichi una*, como es todo conocimiento del mundo natural. Cuando pregunté por qué este conocimiento no era "conocimiento ocular", puesto que provenía de la observación, me dijeron que era conocimiento acerca del espíritu corporal del bosque o *yudabake yushin*.

Todos los seres vivos, incluyendo los seres humanos, los animales, las plantas y cualquier otro elemento animado e inanimado de la naturaleza tiene espíritus corporales o espíritus del cuerpo. De modo que cuando uno ve a una persona o cosa, se puede decir que está viendo su espíritu del cuerpo. Más aún, uno aprende de cosas tales como el sol, el viento, el agua y la lluvia a través de las sensaciones que dichos objetos y fenómenos producen en la superficie del cuerpo. Es en este sentido que el conocimiento del mundo natural es un "conocimiento dérmico", *bichi una*, es decir, un conocimiento obtenido mediante la piel y localizado en ella.

Sin embargo, para ver la verdadera naturaleza de la gente y de las cosas que componen el mundo natural uno también debe comprender al *bedu yushin* o espíritu del ojo, el cual en ocasiones también es llamado espíritu real o *yushin kuin*. El espíritu del ojo mora en el ojo de la persona y deja el cuerpo durante los estados de inconsciencia y las experiencias alucinógenas, para viajar al mundo de los espíritus. El conocimiento obtenido en estos viajes se llama *bedu unaya* o conocimiento ocular. Sólo a través del espíritu del ojo puede uno ver verdadera y completamente a las personas y las cosas, tanto en su sustancia física como espiritual, es decir, sus cuerpos y sus espíritus del cuerpo. Sin el espíritu del ojo, una persona sólo conoce la superficie de las cosas, es decir, su piel, y por ende sólo puede tener un conocimiento dérmico.

Volvamos ahora a nuestro cazador. Además de su familiaridad con la conducta animal (conocimiento dérmico) que le permite ubicar a la pieza de caza, necesita saber cómo acercarse a ella. Una vez más se trata del conocimiento dérmico. Pero tan pronto el cazador está en posición de tiro, recurre al conocimiento manual, o *meken una*, para coordinar manos y ojos y saber cuán lejos debe lanzar la flecha para matar al animal. Las habilidades necesarias para confeccionar su arco y su flecha también son parte del conocimiento manual.

Las habilidades femeninas también son tipos de conocimiento manual. Tomemos el caso del hilado y el tejido. Las mujeres cashinahua pueden hilar algodón y hacer hilo para sus hamacas, vestidos y otros objetos de tela. Cuando una mujer puede transformar el algodón en hilo de grosor estándar sin que se formen motas en la hebra o sin que ésta sea muy débil, la gente dice que "sus manos saben". Es preciso tener mucho conocimiento manual para producir una pieza de tela de la textura y densidad correctas y con los bordes rectos. Sin embargo, cuando una mujer teje diseños en la tela, utiliza modelos aprendidos mediante las actividades de su espíritu del ojo y/o espíritu del sueño, y por lo tanto recurre a su conocimiento ocular.

El conocimiento social se obtiene mediante los oídos y reside en ellos, por lo cual es denominado *pabinki una* o "conocimiento auditivo". La conexión con el oído proviene del lugar central que ocupa el lenguaje en el discurso social. Aunque el habla, *hancha*, viene de la boca, el conocimiento surge del oído, del acto de escuchar. Los Cashinahua utilizan dos expresiones para distinguir entre dos formas de oír, *ninka babui*, "escuchar suavemente", y *ninka kushi*, "escuchar duramente". Escuchar suavemen-

te implica escuchar y absorber hechos acerca de asuntos sociales, es decir, tiene que ver con la conciencia social. Escuchar duramente implica escudriñar debajo de la superficie para considerar los motivos y las consecuencias de los actos y las cosas, y por ello resulta tanto de escuchar, *ninka*, como de pensar, *shina*. La afirmación *en mia ninkai* puede significar ya sea "escucho lo que dices" o "entiendo lo que dices". Aunque ambas formas de escuchar implican el conocimiento, es principalmente la segunda, el "escuchar duramente", lo que hace una persona cuando decimos que sabe mucho o tiene mucho conocimiento auditivo.

De los desadaptados sociales y las personas que hacen caso omiso de las convenciones sociales se dice que son *patapa*, "sordos", o *pabinki kushi*, "tienen los oídos duros". Pero también pueden ser descritos como si tuvieran los oídos tapados, *hatun pabinki shuiuma*, "sus oídos no tienen hueco". Son personas sin conocimiento auditivo.

Durante mi trabajo de campo en los años cincuenta y sesenta, nunca pude descubrir el lugar específico donde tiene lugar el acto de pensar. Varios informantes decían que ocurría dentro de los oídos, *pabinki meda*; otros lo ubicaban en el corazón o en el hígado. Sin embargo, la mayoría insistía en que el pensamiento tiene lugar dentro del cuerpo, *yuda medan*, sin especificar una parte en particular. Otros informantes incluso hallaban mis preguntas incomprensibles o tontas. Aunque presionaba para averiguar si el pensar tenía lugar entre los oídos, o sea, en el cerebro, mis informantes rechazaban constantemente el cerebro, *mapu*, como el lugar del pensamiento. Volveré a este punto más adelante.

Los genitales son el lugar y la fuente del conocimiento de la mortalidad y la inmortalidad, de la fuerza vital. El razonamiento en lo concerniente a este punto es complejo. En primer lugar, los niños, producto de los genitales y la actividad genital, le dan a uno inmortalidad al sobrevivir a sus padres. El acto sexual es breve y fugaz, pero a través de él uno se reproduce. Los informantes varones me decían que nunca se sentían más vivos que durante los momentos inmediatamente anteriores a la eyaculación, a la que seguía, sin embargo, la muerte, es decir, la relajación muscular y la pérdida de tumescencia. A menudo los hombres decían que morían durante un orgasmo satisfactorio o que la vagina de la mujer los mataba. Las mujeres cashinahua nunca hablan sobre el acto sexual en estos términos, tal vez porque rara vez experimentan el orgasmo. El conocimiento genital de la mortalidad también está arraigado en las realidades biológicas asociadas con el envejecimiento. Los hombres hablan, aun-

que con renuencia, de su creciente incapacidad para tener una erección conforme envejecen; las mujeres del cese de la menstruación y de la pérdida de fertilidad.

El último tipo de conocimiento es *taka una* o "conocimiento hepático", el conocimiento de las emociones. Es en el hígado donde uno siente alegría o pena, miedo y esperanza, desconfianza y placer. De una persona generosa, agradable y alegre se dice que tiene el "hígado dulce", *taka batapa* o que "su hígado sabe mucho", *hawen taka una haida*. De una persona mezquina y con una mala disposición, siempre sombría y pesimista, se dice que tiene un "hígado amargo", *taka muka* o que "su hígado sabe muy poco", *hawen taka una pishta*. La cantidad de conocimiento hepático que tiene una persona y el estado del hígado se expresa tanto en la conducta como en el carácter, es decir en la superficie del cuerpo. Una persona de carácter alegre se dice que tiene una "cara dulce", *besu batapa*, mientras que de una persona de mal carácter se dice que tiene la "cara amarga", *besu muka*.

Debido a mi prejuicio cultural, continué interrogando a mis informantes cashinahua sobre si el cerebro servía como asiento del conocimiento o como un centro de procesamiento central. Paciente pero persistentemente éstos negaban cualquier separación entre la mente y el cuerpo, insistiendo al mismo tiempo que los distintos tipos de conocimiento se obtienen mediante las diferentes partes del cuerpo y residen en ellas. Todo el cuerpo piensa y sabe.

Sin embargo, cuando regresé al campo en 1993, tras una ausencia de 25 años, descubrí que algunos cashinahua reconocían ahora dos nuevos asientos del conocimiento, a saber, el cerebro y el corazón. El "conocimiento cerebral", o *mapu una*, proviene de la lectura, la escritura y la enseñanza académica. El "conocimiento del corazón", o *huinti una*, nace de la introducción del cristianismo.

El conocimiento cerebral se obtiene mediante la escolarización formal y la alfabetización. Una profesor cashinahua entrenado por el Instituto Lingüístico de Verano, inició una escuela bilingüe en los primeros años de la década del setenta. Como resultado de ello, muchos cashinahua ahora saben leer y escribir. Básicamente son estos individuos con educación secundaria quienes identifican el conocimiento obtenido mediante la lectura y la escritura y la educación formal como conocimiento cerebral, diferenciándolo así de los tipos tradicionales de conocimiento.

Una pista que nos explica la diferencia entre el conocimiento cerebral y los tipos tradicionales de conocimiento está dada por la manera en que muchos informantes utilizan dos palabras para "saber", *tapin* y *una*. *Tapin* es un tipo de saber escolástico que proviene de la enseñanza formal, *tapinmai*. *Una* es un conocimiento que se obtiene básicamente de la experiencia personal directa o de la instrucción y la demostración, *yusin*. Entre 1955 y 1968 casi nunca escuché pronunciar la palabra *tapin*, y entonces se la utilizaba para imitar a los hablantes de otras lenguas pano emparentadas que utilizan la palabra *tapin* para "saber" en lugar de *una*. Actualmente los Cashinahua suelen usar *tapin* sólo al hablar del conocimiento que reside en el cerebro o el corazón, al tiempo que conservan el uso de *una* para el conocimiento que reside en otras partes del cuerpo.

Algunos cashinahua, particularmente aquellos que han asistido a la secundaria y que, por lo tanto, han sido instruidos en los rudimentos de la ciencia por los profesores mestizos, dicen ahora que cuando una persona piensa el cerebro funciona como una especie de nexo que conecta y coordina el conocimiento localizado en los oídos, los ojos, las manos, la piel, los genitales, el corazón y el hígado. Un hombre me dijo que el cerebro es donde todo se junta. Sin embargo, la mayoría continúa diciendo que el pensamiento ocurre dentro del cuerpo, *nukun yuda medan nun shinamiski* ("siempre pensamos dentro de nuestros cuerpos") o *nukun yuda yamakidi nun shinamiski* ("siempre pensamos en todas las partes de nuestro cuerpo").

El conocimiento del corazón, *huinti una*, es el conocimiento de los asuntos asociados con el cristianismo. El considerar que el corazón es el asiento de este conocimiento es resultado de las enseñanzas misioneras acerca de lavar el corazón con la sangre de Cristo, de ofrecer el corazón a Jesús, y del Espíritu Santo que mora en el corazón del creyente. Uno obtiene conocimiento del corazón mediante la enseñanza de los misioneros y los pastores nativos, leyendo las Escrituras y a partir de la experiencia de la conversión.

La mayoría de los Cashinahua, sean creyentes o no, utilizan consistentemente el término *tapin* ("saber de o acerca de") cuando hablan del conocimiento del corazón que se obtiene de las enseñanzas de los misioneros y los pastores nativos, así como de la lectura personal de la Biblia. Algunos, pero no todos, de aquellos que dicen que son creyentes utilizan la palabra *una* cuando hablan de su conversión y del conocimiento de Dios Padre, *epa Dius*, del Hijo de Dios, *Diusun bake*, de nuestro hermano

mayor Jesús, *nukun huchin Jisus*, y del Espíritu Santo, *Yuxin Pepa*, o "buen espíritu". Un creyente me dijo que sólo el conocimiento *una* (en cuanto se opone a *tapin*), obtenido mediante la conversión, la oración y el estudio de la Biblia, puede ser verdaderamente un conocimiento del corazón. El conocimiento del tipo que implica la palabra *tapin* produce un conocimiento cerebral, no un conocimiento del corazón. El genuino conocimiento del corazón, insistía este informante, permite al creyente y sólo al creyente verdadero, decir *en unai* ("yo sé").

Algunos pocos informantes rechazan la idea de que el conocimiento cerebral y del corazón sean un "conocimiento verdadero", *unan kuin*, y se refieren a ellos como *unan bemakia*, en otras palabras, conocimiento que está fuera de lo normal y que es ajeno. Ninguno de mis informante citó la posesión del conocimiento cerebral o del corazón como un requerimiento para ser una "persona sabia" o *unaya*.

¿Cuáles son las características de una persona sabia en la sociedad cashinahua? Es un individuo que tiene mucho conocimiento, *una haida haiyaki*. Sus manos conocen; es un trabajador diestro. Su piel conoce; tiene un conocimiento amplio, íntimo y profundo de su medio físico. Mediante las actividades del espíritu del ojo conoce el mundo de los espíritus. El conocimiento de su inmortalidad e inmortalidad reside en sus genitales. Su hígado le da toda una variedad de emociones. Una persona verdaderamente conocedora es aquella cuyo cuerpo entero sabe. Pero los Cashinahua insisten en que la persona sabia no es simplemente aquella que tiene mucho conocimiento. Este conocimiento debe expresarse en la conducta. Las personas sabias son generosas con su conocimiento y sus productos. Son útiles pero reservadas; nunca imponen sus conocimientos a otros. Tienen confianza pero son humildes; saben que su conocimiento es incompleto, que hay más por aprender. Son sensibles socialmente; saben cuando involucrarse y cuando no. Son de buen temperamento, pacientes y ecuanímes. Finalmente, están atentas al presente, pero saben que éste es efímero.

Para los Cashinahua, el conocimiento proviene de la actividad y a su vez genera actividad. Es en la acción y no en la contemplación donde se obtiene y se expresa el conocimiento. El conocimiento se adquiere a través de la experiencia corporal y se expresa en la actividad del cuerpo. Una persona sabia no es sólo aquella cuyo cuerpo entero conoce debido a experiencias pasadas, sino una cuyo conocimiento continúa aumentando

conforme es puesto en acción. El conocimiento es algo vivo. Vive y crece en un cuerpo que actúa, piensa y siente.

CONTINUIDAD Y CAMBIO

El 20 de marzo de 1993, volví a la aldea cashinahua de Balta en el río Curanja, en el sudeste del Perú, tras una ausencia de 25 años. Habían pasado 38 desde que tuve mi primer contacto con los Cashinahua. Aunque en esta sección me ocupo principalmente de las continuidades y cambios ocurridos en los últimos 25 años ha sido inevitable tomar en cuenta lo que aprendí durante los 84 meses que viví con los Cashinahua entre 1955 y 1968.

El propósito de mi más reciente trabajo de campo era estudiar el impacto del creciente contacto con el mundo exterior sobre la sociedad cashinahua. Estaba interesado en particular en la manera en que los Cashinahua hacían frente a los efectos de: (a) su deseo de tener acceso a productos manufacturados occidentales, (b) los cambios demográficos, (c) la educación bilingüe y la alfabetización, (d) la traducción de la Biblia y la evangelización, y (e) los contactos con organizaciones gubernamentales y no gubernamentales.

El deseo de acceder a productos occidentales

Fue su deseo de poseer hachas y machetes lo que motivó a los Cashinaua del río Curanja, a fines de la década de 1940, a poner fin al aislamiento respecto del mundo exterior que mantuvieron por más de 20 años. Para ello navegaron río abajo hasta una aldea marinahua donde entraron en contacto con un patrón peruano, quien durante la siguiente década les proporcionó herramientas, cuentas, mosquiteros, ropa, ollas de aluminio y vajilla de loza, en ese orden de importancia. Cuando llegué a Maneya en 1955, todos los cashinahua estaban sumamente endeudados y contrariados por el egoísmo del patrón. Este, a su vez, estaba exasperado porque los Cashinahua eran "holgazanes" y recolectaban jebe sólo cuando esto no interfería con sus actividades de subsistencia, la cacería y la horticultura de roza y quema, así como con su ciclo ritual.

El hecho de que los Cashinahua me aceptaran se debió en gran medida a los productos manufacturados y medicinas que les proporcionaba a cambio de trabajo, alimento y artesanías. Para 1963 estaban concientes de que existía una alternativa a la habilitación y con mi ayuda muchos de ellos se habían librado de sus deudas y habían obtenido las mercancías que tanto deseaban mediante el intercambio de sus productos tradicionales por bienes antes únicamente disponibles a través de los patrones y los comerciantes.

Entre 1969 y 1983, el acceso a bienes manufacturados se incrementó grandemente a través de los esfuerzos de Richard Montag, misionero del Instituto Lingüístico de Verano, quien hacía de intermediario para la venta de artesanía y productos agrícolas en Pucallpa. También vendían pieles de animales (sobre todo de jaguar, ocelote y lagarto) y otros bienes a los comerciantes peruanos. Mis informantes se referían a este período como una suerte de edad dorada. Pero todo acabó. La compra y venta de pieles de animales fue proscrita internacionalmente con el fin de proteger las especies amenazadas. Con la partida de Montag no hubo ya quien se encargara del envío y la venta de las hamacas y los tocados de plumas. Actualmente, los Cashinahua dependen del mercado del poblado de Esperanza para obtener las mercancías que tanto desean.

A fines de los años setenta, Montag estableció y financió una tienda en la comunidad cashinahua de Balta, nombrando a su principal ayudante traductor como administrador del negocio. Para 1993 el proyecto había sido abandonado y el administrador se había mudado río abajo con varios hermanos y cuñados suyos para fundar una nueva aldea. El negocio había fracasado porque los que compraban a crédito nunca pagaban sus cuentas y acusaban al administrador de ser egoísta, de tener una actitud impropia de un Cashinahua, y de actuar como un patrón. Además, su cuñado, el jefe, lo consideraba como un competidor por el liderazgo de la aldea, lo cual generó tensiones en su relación, aparte de aquellas que resultaban de la deuda que el jefe mantenía con la tienda.

Quedé impresionado por la cantidad y calidad de los bienes que poseían los Cashinahua en 1993 y 1994. La mayoría tiene gran cantidad de ropa en comparación con el par de vestidos, o de camisas y pantalones que una mujer o un hombre cashinahua tenía en 1968. Era un tanto desconcertante ver camisetas estampadas con los más recientes íconos de la televisión norteamericana, el hombre de Marlboro, y los eslógans de la campaña electoral por la municipalidad de Esperanza de 1993. En la actualidad hombres, mujeres y niños llevan ropa interior. La mayoría posee

un par de zapatos, botas o chancletas, que usa de vez en cuando. Ollas de aluminio y platos de loza o plástico han reemplazado por completo a las ollas y los recipientes de cerámica tradicional. Ahora todo el mundo utiliza cepillos y pasta dentífrica, perfumes y jabones. Las escopetas han reemplazado por completo al arco y las flechas.

El deseo de poseer artículos de fabricación peruana o brasileña es inmenso, pero los medios de satisfacer dicho deseo son muy limitados. Esperanza tiene una población de aproximadamente 800 personas, incluyendo a 300 militares. La actividad económica es mínima. Su única industria es un aserradero cuyo mercado está limitado por las necesidades locales. Todas las mercancías llegan al pueblo ya sea por bote desde el Brasil o por avión desde Pucallpa. Los únicos artículos cashinahua que tienen mercado en Esperanza son los alimentos, sobre todo fariña, plátanos y carne. Tanto los precios de los artículos que adquieren los Cashinahua como los de los que éstos venden son fijados por los comerciantes locales; mientras que los primeros son elevados, los segundos son muy bajos, lo que produce una considerable frustración entre los Cashinahua, quienes



Mario Bardales Tuesta
Foto: Kenneth M. Kensinger (tomada en 1956)

ya no sólo desean poseer mercancías sino que dependen de muchas de ellas para su bienestar.

El ejemplo más impactante de este estado de cosas son las municiones. Las municiones para escopeta calibre 16 cuestan hasta US\$1.85 cada cartucho; mientras que las municiones para rifles calibre 22 son casi inexistentes. Por ello, los cazadores cashinahua son reacios a gastar un proyectil en un animal pequeño y limitan el uso del arma de fuego a la caza del tapir, el venado, el pecarí, el mono araña, el mono aullador y, en ocasiones, el paujil. Como resultado, a menudo los cazadores regresan con las manos vacías, algo que raras veces ocurría cuando utilizaban escopetas y arco y flechas o sólo arco y flechas. Actualmente la carne es escasa, no porque escaseen los animales, sino por la forma de cazar. Al menos durante un tercio de mi estadía en el campo, no hubo carne en la aldea. Hombres, mujeres y niños estaban hambrientos de carne, *pinsi*. En varias ocasiones, después de no comer carne durante una semana, varias familias recurrieron a matar y comer una gallina, y una vez un cerdo doméstico, animales que normalmente se reservan para venderlos a los mestizos. La escasez de carne se ve agravada por el hecho de que la carne es el más vendible de los productos cashinahua.

A la luz del debate sobre si existe un adecuado abastecimiento de carne en la cuenca amazónica, quisiera hacer notar que la escasez de carne que actualmente sufren los Cashinahua es el resultado de un cambio en los patrones de caza y no en la disponibilidad de animales de caza. Incluso en Balta, donde la caza se redujo durante los años en que su población superaba los 600 habitantes, convirtiéndose en un factor que contribuyó a la división de la aldea, los animales de caza nuevamente proliferan. Con frecuencia los cazadores discutían si dejar pasar animales que previamente habían contribuido una proporción considerable de la caza porque eran demasiado pequeños como para justificar el uso de sus municiones. También es interesante anotar que la escasez de carne no ha generado una reclasificación de la 'comestibilidad' de ciertos animales grandes, tales como el ronsoco, el oso hormiguero gigante y los felinos.

Los Cashinahua son plenamente conscientes de los problemas que acarrea su deseo de mercancías y discuten acerca de las ventajas y desventajas de trasladarse a un sitio más cercano a Esperanza a fin de facilitar el comercio. En la actualidad, la mayoría de las aldeas cashinahua tienen cerdos, ganado vacuno, ovejas y gallinas, pero transportar en canoa animales grandes en pie, en viajes que pueden durar dos o más días, resulta difícil si no imposible. Faenar a los animales exigiría salar y secar su

carne, lo cual aumentaría los costos a la par que disminuiría su valor. En tiempos recientes se ha discutido la posibilidad de aumentar la producción de cultivos comerciales, tales como frejoles y arroz, pero los Cashinahua saben que el mercado para estos productos es reducido y que las ganancias son mínimas. Por ejemplo, 50 kilogramos de arroz no rinden lo suficiente como para poder comprar una caja de 25 cartuchos.

Los Cashinahua sienten un insaciable deseo por artículos que sólo pueden obtener a través del contacto con el mundo exterior, pero los medios de que disponen para obtener dichos bienes son muy limitados. El resultado es una gran frustración que raya, en algunos casos, en desesperación. Durante una conversación con un informante, en la que hizo un análisis de su situación económica digno de un doctor en economía, se preguntaba si el haber tenido a su más reciente hijo, una niña de cinco meses, y tal vez los dos últimos de sus cinco hijos anteriores, había sido una buena idea, porque "no había futuro para ellos". Y esto dicho por el pastor y líder espiritual de Balta. Aunque su pesimismo y desesperación parecían estar basados en una evaluación lúcida del contexto económico, sospecho que también respondían a la influencia de las enseñanzas apocalípticas de los misioneros suizos, en la medida que sus sermones están llenos de referencias al "final de los tiempos", al Armagedón, y a la segunda venida de Jesucristo para salvar a los creyentes de este valle de lágrimas. No obstante, otros informantes compartían su pesimismo, si no su desesperación.

Cambios demográficos

Cuando llegué al río Curanja en 1955 había apenas unos 100 cashinahua en el Perú, como resultado de una epidemia que cuatro años antes había diezmando a cuatro quintas partes de la población adulta. Acababan de regresar del río Envira, en el Brasil, a donde habían huido después de la epidemia. La vida en el Brasil no era de su agrado y por ello volvieron en septiembre de 1954 y abrieron nuevos huertos. Otro grupo regresó en 1960. Para 1968 había 450 cashinahua repartidos en siete aldeas en el Perú. El aumento se debió en parte a las migraciones provenientes de la región del Envira, pero también a un descenso en la mortalidad infantil como resultado de la asistencia médica que les proporcioné entre 1955 y 1968. Cuando Cecilia McCallum visitó esta zona en 1984-1985, había 833

Cashinahua distribuidos en nueve aldeas cuyo tamaño oscilaba entre los 17 y los 283 habitantes, siendo Balta la más grande de todas.

Para 1993 los Cashinahua del Perú ascendían a 1300 personas distribuidas en 13 aldeas a orillas del bajo Curanja y el alto Purús. Estas aldeas tenían una población de entre 12 y 164 habitantes; Balta sigue siendo la aldea más grande. Sólo cinco de las trece aldeas superan los 65-70 habitantes, el umbral a partir del cual los mecanismos tradicionales de control social resultan ineficaces, y comienzan a surgir tensiones y tendencias faccionalistas. Canto Gallo, Conta y Piquiniqui a orillas del Purús tienen 116, 184 y 88 habitantes respectivamente; Balta y Santa Rey a orillas del Curanja tienen 264 y 146 personas (Ver Cuadro 1). Sin embargo, sólo Balta parece seriamente afectada por el faccionalismo, aunque el tiempo que pasé en las otras aldeas fue demasiado corto como para tener una idea clara de su política interna.

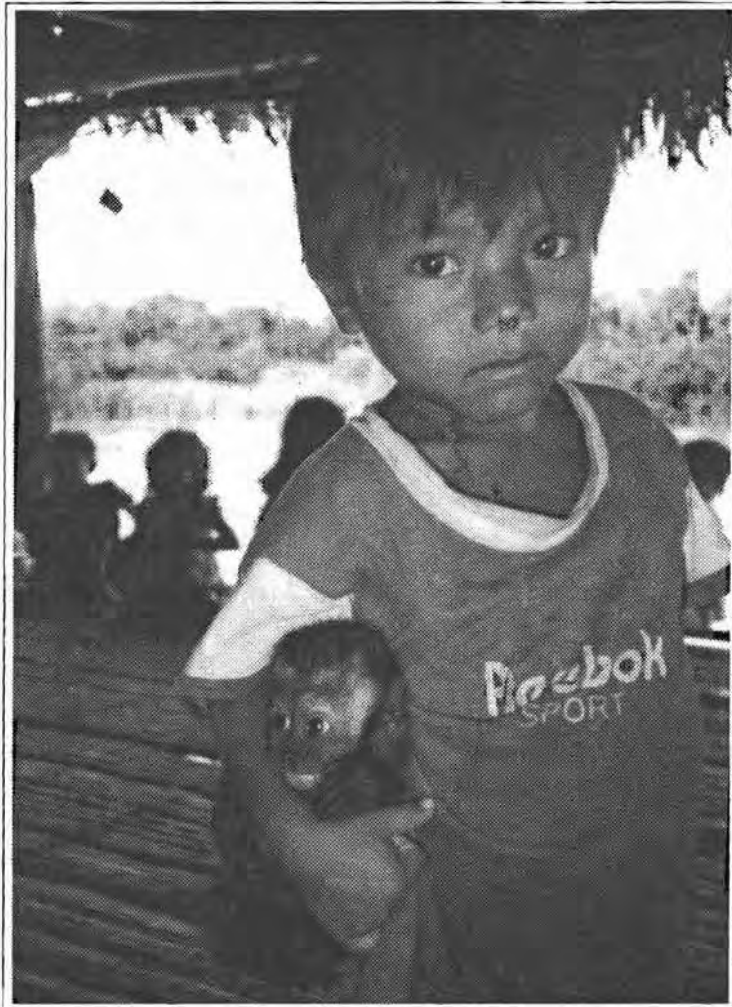
Cuadro 1
Población cashinahua por comunidad

Comunidad	Río	Población
Perú (1)		
Santa Rey	Curanja	146
Balta	Curanja	264
Colombiano	Curanja	64
Curanjillo	Curanja	74
Nueva Luz	Curanja	44
Miguel Grau	Curanja	45
Lidia	Purús	29
Cashuera	Purús	45
Bufo	Purús	84
Canto Gallo	Purús	116
Piquiniqui	Purús	88
Conta	Purús	184
San Francisco	Purús	54
Brasil (2)		
Reserva Alto Purus (6 aldeas)	Purus	400
Paredão/Paroá	Envira	130
Nova Olinda	Envira	250
Humaitá	Envira	250
Tarauacá	(Colônia 27)	60
Caucho	Tarauacá	100
Itamarti	Tarauacá	24
Pacujá	Tarauacá	15
Timbaubá	Tarauacá	55
Reserva Jordão	Jordão	800
Breu	Breu	100

(1) datos censales del autor, 1993

(2) datos censales para 1985, McCallum (1989: 72)

Una de las primeras impresiones que tuve al regresar a Balta fue la de hallar un increíble número de infantes y niños. Dos tercios de la población habían nacido desde que salí de allí en 1968. De mayor importancia es el aumento en el número de niños nacidos vivos por cada mujer. Entre 1955 y 1968 pocas mujeres tenían más de cuatro hijos y las que tenían una gran



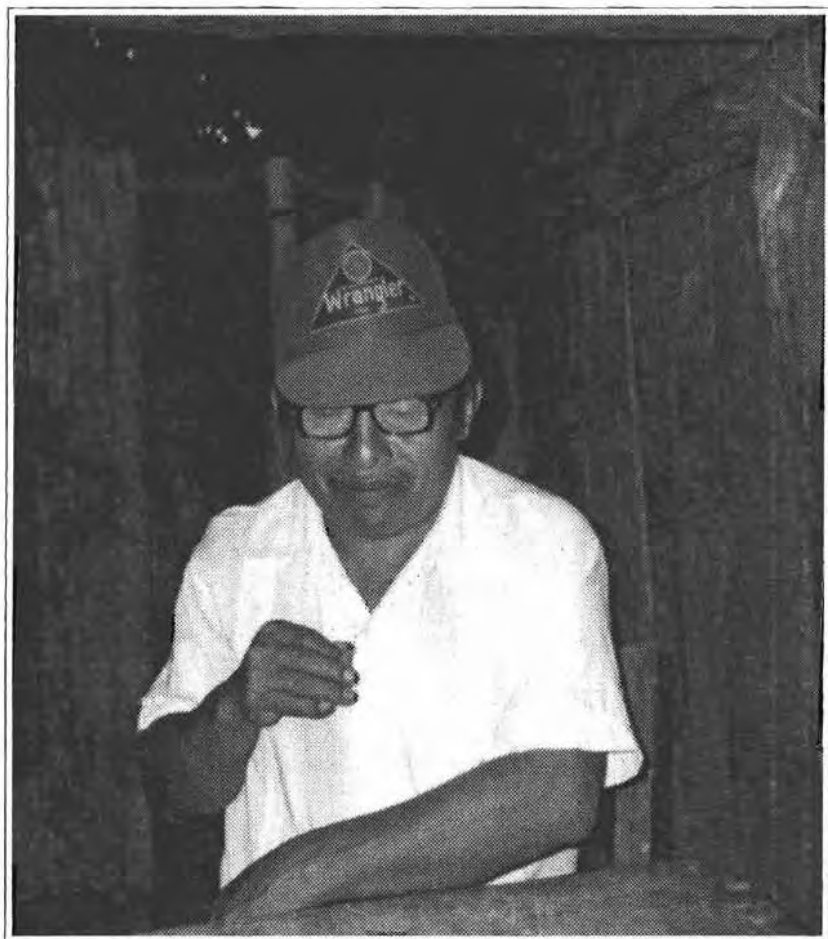
Niño con su mono mascota
Foto: Kenneth M. Kensinger (tomada en 1993)

progenie eran objeto de chismes en la comunidad. Si una mujer tenía partos con más frecuencia que cada tres o cuatro años, las mujeres mayores le daban un sermón acerca de sus obligaciones con los niños que ya tenía y acosaban verbalmente a su marido por ser un desenfrenado sexual. En 1993 muchas mujeres tenían más de seis niños, uno cada dos años; una mujer tenía diez y estaba embarazada. Los Cashinahua consideran que este aumento de la población infantil es una garantía de su supervivencia como sociedad.

El mayor número de niños por madre y la reducción del intervalo entre nacimientos han desembocado en una modificación de los roles de género. Anteriormente los hombres prestaban poca atención a sus hijos hasta que cumplían los cuatro o cinco años; ahora se encuentran cuidando niños que han sido recientemente destetados por su madre debido a la presencia de un nuevo hermano. Incluso pude observar que algunos padres cuidaban de sus hijos mientras las madres estaban ocupadas en otras actividades. Comentando estos cambios, algunos de mis informantes más viejos afirmaban que semejante situación era la desafortunada pero inevitable consecuencia del aumento en los índices de natalidad. Sin embargo, quienes así se expresaban son los mismos hombres que miman a sus nietos y se enorgullecen del número de nietos que tienen.

Este aumento en el número de hijos también ha tenido repercusiones económicas. Es preciso alimentar y vestir a los niños y, para cuidarlos debidamente, los padres con más hijos tienen que trabajar más duro que los que tienen menos. Varios abuelos me comentaron cuánto más duro tenían que trabajar sus hijos para cuidar de sus nietos, mucho más que ellos a su misma edad, porque ahora tenían más hijos. Las madres con más de cuatro hijos parecen agobiadas y abrumadas con las faenas domésticas. A diferencia de sus madres, ellas no tienen hijas que les ayuden a cuidar de sus hermanos menores durante una buena parte del día pues sus hijas en edad escolar pasan en la escuela de 8:00 a 3:30, de lunes a viernes.

Balta es una comunidad única. Es la única aldea cashinahua que ha sufrido un proceso de expansión y desintegración tan rápido: de las 70 personas que tenía en 1960 al momento de su fundación, su población subió a más de 600 a fines de los años de 1970, bajando a 264 en los últimos años. El acelerado crecimiento fue resultado del establecimiento de una escuela bilingüe y un puesto de salud a mediados de los setenta, que hizo que la mayoría de los cashinahua peruanos se trasladase a Balta para



Mario Bardales Tuesta, director de la escuela primaria de Balta
Foto: Kenneth M. Kensinger (tomada en 1994)

aprovechar estos servicios. La escasez de animales de caza y el aumento del faccionalismo han hecho que algunos grupos volvieran a sus antiguas aldeas o fundaran nuevas aldeas. Los mecanismos tradicionales para mantener el orden y resolver las disputas no resultaron adecuados para una población tan grande, y un nuevo estilo de liderazgo, en el cual el jefe tenía más poder y autoridad, fue rechazado por la gente.

La educación bilingüe

La primera escuela bilingüe abrió sus puertas en Balta en 1973 con Mario Bardales Tuesta como maestro. Para 1993 había trece escuelas primarias con 25 maestros cashinahua, muchos de los cuales aprendieron a leer y escribir gracias a Bardales. Balta y Conta tienen escuelas secundarias; la escuela secundaria de Balta tiene 64 alumnos distribuidos en cinco grados y seis maestros, cinco peruanos y un cashinahua. La escuela secundaria de Conta tiene 47 estudiantes y cuatro profesores peruanos que van y vienen del poblado de Esperanza diariamente.

Pese a lo reducido de los recursos con que cuentan, las escuelas han tenido mucho éxito. Actualmente la mayoría de la población entre 14 y 40 años son alfabetos, más en cashinahua que en castellano. El escribir cartas se ha convertido en una moda. Cuando volví a Pucallpa desde el Curanja, llevé conmigo trece o catorce cartas para Montag y unas quince más para tres estudiantes de la Escuela Bíblica de la Misión Suiza.

El trabajo de los maestros se ve dificultado por la escasez de libros y materiales. Cada aula acoge a entre tres y seis grados. La enseñanza se centra en torno a un pizarrón. Pocos estudiantes tienen cuadernos y lápices, y menos aún libros y papel, pues éstos son recursos escasos. El resultado de esta situación es que los maestros no pueden dar tareas de lectura o escritura a algunos estudiantes mientras enseñan al resto. De modo que los estudiantes deben permanecer en silencio y esperar su turno para que el maestro les enseñe empleando la pizarra. En muchas ocasiones pude observar con asombro cómo un maestro pasaba de álgebra con un grupo a lectura básica con otro y a historia del Perú con un tercero. La instrucción para los niveles inferiores es en cashinahua, y en castellano y cashinahua para los niveles superiores, dependiendo de la materia y el profesor. Ningún profesor mestizo habla cashinahua, inclusive uno que residió en Balta por cinco años.

Los Cashinahua están orgullosos de saber leer y escribir. Sin embargo, su capacidad en la lectura es una fuente de frustración porque, excepto por 14 libros de texto y la traducción del Nuevo Testamento en cashinahua, no tienen nada que leer.

Tuve una interesante conversación con uno de mis informantes mientras éste hojeaba el manual de mi computadora portátil. "¿Cuántos libros tienes?" me preguntó. "Al menos unos veinte mil", le contesté. El número iba más allá de su comprensión. "Y recibo unos cinco libros nuevos cada mes". Hizo una pausa y respondió, "Es bueno leer la palabra de Dios, pero esto es todo lo que tenemos para leer. Estaría feliz si tuviera un libro nuevo cada año". Fue entonces que llegamos a un acuerdo: cuando volviera, prepararía la transcripción de las grabaciones sobre mitos que hice entre 1955 y 1968 con algunos de mis informantes más viejos, algunos de los cuales ya habían fallecido; también me comprometí a imprimir las y encuadernarlas. "Entonces", dijo, "tendremos una biblioteca cashinahua y nuestros nietos podrán leer las palabras de nuestros antepasados".

Muchos cashinahua se contentan con terminar la escuela primaria. Aproximadamente unos cuarenta han terminado la secundaria. Un hombre incluso estuvo tres años en una escuela técnica en Pucallpa antes de regresar a Conta, pero ahora se siente frustrado porque no puede poner en práctica lo que aprendió (no hay trabajo para él en el poblado de Esperanza y no está dispuesto a dejar su sociedad para encontrar un trabajo acorde con su educación). Ocho hombres asisten actualmente a la Escuela Bíblica de la Misión Suiza del Perú en Pucallpa y varios jóvenes me han contado que desearían proseguir sus estudios, pero que se sienten frustrados porque no han tenido personas que les aconsejen qué hacer ni cuentan con los medios económicos para pagar sus futuros estudios.

Pese a que cada vez hablan mejor el castellano, rara vez los Cashinahua hablan esta lengua dentro de su aldea, limitando su uso a contextos donde interactúan con mestizos. Es más frecuente que los hombres hablen más castellano que las mujeres. Cuando intenté utilizar el castellano para discutir ciertos temas, incluso cuando había otros foráneos hispanohablantes, la tentativa fue rechazada. Sólo un número limitado de palabras castellanas han sido introducidas en la lengua cashinahua, y generalmente se trata de términos técnicos.

Traducción de la Biblia y evangelización

Sólo pude observar el impacto de las actividades misioneras en tres aldeas (Balta, Conta y Santa Rey), pero me informaron que había cierto número de creyentes en al menos otras dos aldeas (Curanjillo y Canto Gallo). En su mayor parte los Cashinahua parecen indiferentes al cristianismo. Sólo aproximadamente el 15% de los residentes en las aldeas que observé aseguraba ser cristiano. La asistencia a los servicios religiosos era de un promedio de nueve personas en ocho servicios dominicales a los que asistí en Balta, cinco en una sesión en Santa Rey y seis en uno en Conta. En cada caso la mayoría de los asistentes eran parientes afines o consanguíneos en primer grado del pastor de la aldea.

Sólo ocho informantes, todos varones, utilizaban con regularidad la terminología religiosa cristiana como parte de su lenguaje cotidiano o hacían comentarios sobre rezar, sobre la voluntad de Dios, etc. durante nuestras conversaciones. Sólo dos hombres rezaron en mi presencia sin que estuviéramos en un servicio religioso. El jefe rezaba antes de las dos comidas en que fui su huésped. Su hijo, el pastor, me preguntó si podía rezar al final de nuestra última conversación, antes de que yo partiera de Balta.

Aunque sólo una pequeña minoría de Cashinahua es creyente, han tenido un impacto en Balta mayor del que su número sugiere, sobre todo porque el jefe es creyente. Hace varios años éste prohibió el consumo de bebidas alcohólicas en la aldea. A pesar de que ha tenido éxito en evitar que los mestizos introduzcan alcohol en la aldea, la medida no ha sido 100% efectiva. En ocasiones algunas personas compran aguardiente en Esperanza o hacen masato, una especie de cerveza de yuca poco intoxicante. Pero la frecuencia de fiestas y el número de asistentes a ellas se ha reducido significativamente respecto a lo que ocurría a fines de la década de 1970 y principios de la de 1980. La ebriedad es objeto de desprecio, no sólo por parte de los creyentes sino por parte de la población en general. A pedido del profesor principal, que es cristiano, el jefe de Conta también ha prohibido el consumo de bebidas alcohólicas en la aldea; los miembros de la comunidad que desean beber tienen que viajar río abajo hasta Esperanza en un viaje que dura cerca de una hora.

De igual manera, a pedido de los misioneros suizos, quienes consideran el ayahuasca una bebida del demonio, el jefe de Balta y su hijo, el pastor de la iglesia, han emprendido una lucha en contra del consumo de es-

te alucinógeno. Sin embargo no han tenido éxito en obtener el apoyo de la comunidad para esta medida, por cuanto la mayoría cree que las alucinaciones producidas por el ayahuasca proporcionan información acerca de acontecimientos lejanos en el tiempo o el espacio que afectan o podrían afectar sus vidas. Varios informantes insistieron que quienes beben ayahuasca, a diferencia de los que ingieren alcohol, no se conducen de modo beligerante, belicoso ni agresivo, conductas éstas que los Cashinahua consideran desconcertantes.

Aunque mis investigaciones en esta área siguen siendo algo superficiales, parece que la traducción de la Biblia y la evangelización han tenido un impacto relativamente pequeño en el pensamiento y conducta de los Cashinahua, aunque varios jefes y líderes comunitarios son creyentes. Sospecho que una de las razones de esto es que los creyentes cashinahua no son agresivos "pescadores de hombres", pues la agresividad no es una de sus virtudes.

Contactos con organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales

La influencia de las agencias y los funcionarios gubernamentales ha aumentado significativamente desde 1968, aunque con excepción de Conata, ubicada a menos de una hora de viaje por río desde Esperanza, los funcionarios estatales raras veces visitan las aldeas cashinahua. Un equipo médico del Ministerio de Salud Pública, que estuvo en Balta durante tres horas en mayo de 1993 para vacunar a las mujeres y los niños contra el sarampión, fue el primer grupo de no indígenas en la aldea en ocho meses. En 1994 varios mestizos supervisaban equipos de trabajo formados por cashinahua, los cuales cortaban madera y construían nuevos locales escolares en Balta y Santa Rey, y tenían planes de hacer lo mismo en cada una de las aldeas nativas.

Los maestros cashinahua tienen que reportarse regularmente ante el coordinador del Área Educativa de Purús-Curanja, la oficina local del Ministerio de Educación con sede en Esperanza. Su influencia parece limitarse a las actividades académicas de maestros y alumnos. Él, o un representante de su oficina, visita anualmente cada escuela, si bien su paso es breve, con el fin de evaluar el cumplimiento de las normas gubernamentales.

El alcalde de Esperanza, quien actúa básicamente como gobernador del distrito de Purús, departamento de Ucayali, ha establecido relaciones

con los tenientes gobernadores en cada aldea cashinahua, aunque sólo haya visitado la aldea de Conta. Es el alcalde quien nombra a los tenientes gobernadores, por lo general los propios jefes de comunidad, quienes sirven como enlaces entre los Cashinahua y el alcalde en cuanto representante del gobierno regional y nacional.

Durante mi reciente trabajo de campo obtuve información sobre la relación entre el jefe de Balta y el alcalde, pero sólo desde la perspectiva de aquél, pues el alcalde no se encontraba en Esperanza cuando pasé por el pueblo. Por consiguiente, no quisiera hacer ningún tipo de generalización y las líneas que siguen deben ser consideradas en estos términos.

Cuando llegué a Balta en 1993 el jefe se encontraba en Esperanza con el fin de conversar con el alcalde y no volvió hasta casi después de un mes, tras estar ausente de la aldea por seis semanas. Regresó para inspeccionar los daños ocasionados por las inundaciones, ya que el alcalde se encontraba tramitando ayuda del gobierno nacional para resolver el problema de los daños producidos por las inundaciones ocurridas en el río Purús. El jefe tenía la esperanza de sacar algún provecho de esta coyuntura y hablaba de todos los fideos, galletas, arroz y demás obsequios que le haría su "amigo el alcalde". Pero en las aldeas del Curanja sólo habían ocurrido daños menores, lo cual desbarató sus esperanzas de obtener una ayuda masiva que enriquecería a la aldea y aumentaría su prestigio como líder que consigue beneficios para la comunidad.

Cabe señalar que Balta está fuertemente dividida y que, en gran medida, funciona casi como tres aldeas diferentes. Existe una gran tensión entre el jefe y su cuñado, el profesor principal, tensión que excede los límites normales entre dos varones focales en una aldea y entre cuñados. El jefe parece estar molesto porque su cuñado goza de un salario del gobierno, mientras que él no tiene ningún beneficio pecuniario pese a que es el jefe y promotor de salud nombrado por el gobierno. Todos ven y saben de los artículos y servicios que el maestro trae a la comunidad, lo cual impulsa al jefe a tratar de igualar o superar a su rival. El maestro se muestra deferente hacia el jefe, seguro como está de su posición dentro de la comunidad.

Una semana después de regresar a la aldea, el jefe convocó a una "asamblea extraordinaria" de la comunidad, en la cual anunció una campaña, su término para referirse a la revitalización de la aldea. Dio muy pocos detalles y se centró más bien en la necesidad de cooperar y trabajar fuerte, informando a todos que "su amigo, el alcalde" quería ayudar-

los. Su hijo, el pastor, hizo una reseña de la situación económica, hizo hincapié en la necesidad de un pensamiento innovador con respecto a las alternativas económicas y urgió a todos a que respaldaran a su padre en sus proyectos para resolver sus problemas. No hubo cambios notables como resultado de esta reunión. En mayo de 1994 el jefe aún continuaba insistiendo sobre el tema, y si bien su audiencia asentía, seguía haciendo caso omiso de su visión para el futuro.

Desde la partida de los Montag, la Misión Suiza del Perú ha sido la única agencia no-gubernamental que trabaja con los Cashinahua peruanos. Dos mujeres misioneras visitan las aldeas cashinahua durante un mes cada año. En gran medida sus esfuerzos están encaminados a instruir y alentar a los creyentes. Los pastores y los aspirantes a pastor reciben instrucción en la Escuela Bíblica de la misión en Pucallpa. Su impacto al parecer es reducido.

Aparte de las campanas que llaman a los niños a la escuela todos los días y a los creyentes a la iglesia los domingos por la mañana, la mayor cantidad de ropa, la plétora de productos manufacturados, y una población más grande aunque más dispersa, Balta no ha cambiado mucho desde 1968. El ritmo de vida es lento y calmado; la gente se toma tiempo para descansar y socializar, para jugar con sus hijos y nietos. Balta parece pacífica y tranquila, pero detrás de esta fachada existen tensiones, y las animosidades amenazan con salir a la superficie. Se continúa recurriendo a mecanismos informales de control social, tales como el chisme, el ridículo, el ostracismo, y el aislamiento, y se aborrece la agresión física y verbal. La gente se resiste a los intentos de los jefes de comunidad por convertir sus cargos en posiciones con verdadero poder y autoridad. McCallum (1990) halló una situación parecida entre los Cashinahua del Brasil.

La gente continúa valorando la reciprocidad en las relaciones económicas y considerando los intercambios mercantiles como una forma de explotación. Continúan utilizando los términos de parentesco para dirigirse a las personas, pero utilizan nombres mestizos en vez de "nombres verdaderos" con más frecuencia que en el pasado. Los hombres continúan proclamando su superioridad sobre las mujeres, superioridad que ellas ni reconocen ni aceptan, pero han aceptado sin mucha resistencia nuevas responsabilidades, tales como la cosecha de productos agrícolas y el cuidado de los niños. A pesar del contacto con el mundo externo, o tal vez debido al mismo, los Cashinahua siguen convencidos de la superioridad de su cultura y de su igualdad como pueblo frente a los foráneos.

Los cambios que han ocurrido desde 1968 parecen ser más cosméticos que estructurales. Las semillas de un cambio cultural masivo y destructivo están presentes y pueden haber germinado, pero todavía no se han desarrollado hasta el punto de constituir una amenaza para la supervivencia de los Cashinahua.

NOTAS

- * Tengo una gran deuda con los Cashinahua por permitirme pasar tanto tiempo con ellos y enseñarme su forma de vida. También quiero agradecer a mi editorial, Waveland Press of Prospect Heights, Illinois, por haberme permitido adaptar algunas partes de mi libro *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru* (1995) para incluirlas en este ensayo.
1. La ortografía cashinahua empleada en este ensayo es la siguiente. Oclusivas sordas: *p*, *t*, *k* como en el castellano *palo*, *tela*, *casa*; oclusivas sonoras: *b* como en *banco*, *d* como en *dama*, excepto cuando se encuentra entre vocales en que se pronuncia como *r* en *toro*; nasales: *m* y *n* como en *madre* y *nunca*; fricativas: *s* como en *soga*, *sh* como en *show* en inglés, *x* similar a *sh* pero pronunciada con la punta de la lengua vuelta atrás, y *h* como en *hat* en inglés; africadas: *ts* como en *cats* en inglés, y *ch* como en *chancho*; semi-vocales: *w* como en *hueco*, *y* como en *yapa*; vocales: *i*, *a*, *u* como en *pica*, *palo* y *puma* pero pueden ser atenuadas, y en sílabas no acentuadas como en *bit*, *butt* y *put* en inglés, además de *e*, una vocal alta central no redondeada. Todas las vocales pueden ser nasalizadas; la nasalización es escrita como *n* después de una vocal o una secuencia de vocales.
 2. En esta sección he citado sólo algunas de las publicaciones de aquellos que han realizado estudios entre los Cashinahua. Para otras publicaciones de los autores citados y otros consultar Erikson et al. (1994).
 3. Debo a McCallum (1989; 1990) el resumen de la historia de la región.
 4. En 1955 estimé que Pudichu Torres, quien tenía unos 5 años cuando estos eventos tuvieron lugar, tenía entre 40 y 45 años. Su mujer estaba amamantando a una hija. Para mediados de 1956 ella había iniciado su menopausia tras la muerte de su bebé.
 5. Esto era así entre 1955 y 1968. Cuando regresé al campo, en 1993, muy pocos hombres poseían arcos y flechas. Sin embargo, dado que la munición es a menudo escasa, muchos de los hombres más viejos estaban enseñando a sus nietos cómo fabricar y usar arcos y flechas.

6. En 1993 varios muchachos jóvenes empleaban largos clavos achatados en lugar de las puntas de madera de palma; éstos son llamados *mane bani* o "bani de metal".
7. La asistencia a la escuela ha introducido cambios en las prácticas de caza de los varones adolescentes, ya que el horario de clases es de 8:00 a 13:30 cinco días a la semana. Sus actividades de cacería y su aprendizaje se limitan, por lo tanto, a las tardes y fines de semana. Los muchachos continúan aprendiendo a cazar con arco y flecha, pasando al uso de escopetas tan pronto pueden. La mayor parte de los muchachos jóvenes cazan con entusiasmo para atraer amantes y esposas potenciales, y así lograr la aprobación de sus suegros potenciales.
8. En 1993 la mayor parte de los huertos pertenecían y eran explotados por una única dueña, la mujer del hombre que los había abierto.
9. Esto sucedió en la estación lluviosa de 1993-94 cuando varias chacras de este tipo fueron inundadas y permanecieron bajo agua por una semana o más. Las aldeas a orillas del río Purús sufrieron mayores pérdidas, por cuanto sus habitantes tienden a preparar más chacras de este tipo que los de aquellas aldeas ubicadas a orillas del río Curanja, el cual es más pequeño. Asimismo, la tierra tiende a ser más plana en las proximidades del río Purús, de modo que sus habitantes tienen que alejarse más para encontrar las laderas preferidas para el primer tipo de chacra.
10. Durante la estación lluviosa de 1993 y 1994, los hombres utilizaban grandes anzuelos sujetos a un grueso cordel de nylon de 20 metros para pescar durante la noche. Sin embargo, el estilo de pesca era diferente del que acabamos de describir. Colocaban la carnada: un pequeño roedor, un pajarillo o los intestinos de un animal cazado durante el día; luego lanzaban el anzuelo con la carnada, ataban la otra punta de la línea a una canoa o a un poste en la orilla y regresaban a casa, volviendo al río con regularidad para ver si habían pescado algo. Esto sucedía muy pocas veces, por cuanto los peces pequeños comían la carnada sin morder el anzuelo. Varias veces hallaban que el peso y el movimiento del pez habían roto el sedal y terminaban sin pez ni anzuelo. Durante un período de tres semanas un hombre pescó cinco peces grandes con un peso de entre 5 y 11 kilos.
11. Nótese que los Cashinahua hablan de los miembros de las cuatro secciones matrimoniales utilizando los términos de parentesco, es decir, los hombres se refieren a los miembros de la sección matrimonial de su padre como sus *epabu*; a los de la sección matrimonial del hermano de su madre como sus *kukabu*; y a los de la sección matrimonial de sus primos cruzados como sus *chaibu*. Las mujeres se refieren a los miembros de la sección

matrimonial de su padre como sus *epabu* o *yayabu*; a los de la sección matrimonial de su madre o del hermano de su madre como sus *ewabu* o como sus *kukabu*; y a los de la sección matrimonial de sus primos cruzados como *tsabebu*.

12. Esta formulación se basa en la siguiente afirmación por parte de muchas de mis informantes: *en yayan ea inaniwai/banuwai*, "la hermana de mi padre me hace *inaini/banu*". Sin embargo, varias mujeres me dijeron *en chichin ea inaniwai/banuwai*, "la madre de mi madre me hace *inaniwai/banuwai*", en cuyo caso la madre de la madre es para una mujer la base de su identidad, tanto en referencia a la mitad como a la sección matrimonial.
13. Algunos llaman a este espíritu *yuda baka yushin*, reemplazando la palabra *bake*, "niño", con *baka*. *Baka* puede traducirse como "brillo" o "lustre", y en algunos contextos, como "sombra". La mayoría de mis informantes más viejos insistían que *yuda baka yushin* es la forma correcta, afirmando que el espíritu sale del cuerpo y, por lo tanto, es el niño del cuerpo. Otros informantes, especialmente aquellos que han emigrado al Brasil, prefieren *yuda baka yushin*, y afirman que este espíritu es el que confiere al cuerpo su aura de vida. Aunque ambos términos son utilizados actualmente, prefiero usar la alternativa *yuda baka yushin*, porque esta aura puede crecer y desvanecerse dependiendo del estado de salud de una persona.
14. Más tarde Awadetsati dio a Montag un texto detallado que fue publicado bajo el título de "Endocanibalismo fúnebre de los Cashinahua" (Montag, Montag y Torres 1975), partes del cual, junto con breves descripciones de otros funerales, fueron incorporadas al manuscrito de Montag. Esta sección también se basa en textos de otros informantes y en notas de campo sobre ocho funerales a los que asistí como observador. También he recurrido a Deshayes y Keifenheim (1982: 240-249), quienes proporcionan una descripción del funeral de Awadetsati en 1979, así como a información de McCallum (1991). Estoy en deuda con estos autores por los datos que me proporcionaron junto con algunas perspectivas acerca de los cambios ocurridos desde 1968.

BIBLIOGRAFIA

- Aquino, Terry Valle de
 1977 Kaxinawa: de seringueiro `caboclo' a peão `acreano'; Tesis de Maestría, Universidade de Brasília.
- 1979 "The Kaxinawa struggle for their lands"; en *Cultural Survival Inc. Special Report: Brazil*, 1: 49-54.
- Capistrano de Abreu, J.
 1941 *Ra-txa hu-ni ku-i Grammatica, textos e vocabulario Caxinauas*.
 [1914] Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu.
- Cromack, Robert
 1968 *Language systems and discourse structure in Cashinahua*; Hartford Studies in Linguistics, 23; The Hartford Seminary Foundation.
- Chandless, William
 1866a "Ascent of the River Purus"; en *Journal of the Royal Geographical Society*, 35: 86-118.
- 1866b "Notes on the River Aquiry, the principal affluent of the River Purus"; en *Journal of the Royal Geographical Society*, 35: 119-128.
- 1869 "Notes of a journey up the River Jurua"; en *Journal of the Royal Geographical Society*, 39: 296-311.
- Der Marderosian, Ara H., Jew-ming Chao, Frederick J. Goldstein y Kenneth M. Kensinger
 1970 "The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the Cashinahua tribe Amazon basin"; en *Drug Dependence*, 5: 355-360.
- Deshayes, Patrick, y Barbara Keifenheim
 1982 La conception de l'autre chez les Kashinawa; Tesis de Tercer Ciclo, Université Paris-VII.
- 1994 *Penser l'autre chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*; París: L'Harmattan.
- Erikson, Philippe, Bruno Illius, Kenneth M. Kensinger, Maria Sueli de Aguiar
 1994 *Kirinkobaon kirika (Gringo Books): An annotated Panoan bibliography*; Amerindia, Supplément 1(19); París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.

K. M. Kensinger

Hornborg, Alf

1988 *Dualism and hierarchy in Lowland South America: trajectories of indigenous social organization*; Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 9.

1991 "Panoan marriage sections: a comparative perspective"; ponencia presentada al Simposio "Classic Panoan Topics in Light of Recent Research"; 47 Congreso Internacional de Americanistas; Nueva Orleans.

Johnson, Allen

1982 "Reductionism in cultural ecology: the Amazon case"; en *Current Anthropology*, 23(4): 413-428.

Johnson, Allen y Clifford A. Behrens

1982 "Nutritional criteria in Machiguenga food production decisions: a linear programming analysis"; en *Human Ecology*, 10(2): 167-189.

Kensinger, Kenneth M.

1984 "Sex and food: reciprocity in Cashinahua society?"; en Kenneth M. Kensinger (ed.), *Sexual ideologies in Lowland South America*, pp. 1-3. Working Papers on South American Indians, 5; Bennington: Bennington College.

Kensinger, Kenneth M. et al.

1975 *The Cashinahua of Eastern Peru*; Brown University Studies in Anthropology and Material Culture, 1; Bristol: The Haffenreffer Museum Anthropology.

Lathrap, Donald W., Angelika Gebhart-Sayer, y Ann Mester

1985 "The roots of the Shipibo art style. Three waves on Imiriacochoa or there were 'Incas' before the Incas"; en *Journal of Latin American Lore*, 11(1): 31-120.

Lindemberg Monte, Nietta

1991 "Repensando a educação indígena bilingue e intercultural: o caso do Acre"; ponencia presentada al 47 Congreso Internacional de Americanistas; Nueva Orleans.

Maybury-Lewis, David H. P.

1960 "The analysis of dual organisations: a methodological critique"; en *Bijdragen tot de Tall-, Land- en Volkenkunde*, 11: 617-44.

Maybury-Lewis, David, H. P. (ed.)

- 1979 *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*; Cambridge: Harvard University Press.

McCallum, Cecilia

- 1989 Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia. Tesis Doctoral; University of London.
- 1990 "Language, kinship and politics in Amazonia"; en *Man*, 25: 412-433.
- 1991 "Cashinahua (Huni Kuin) death, dying, and personhood"; ponencia presentada al Simposio "Classic Panoan topics in light of recent research"; 47 Congreso Internacional de Americanistas; Nueva Orleans.

Montag, Richard

- 1980 *Diosun Jesusven taexun yuba bena Yuiniki. El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en el Idioma Cashinahua*; Lima: Liga Bíblica del Hogar.
- s/f "Funeral practices among the Cashinahua of Eastern Peru."

Montag, Richard, Susan Montag y Pudichu Torres

- 1975 "Endocanibalismo fúnebre de los Cashinahua"; en *Datos Etnolingüísticos*, 45; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Montag, Susan

- 1981 *Diccionario Cashinahua*. Serie Lingüística Peruana, 9; Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

Schultz, Harald

- 1962 *Hombu*; Nueva York: MacMillan.

Schultz, Harald y Vilma Chiara

- 1955 "Informações sobre os Índios do alto Rio Purus"; en *Revista do Museu Paulista*, 181-201.
- 1952 *Kaschinaua (Amazonasgebiet, oberer Purus), Fischzug und anschieendes Fest*, 113; Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.

K. M. Kensinger

Siskind, Janet

1973 "Tropical forest hunters and the economy of sex"; en Daniel R. Gross (ed.), *Peoples and cultures of native South America*, pp. 226-240; Nueva York: Natural History Press.

Tocantins, Leandro

1971 *Formação histórica do Acre; Civilização Brasileira* (2 vols.)

LOS AMAHUACA

Gertrude E. Dole

CONTENIDO

	Pág
Introducción	127
Datos generales.....	130
Etnohistoria	137
Ecología cultural: asentamientos, tecnología, producción y distribución.....	153
Relaciones sociales y reproducción social	177
El cosmos, ceremonias y representación.....	212
Situación actual de los Amahuaca ribereños	239
Bibliografía	263
Mapas	
Comunidades nativas amahuaca.....	131
Gráficos	
Terminología de parentesco, <i>Ego</i> masculino	201
Terminología de parentesco, <i>Ego</i> femenino.....	202
Fotos y Figuras	
Mujer amahuaca con atuendo formal	180
Hombre amahuaca con atuendo formal	183
Joven mujer con hijas mellizas	204
Hombres preparando sopa de maíz para la ceremonia de la cosecha	229
Dibujo amahuaca.....	251

INTRODUCCIÓN

Antecedentes culturales

Los Amahuaca son uno de los grupos menos conocidos entre los pueblos pano-hablantes que habitan actualmente la cuenca de los ríos Ucayali, Yavarí, Purús y Madeira. Pueblo numeroso en una época, durante los últimos cuatro siglos su población se ha reducido mucho debido fundamentalmente a conflictos con vecinos más poderosos, principalmente gente de habla pano, y como resultado de enfermedades infecciosas introducidas por foráneos no-indígenas. Desplazándose progresivamente hacia el este y aguas arriba a fin de escapar de los ataques perpetrados por grupos indígenas vecinos y ponerse a salvo del alcance de epidemias, los Amahuaca se asentaron finalmente en las nacientes de los ríos, en la cadena de colinas a lo largo de la frontera del sudeste peruano y oeste brasileño.

A lo largo del último siglo, la población amahuaca sobreviviente ha residido en pequeños caseríos autónomos y aislados, conformados por familias extensas interrelacionadas entre sí y ubicados en las tierras del interior. Practican un tipo de horticultura de gran movilidad que cada año los hace mudarse a un nuevo lugar y abrir nuevos claros para establecer sus huertos. Su alimentación se basa en el cultivo de carbohidratos, especialmente maíz, plátano y yuca; mientras que para el abastecimiento de proteínas dependen fuertemente de la caza y en menor grado de la pesca. Dado que se mudan con frecuencia, construyen viviendas y estructuras de almacenamiento muy sencillas. Cada grupo local mantiene contacto con uno o más grupos relacionados, separados entre sí por distancias que varían entre unas pocas horas y un día entero de camino. Los miembros de estos grupos se visitan para colaborar en celebraciones de tipo ceremonial e intercambiar mujeres en matrimonio.

Muchos de los rasgos actuales de la cultura amahuaca son característicos de los pueblos de habla pano tal como estos vivían cinco siglos atrás.

Otros representan una simplificación secundaria de patrones tempranos debido a la pérdida de artes y oficios, costumbres, conocimientos y tradiciones, como resultado de una drástica reducción demográfica y de traslados excesivamente frecuentes. Algunas familias han migrado adicionalmente desde las tierras altas del interfluvio hacia áreas ribereñas de los principales ríos, donde han experimentado muchos cambios culturales; unos pocos individuos que se vieron atraídos por los centros urbanos ubicados río abajo han adoptado en gran medida la cultura nacional peruana.

Fuentes

En 1909 William Curtis Farabee (1922) obtuvo de una muchacha amahuaca cautiva una lista de palabras y otros datos culturales muy útiles, los cuales publicó en su obra *Indian Tribes of Eastern Peru*. Excepto por esta breve descripción y unos pocos artículos de otros investigadores, la información reciente sobre la cultura amahuaca se reduce principalmente a datos y análisis de tipo lingüístico. La lengua amahuaca ha sido estudiada desde 1947, principalmente por lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una dependencia de la Wycliffe Bible Translators, organización misionera protestante. Henry Osborn (1948: 14, 188-90) trabajó con un informante en 1947 y publicó un primer análisis de los fonemas amahuaca. En 1951 Dale W. Kietzman (1952: 2, 226-233) trabajó con un grupo de nueve familias, un total de casi 150 personas en un asentamiento cerca de la boca del río Sepahua y más tarde con algunos Amahuaca en Cumaría en la orilla este del Ucayali medio. Su artículo de 1952 analiza las afinidades culturales entre estos dos grupos.

Estos estudios preliminares fueron seguidos de una investigación lingüística más extensa realizada por Robert y Delores Russell entre los Amahuaca residentes en las cabeceras de los ríos. Los resultados de su investigación fueron dados a conocer a través de varios artículos publicados por el ILV. Ellos colaboraron también en informes sobre la sintaxis y el léxico amahuaca, incluyendo un diccionario. En 1965 Robert Russell escribió una gramática transformacional como tesis de maestría para la Universidad del Estado de Ohio, la cual posteriormente fue traducida al español y publicada en el Perú en 1976.

La principal fuente de datos para esta monografía procede de la información recolectada en el campo por la autora en colaboración con Robert Carneiro entre julio de 1960 y abril de 1961. El trabajo de campo se llevó a cabo entre dos grupos amahuaca residentes en dos localidades diferentes: un grupo que todavía practicaba mucho de su cultura tradicional y que vivía en la misión protestante llamada Varadero, cerca de la nacimiento del río Inuya, y un grupo aculturado que habitaba la isla de Chumichinía en la parte alta del río Ucayali. Dicha investigación se proponía lograr una etnografía comprehensiva de este pueblo tan poco conocido. Con este fin se recolectó información sobre los diferentes aspectos de la cultura, poniendo especial énfasis en la subsistencia, organización social, mitología y cambio.

Para la elaboración de esta monografía se han utilizado además los resultados de investigaciones lingüísticas y etnográficas recientes, así como los escasos datos etnohistóricos dispersos en numerosas publicaciones y constituidos principalmente por breves referencias a los Amahuaca contenidas en descripciones del trabajo misional y de las actividades de otros pioneros.

La información sobre diferentes aspectos de la cultura tradicional de los Amahuaca interfluviales y de los cambios adoptados por el grupo ribereño en Chumichinía fue analizada por Gertrude Dole y Robert Carneiro en diversos artículos publicados en revistas y libros. Por su parte, el popular libro *Fairwell to Eden* (1964 y varias veces reeditado), escrito por Matthew Huxley, con fotografías de Cornell Capa, está basado en sus propias observaciones, así como en información proporcionada por los lingüistas Robert y Delores Russell y datos procedentes de las notas de campo de G. Dole y R. Carneiro.

Después de las investigaciones de los Russell en Varadero, Richard y Sylvia Hyde continuaron realizando investigación lingüística entre los Amahuaca de la isla de Chumichinía, además de análisis fonéticos y lexicográficos más profundos. Estos trabajos resultaron en un artículo sobre el tono fonémico preparado en colaboración con Eugene Loos y publicado en 1975, así como en un diccionario elaborado en colaboración con Robert y Delores Russell y María Consuela de Rivera publicado en 1980. Los Russell han compartido generosamente información con la autora de esta monografía mediante comunicaciones personales.

En 1972 André-Marcel d'Ans publicó un vocabulario etnobotánico y etnozoológico, así como un léxico general en base a información obtenida

principalmente de un hombre amahuaca perteneciente a un grupo pequeño y algo aculturado, quien había trabajado en la recolección de caucho cerca de la boca del río Paramanu, afluente del río Piedras. Todas estas fuentes han sido muy valiosas en la comparación y verificación de mis propios datos.

Finalmente, entre 1974 y 1977 Joseph Woodside, un estudiante graduado de la Universidad de Minnesota realizó una investigación etnográfica a lo largo de 22 meses en dos comunidades aculturadas, una de ellas ubicada en la zona baja del río Sepahua y otra en la isla Chumichinía. Una parte de los resultados de su investigación fue incluida en su tesis doctoral (1981) y en un artículo sobre conocimiento astronómico (1980). En su tesis, Woodside se centró en la organización social y la transmisión de patrones culturales entre estos grupos ribereños aculturados, pero incluyó también información de las notas de campo de Dole y Carneiro sobre la cultura tradicional.

El cuerpo central de la presente monografía describe la cultura tradicional amahuaca tal como fuera observada entre la gente de la región del interfluvio en 1961. Sin embargo, dado que algunas prácticas varían en alguna medida, incluso entre los grupos de las zonas altas interfluviales, algunos aspectos de las descripciones pueden no ser representativos de todos los segmentos de la población. Debe enfatizarse, sin embargo, que el medio ambiente de los ríos más grandes es marcadamente diferente al hábitat de la zona de colinas más tradicional, y que los Amahuaca que migraron hacia esos ríos han desarrollado o adoptado prácticas que difieren en muchos aspectos significativos de la cultura tradicional. Los cambios en la cultura de los grupos ribereños serán descritos en la parte final de este trabajo.

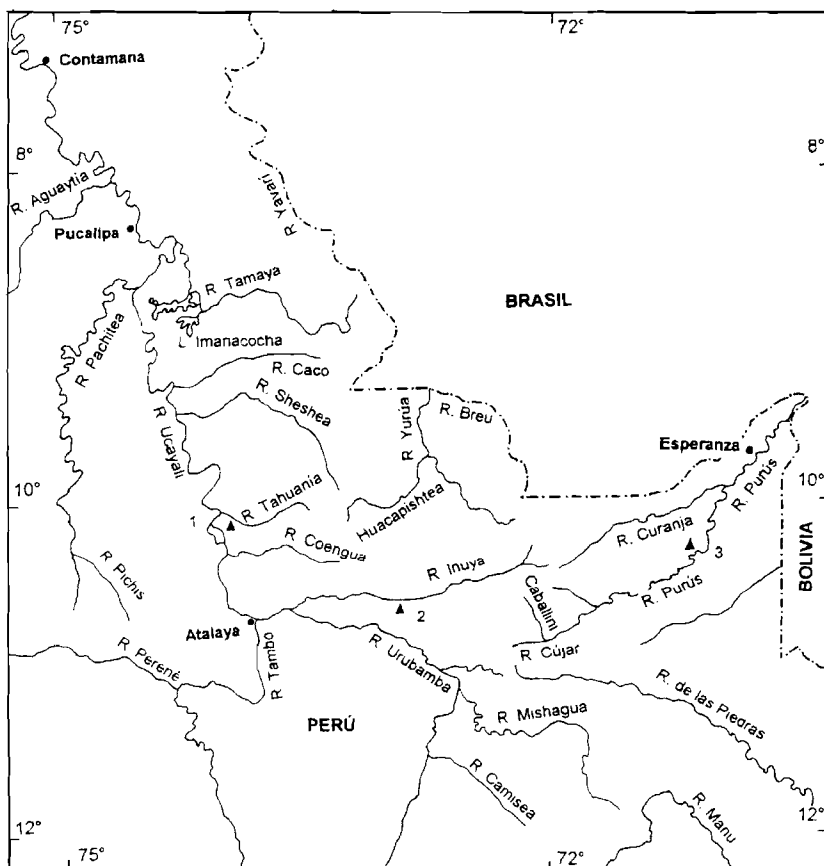
DATOS GENERALES

Ambiente geográfico

El territorio tradicional de los Amahuaca corresponde a la meseta calcárea que separa la cuenca del Ucayali de otros tributarios orientales del Amazonas (ver Mapa 1). Esta meseta, baja pero profundamente disectada, tiene una altura que varía entre 520 y 600 metros sobre el nivel del

Mapa 1

Comunidades nativas amahuaca



- ▬ Límite internacional
- ▲ Comunidad amahuaca

Comunidades amahuaca

- 1 Jatitza
- 2 San Martín
- 3 Laureano

mar. En ella se originan los afluentes de los ríos Ucayali y Urubamba. Allí también se originan el Yavarí, que separa el noreste del Perú de Brasil, y los ríos Yurúa, Purús y Madeira, los cuales atraviesan la región occidental del Brasil. Durante más de un siglo los Amahuaca han vivido en las cabeceras del Yavarí; en las nacientes del Sheshea, Tamaya, Tahuanía, Coengua y Caco, afluentes del río Ucayali; a lo largo del Inuya y Sepahua, afluentes del río Urubamba; en el Huacapistea y Breu, afluentes del río Yurúa; y en el Curiuja, Maxaxya y Cújar, afluentes del Purús. También se ha reportado la existencia de algunos grupos amahuaca en el alto río Piedras y en el alto Manu, afluentes del río Madeira. Una precipitación de 1,800 a más 2,000 milímetros anuales, que cae entre octubre y abril, alimenta un denso y tupido bosque tropical con abundante fauna.

Hasta hace poco no se podía acceder a estas tierras del interfluvio sino a pie, ya que no había vías carrozables y los cursos altos de los ríos no son navegables en la estación seca. Cuando en 1953 dos misioneros del ILV emprendieron viaje para tomar contacto por primera vez con los Amahuaca, intentaron remontar el Inuya por canoa en la estación seca y tuvieron que arrastrar su embarcación río arriba por 13 días, ya que el nivel del agua era demasiado bajo para que la canoa se deslizara. Cuando por fin los misioneros alcanzaron la base militar de Varadero en el alto Inuya, limpiaron y nivelaron cerca de 150 metros de terreno ligeramente inclinado para que las avionetas del ILV pudieran aterrizar. De allí en adelante y por 15 años más, hasta que la misión fue abandonada, pasajeros y abastecimientos fueron transportados de ida y vuelta por los pilotos del ILV desde el pueblo-misión de Yarinacocha ubicado en las cercanías de la ciudad de Pucallpa. Cuando los misioneros se marcharon, la pista de aterrizaje se cubrió de pasto y se volvió inutilizable.

Nombres étnicos

Se denomina Pano a una serie de grupos relacionados lingüísticamente, que en el siglo XVI ocupaban las cuencas de los ríos Huallaga y Ucayali. A principios del siglo XVII, cuando los españoles partieron de Huánuco en el alto Huallaga para bajar e internarse en la selva, varias de las poblaciones indígenas que encontraron eran conocidas por nombres que comenzaban con *Pano* incluyendo los Panchi y los Panatahua, quienes fueron los primeros en ser asimilados o exterminados.

El origen del término Pano ha sido objeto de mucho debate. En su *Vocabulario del Oriente Peruano*, Enrique Tovar (1966) observó que *panchaque* designaba las tablillas acolchadas que los Conibo utilizaban para aplanar la frente de sus niños. El mismo autor indica que *pani* es el nombre que se aplica a una sustancia vegetal utilizada por los “salvajes” para preparar un veneno para sus flechas. Algunos Amahuaca creen que el nombre deriva del término que ellos usan para designar al armadillo: *pano*. Sin embargo, parece más verosímil que el origen del nombre radique en el término homónimo que se refiere a un pequeño sapo no identificado que croa toda vez que llueve. Los Amahuaca usan el mismo término, *pano*, para designar tanto el dolor o el sufrimiento, como una rana arbórea que exuda una sustancia venenosa, la cual es utilizada en un procedimiento muy doloroso para purgar el cuerpo de los hombres con la finalidad de incrementar su habilidad como cazadores. Esta última interpretación se ve corroborada por investigaciones recientes acerca de la *Phyllomedusa bicolor*, una rana arbórea muy venenosa cuya secreción cutánea es utilizada por numerosos grupos de habla pano como “magia de caza”.

La población conocida por los otros pueblos pano como Amahuaca recibió de los primeros misioneros españoles y franceses y de otros exploradores, nombres tales como Amenguaca, Amahuaque, Amajuaca, Amaguaca, Amawaka, Amahouaca y Amouaca. Los mismos Amahuaca pronuncian su nombre como Amin Waki, Hijos de la Capibara, explicando que antiguamente la capibara o ronsoco podía cantar en su lengua. Esta interpretación está respaldada por el hecho de que sus enemigos los Piro se referían a los Amahuaca con el término despectivo de Impetenere (registrado también como Ipetinere o Hepetineri), el cual significa Gente Capibara en su lengua arahuaca.

Divisiones étnicas

Hasta hace poco los Amahuaca no utilizaban un nombre propio y sólo se identificaban a sí mismos como *honi kuin*, o “gente verdadera”, en contraposición con los foráneos, a quienes consideraban como seres no del todo humanos. Aunque ahora ellos aceptan el término Amahuaca como término que designa a la gente que habla su lengua, dicen que lo escucharon por primera vez de boca de los militares que se establecieron en su territorio. No obstante, ellos usan nombres específicos para identificar a los diversos segmentos de su pueblo, tales como: Inohuo (Gente Ja-

guar), Ronohuo (Gente Anaconda), Shāhuo (Gente Guacamayo Colorado), Isahuo (Gente Pájaro Cantor o Gente Puercoespín), Punchahuo o Poinguichahuo o Ponguicha'ó (Gente de Trasero Negro, es decir "de Pene y Testículos Teñidos de Negro"), Shahuanahua (Forasteros Calavera), Cutinahua (Forasteros Anguila), y Kapii Xochi (Esternón de Caimán), llamados también Shihuanahua. Otros subgrupos a los que la gente recuerda todavía, eran Shiminahua, Maxinahua (Forasteros Achiote) y Nashishnahuo (Los Que No Se Bañan). Un pequeño grupo conocido como Yora (Gente) y que se decía vivía por el río Manu, podría descender de los Amahuaca que fueron a esa zona a extraer látex en la época del auge del caucho. Otros grupos locales llamados Amahuaca en algunas publicaciones son los Sacuya o Sayaco y Maspo.

La identidad de alguna de la gente que los foráneos llaman Amahuaca no está clara. No todos los Amahuaca conocen la ubicación de todos los subgrupos, tampoco están siempre seguros de que ciertos subgrupos existan todavía. Además no están de acuerdo entre ellos acerca de si los Cutinahua, Shiminahua y Kapii Xochi son Amahuaca o subdivisiones de sus vecinos los Yaminahua, o Forasteros Metal, quienes también son llamados Naa Winshi, Forasteros Rojos, o Nishinahua, Forasteros Liana. Al principio de este siglo el ingeniero von Hassel consideraba a los Yaminahua como una subtribu amahuaca. Se hablaba de los Cutinahua como una rama de los Amahuaca, pero según algunos Amahuaca contemporáneos ellos son un grupo yaminahua. Para incrementar aún más esta confusión, desde los primeros tiempos históricos hasta el presente, al nombre Amahuaca ha sido aplicado también a diversos otros grupos poco conocidos, pero considerados belicosos. Mas aún, los Cashinahua utilizan el nombre Yaminahua no sólo para referirse a los Amahuaca, sino también a toda la otra gente pano con la que han tenido contacto.

Demografía

Los Amahuaca viven dispersos en pequeños asentamientos. Hacia 1905, diversos viajeros estimaban la población amahuaca entre 600 y 9,000 personas distribuidas en numerosos grupos a lo largo de las nacientes de los ríos Sheshea, Cumaría, Binuya, Tahuanía, Coengua, Puntijau, Inuya, Sepahua y Mishagua. Los estimados de su población actual varían entre 400 y 1,000 habitantes; el reconocimiento más reciente de Verswijver (s.f.) sugiere un total de 400 a 600 personas. Hoy en día la mayoría de los Ama-

huaca vive en las cabeceras de los ríos ubicadas en las tierras altas del interfluvio, a lo largo de la frontera entre Perú y Brasil. Unos 100 Amahuaca habitan en comunidades ribereñas.

Idioma

En tanto rama de la familia lingüística pano, la lengua hablada por los Amahuaca pertenece al stock andino; se dice que es virtualmente idéntica a la lengua que hablan los Yaminahua, con algunas diferencias menores (Verswijver, s.f.: 20). En la medida que estos grupos son vecinos cercanos y que sus culturas son muy parecidas (Verswijver, s.f.: 25, 26, 54), esto indicaría que los mismos se han separado sólo recientemente. Sin embargo, los Amahuaca entienden más fácilmente la lengua de los Kapïï Xochi, también vecinos cercanos suyos, lo cual indicaría que estos últimos se habrían separado de los Amahuaca aún más recientemente que los Yaminahua. Tanto los Yaminahua como los Kapïï Xochi son todavía considerados como enemigos por los Amahuaca. Esta enemistad sigue dando lugar a enfrentamientos, los cuales en algunos casos terminan en muertes. Más allá de su territorio tradicional, la lengua amahuaca está más estrechamente relacionada con la de los Remo y los Sensi. Se estima que las tres lenguas derivaron del tronco pano mas o menos hacia la misma época.

Los Amahuaca distinguen cuatro sonidos vocales orales representados generalmente como a, i o e, o o u, e ĩ con cuatro correspondientes sonidos vocales nasales (ã, in, õ, e in). También hay dos semivocales, w e y. Tanto las vocales orales como las nasales pueden aparecer en combinaciones idénticas o no idénticas. Las consonantes incluyen tres oclusivas, p, t, y k, las cuales en algunas posiciones son sonorizadas como -mp o mb; -nt o nd; -g o -ng en el medio. También hay una oclusión glótica fonémica (‘) y una aspirada (h), una africada sorda, ch; fricativas sordas s, x, y sh (nasalizadas en algunas posiciones, tales como nsh); consonantes nasales m y n, las cuales en algunas posiciones aparecen en combinación con las oclusivas homorgánicas, tales como mb o mp y nd o nt y la consonante r sonorizada con un golpe de lengua. Las combinaciones de consonantes consisten de fricativas al final de sílabas, seguidas de oclusivas nasales, glóticas, o las semivocales w e y. El acento es fonémico, tal como lo es el tono. La posición predominante del acento es sobre la penúltima sílaba, pero el contexto sintáctico puede modificarla.

Un aspecto notable del habla amahuaca es la variación amplia y libre. La pronunciación varía ampliamente, no solo de uno a otro hablante nativo, sino también en el habla de una misma persona. Ejemplos de esto son la extensa gama de sonidos que abarca el fonema j, el cual puede variar entre j y e; el fonema o, que puede variar entre o y u, y la sonorización opcional de p, t y k, la cual a menudo se combina con sonidos nasales (m o r). Debido a la extensa variación fonética, un solo sistema fonético de ortografía internamente consistente no puede reflejar con precisión la pronunciación nativa.

Son comunes las formas libres que comprenden dos sílabas, siendo el patrón predominante CVCV. Sin embargo, algunas consonantes distintas de la r o la n aparecen también en posición final, tanto en sílabas combinadas como en formas libres.

Con frecuencia las vocales y consonantes iniciales y finales son omitidas o se las reemplaza con formas especiales de elisión. Las formas libres incluyen sustantivos, verbos, adverbios, adjetivos y pronombres. Los sustantivos que llevan afijos se utilizan a menudo como verbos. Hay seis pronombres personales: yo, tú, él/ella, nosotros, vosotros y ellos.

Los afijos apropiados de una o dos sílabas se pueden unir a formas libres para expresar número (singular y plural), diversos tiempos y énfasis. El mismo recurso se utiliza para expresar los modos indicativo, interrogativo e imperativo y las relaciones de espacio y tiempo. Las oraciones compuestas y complejas se forman juntando frases y cláusulas, ya sea yuxtaponiéndolas o conectándolas mediante el uso de afijos. Aparentemente no existen mecanismos para expresar la selección de alternativas ("ya sea...o", etc.)

El uso del lenguaje varía notablemente de uno a otro hablante. Algunas personas omiten con frecuencia algunas consonantes intermedias o grupos de consonantes, tales como -w-, -t-, -k-, -nk-, -y-, y a veces las reemplazan con una oclusión glótica. Otras pronuncian la fricativa s como sh y hasta como ts. La posición de los acentos también varía de un individuo a otro. Estas variaciones parecen estar relacionadas con la afiliación del hablante a los diferentes subgrupos locales.

El habla amahuaca comprende numerosas palabras de origen quechua. Algunas, como las empleadas para indicar gente blanca, medida, jefe, sal, tres, sol y culebra, parecen que han sido incorporadas a la lengua hace siglos, mientras que otras, como los términos que significan gallina, dinero, escritura, parecen haber sido introducidos más recientemente.

ETNOHISTORIA

Fuentes históricas

Poco se conoce acerca de la prehistoria de los Amahuaca. La tradición oral indígena referida a su cosmología proporciona vagos indicios, algunos de los cuales han sido verificados por las investigaciones arqueológicas que llevaron a cabo en la cuenca del Ucayali Donald Lathrap de la Universidad de Illinois y sus estudiantes. En *The Upper Amazon*, Lathrap (1970) consideró a los Amahuaca como uno de los numerosos grupos cuya cultura declinó después de que otros pueblos amazónicos los obligaran a retirarse hacia las tierras altas del interfluvio. Sus estudiantes Warren DeBoer, Thomas P. Myers, J. Scott Raymond, Peter G. Roe y Ronald Weber han ofrecido interpretaciones semejantes en sus respectivas tesis y artículos.

Muy escasas son las referencias históricas que datan del siglo XVII. La mayoría se encuentran en las relaciones que dejaron los misioneros franciscanos, jesuitas y dominicos y en los informes de funcionarios, exploradores y patronos que se dedicaron a la explotación del caucho. Algunos fragmentos de la información de primera mano recogida por los primeros observadores pertenecientes a las diversas órdenes religiosas han sido reimpresos y resumidos en historias de las misiones y en reconocimientos de poblaciones.

Entre las historias misioneras, algunas de las más valiosas son *Crónicas Seráficas del Perú* (1651) del franciscano Diego de Córdoba y Salinas; *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes...* escrito por el franciscano José Amich en 1767, publicado en 1854 y reimpreso con diferentes títulos e información adicional en 1883 y 1975; la temprana historia franciscana, *Relación Sumaria* (1790); *Noticias Auténticas del famoso río Marañón* del jesuita Pablo Maroni [1888-1892] (1988); *Relación histórica de todas las misiones de los PP. Franciscanos en las Indias* (1892) de Francisco Alvarez Villanueva; *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón, 1637-1767* (1901) de José Chantre y Herrera; *Informe de las Misiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas* [1904] (1986) del jesuita Francisco de Figueroa; los 14 volúmenes de *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921* (1922-1929) de Bernardino Izaguirre; y *El Pachitea y el alto Ucayali*, vol. 1 (1974) del franciscano Dionisio Ortiz. Finalmente, algunos misione-

ros dominicos, entre ellos Enrique, Francisco y Ricardo Alvarez han vivido entre los Amahuaca y desde 1937 han publicado breves pero valiosas descripciones, especialmente en la revista *Misiones Dominicanas*.

Entre los trabajos publicados por funcionarios, exploradores y otros viajeros, los de mayor utilidad son *Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto* (1862), *El Perú* (1873) y la *Historia y geografía del Perú* (1879) de Antonio Raimondi; el informe de William Chandless publicado en el *Journal of the Royal Geographical Society* (1866); el diario en dos volúmenes no publicados de Francis L. Galt (1870-1872), el cual se conserva en el Instituto Smithsonian; el diario de viaje de José Samané y Ocampo (1884); una publicación anónima que relata la exploración a cargo del Coronel Antonio Pereira Labre de la región entre los ríos Beni y Madre de Dios y el Purús, aparecida en los *Proceedings of the Royal Geographical Society* (Anónimo 1889); *El Istmo Fitzcarrald* (1904) de Jorge M. Von Hassel, publicado por la Junta de Vías Fluviales, y su trabajo sobre las poblaciones indígenas de la región amazónica del Perú (1905); el *Journal of a Passage from the Pacific to the Atlantic...* (1829) de Henry Lister Maw, especialmente el Apéndice; la obra de W. Smyth y F. Lowe, *Narrative of the Journey from Lima to Para...*, Vol. I (1836); el ensayo de Germán Stiglich (1907); y *El Verdadero Fitzcarrald ante la historia* (1944) de Zacarías Valdez Lozano.

También se encuentra información secundaria acerca de la historia de los Amahuaca en los reconocimientos y compendios que tratan de los pueblos de habla pano publicados por Daniel Brinton en su libro *The American Race* (1891); en numerosos volúmenes de la colección de Carlos Larrabure y Correa (1905-1909); en la obra de Farabee (1922); en el artículo de Alfred Metraux aparecido en el Vol. 3 del *Handbook of South American Indians* (1948); y en los trabajos de Varese (1968), Uriarte (1976), Chirif y Mora (1977), DeBoer (1986), Zarzar y Román (1983), y Verswijver (s.f. [1987]).

Prehistoria

Las primeras referencias a los Amahuaca los ubican entre los numerosos grupos que ocupaban la región comprendida entre los Andes y el río Ucayali y pertenecían a un conjunto lingüísticamente homogéneo. Según algunas tradiciones, los Amahuaca se habrían trasladado al Huallaga desde un área al norte, ubicada cerca de la actual frontera entre Perú y

Ecuador. Coincidentemente, los Urarina, que anteriormente hablaban una lengua pano y aún habitan al norte del río Marañón, parecerían confirmar un origen norteño. Algunas semejanzas notablemente específicas con otras tribus históricas de esa región apoyarían este argumento.

Según tradiciones pano, el desplazamiento hacia el sur habría sido forzado por los Yevera o Xebero, quienes los obligaron a trasladarse en esa dirección, desde el bajo Huallaga hacia la Pampa del Sacramento. En esta última región los Pano habrían entrado en conflicto con los hostiles Asháninca de habla arahuaca (Amich 1975). La migración hacia la cuenca del Ucayali, en dirección este, dataría de alrededor del año 300 d.C.

A inicios de la historia documentada por foráneos, las aldeas amahuaca se hallaban en el curso inferior de los tributarios orientales del río Ucayali. Algunos observadores tempranos consignaron en sus informes que los Amahuaca eran muy numerosos y los describieron como uno de los principales grupos que aparentemente se habían separado, junto con los Sensi y los Remo, de un grupo mayor llamado Pano. Los Amahuaca todavía consideran al grupo Pano como sus antepasados y se refieren a ellos con el término Xinihuo.

Afirman que hace mucho tiempo, su gente vivía en un gran asentamiento cerca de los Conibo, en las cercanías de un lago. Las investigaciones arqueológicas sugieren que se trata del lago Imiriacochoa, un gran espejo de agua en la cuenca inundada del ancho y serpenteante río Tamaya. En las riberas de dicho lago los arqueólogos han encontrado vestigios de una sociedad estratificada y de la mayor concentración humana prehispánica localizada en la cuenca central del Ucayali. Esta cultura relativamente compleja, habría sido posterior al desplazamiento de grupos arahuacos río arriba por los tributarios del Amazonas y habría perdurado en Imiriacochoa desde el 800 d.C. hasta el siglo XIV. A su vez, los pueblos de habla arahuaca fueron desplazados por los Cocama de habla tupí, quienes entraron al valle alrededor de 1320 d.C.

Los Amahuaca que han visitado recientemente el lago Imiriacochoa y los ríos Tahuanía, Cumbirushari y las quebradas del Tamaya han encontrado artefactos que, según ellos, fueron hechos por sus antepasados "antes de que hubiera un Inca". Entre estos vestigios se encuentran hachas de piedra, torteros de huso y fragmentos de gruesos bordes de recipientes de cerámica para masato, aparentemente de un metro y más de altura y con senos modelados como adorno. Los relatos que afirman que los Amahuaca de dicha región utilizaban ceramios de ese tamaño, son confirmados

por un ejemplar de vasija para masato de más de 1.5 metros de altura y casi 1.4 metros de ancho que Farabee obtuvo de los Conibo en 1914. Se ha reportado que en el bajo Curiuja y bajo Purús todavía se utilizan recipientes con senos modelados en ocasión de ciertas festividades.

Las tradiciones amahuaca refieren que cuando vivían con los Conibo experimentaron dos acontecimientos catastróficos, uno de los cuales, o ambos, los alejaron de las orillas del lago. Una de estas catástrofes fue una inundación extraordinariamente devastadora. Cada año, en la temporada de lluvias, las aguas del bajo Tamaya inundan la extensa llanura que el río atraviesa formando meandros. Sin embargo, la inundación que describe la tradición amahuaca habría sido extraordinaria. Se dice que "cuando los Amahuaca eran nuevos, todos los ríos salieron de su cauce y destruyeron a mucha gente". El otro desastre fue una incursión de los Piro y Asháninka de habla arahuaca. Los Amahuaca dicen que después que miembros de estos pueblos llegaron, ellos dejaron a los Conibo en el lago y se convirtieron en "hombres verdaderos" (*honi kuin*).

Se sabe que por varios siglos los Conibo ocuparon los cursos inferiores de los tributarios orientales del alto Ucayali, incluyendo el Tamaya, y que cuando se los contactó por primera vez algunos Amahuaca todavía vivían cerca de la desembocadura del Imiría y no lejos de una importante concentración de Conibo, cuyas leyendas acerca de una desastrosa inundación y su asociación con los Incas corroboran los relatos amahuaca. Estos relatos sugieren que la mención del "Inca" alude a la invasión y dominación por parte de gente foránea, y que la presencia de estos últimos generó una serie de cambios entre los Conibo que podrían haber aliado a los Amahuaca.

Los lingüistas consideran que los Amahuaca, junto con los Remo, los Sensi y otros grupos pano del este, se separaron repentinamente de los Conibo hace unos 1000 a 1200 años, alrededor del 800-1000 d.C. Los hallazgos arqueológicos indican que de hecho, por aquel tiempo, en la cuenca del alto Ucayali un grupo foráneo dominó a la población originaria. Los estudiosos también relacionan la separación de los Amahuaca de los Conibo con la llegada, entre los siglos IX y XIV, de gente portadora de una cultura diferente llamada Caimito. En base a una comparación de los restos cerámicos prehistóricos hallados en la región, los arqueólogos especulan que una población de habla arahuaca puede "haber compartido una tradición cerámica común con sus socios comerciales del Ucayali" y que la misma fue "empujada hacia el sur" por invasores de habla tupí.

Historia

Las primeras noticias históricas de los pueblos pano se remontan a 1557 cuando el misionero franciscano Arias de Avila bajó desde Huánuco por el río Huallaga hasta el territorio ocupado por los Panatahua. Estos indígenas opusieron resistencia a sus tentativas de acercamiento o huyeron hacia el este internándose en la selva y dando inicio a una cadena de presiones de pueblos indígenas unos contra otros que provocó un desplazamiento general hacia el este. Por la misma época (1559) Juan de Salinas hizo el primer viaje documentado río arriba por el Ucayali, donde encontró gente Conibo entre los Cocama de habla tupí y los Piro de habla amahuaca. Los Cocama habían estado atacando a los pueblos de la cuenca del Ucayali aún antes de entrar en contacto con los españoles, siendo muy temidos como “bárbaros y crueles” piratas fluviales. Durante los cuatro siglos siguientes, ellos y otros grupos agresivos atacaron reiteradamente a los Amahuaca. Dado que los Amahuaca se vieron gravemente afectados por esta experiencia, es importante tenerla en cuenta al considerar su historia más detalladamente.

Los Cocama entraron en la cuenca del Ucayali a la vanguardia del explosivo movimiento de los grupos de habla tupí que remontaron el río Amazonas y sus tributarios atacando a los pueblos que allí vivían a fin de saquear y obtener cabezas trofeo. Las presiones ejercidas por los belicosos Tupí y por los españoles que entraron a la llanura amazónica, tuvieron un efecto desastroso sobre todos los grupos pano de la cuenca del Ucayali. A los Cocama se sumaron los Conibo, quienes pronto los superaron en agresividad contra los Amahuaca y otras tribus pano ubicadas al este del Ucayali. Capturaban hombres como esclavos a fin de intercambiarlos con los Cocama por utensilios de hierro, y tomaban a las mujeres y niños a fin de incrementar su propio número.

Por algún tiempo estas hostilidades intertribales detuvieron las tentativas de los misioneros de pacificar a los grupos belicosos del alto Huallaga y alto Ucayali, pero alrededor de mediados del siglo XVII los franciscanos organizaron una gran campaña para convertir y pacificar a los indígenas. Para inducir a los Conibo conversos a colaborar en la tarea de establecer contacto con los grupos “salvajes” del interior, los misioneros repartieron abalorios, implementos de hierro y armas de fuego. Desgraciadamente las armas de fuego hicieron que las incursiones causaran aun más destrucción. Según R. Alvarez (1961), los Conibo se volvieron más atrevidos y se lanzaron a robar todo lo que podían: mujeres, niños, canoas

y flechas para trocarlos por implementos de metal y abalorios que se habían convertido en los más preciados objetos. Como resultado, los misioneros no pudieron establecer contacto con los Amahuaca por dos siglos más, fundamentalmente a causa de la hostilidad que éstos sentían por los Conibo.

En 1686 el Padre Manuel Biedma encontró algunas aldeas amahuaca en las riberas de los tributarios orientales del Ucayali, pero aparentemente los pobladores se habían internado en la selva. Sobre el río Coniguati (¿Coenagua?) halló 12 casas vacías que él estimó podían albergar a 150 y más personas. A su vez, sobre el bajo Taco (¿Caco?) encontró otra aldea de 26 casas para, tal vez, 500 Maspo, que se decía también eran Amahuaca. Poco después, en 1690, un jesuita, el Padre Enrique Richter, tomó contacto con algunos Amahuaca, cerca de la desembocadura del río Imiría, pero los halló demasiado hostiles para ser catequizados.

Cuando en 1694, los portugueses del Brasil dieron inicio a sus expediciones esclavistas, los grupos indígenas multiplicaron sus incursiones unos contra otros. Los Cocama extendieron sus incursiones hacia el alto Ucayali en pos de botín, cabezas trofeo y esclavos. Por su parte, los Conibo incrementaron la captura de esclavos para trocar con los Cocama. Se movilizaban en pequeñas flotillas de canoas para robar semillas, implementos de metal y capturar esclavos. Muchos observadores reportan que las víctimas más frecuentes de estos sorpresivos asaltos nocturnos eran los Amahuaca, junto con los Remo y los Sensi. En tanto víctimas frecuentes de las incursiones cocama y conibo, los Amahuaca comenzaron a temer y desconfiar de todo foráneo y se tornaron extremadamente hostiles como una estrategia de autodefensa. En la medida que los misioneros europeos estaban asociados a sus atacantes indígenas tradicionales, ellos también fueron clasificados por los Amahuaca como enemigos.

Algunos Amahuaca permanecieron por un tiempo cerca de los cursos bajos de los tributarios orientales del Ucayali y a comienzos del siglo XVIII se decía que todavía eran muy numerosos. Sin embargo, las constantes incursiones los diezmaron y los sobrevivientes se retiraron río arriba y tierra adentro. Para entonces (1704) los indígenas de la región, insatisfechos y rebeldes, habían matado tantos franciscanos que los misioneros tuvieron que abandonar sus intentos de conversión por otro medio siglo.

Cuando reanudaron sus esfuerzos por reducir a los Amahuaca dispersos a lo largo del río Tamaya, los franciscanos optaron por entregar ar-

mas a los conversos Piro y Conibo, organizando así un verdadero ejército del Ucayali. En un viaje aguas abajo del Ucayali en 1874 Fray Luis Sábate y sus compañeros indígenas encontraron 31 canoas de Conibo en ruta hacia el río Picria “para vengarse de sus enemigos”, los Amahuaca. Los comerciantes fluviales tenían gran interés en comprar esclavos, hombres e incluso niños; esta demanda alentó a los Conibo a continuar realizando incursiones contra los Amahuaca. Con el tiempo los Shipibo se unieron a los Conibo en estas incursiones, siendo denominados colectivamente como Chama. Los Amahuaca aún conservan en sus tradiciones el recuerdo de que los Conibo, Shipibo y Piro atacaban y mataban a su gente.

Los niños se vendían en 500 soles, mientras que las niñas de la misma edad se vendían en 300 o 400 soles. Las mujeres de 20 o más años valían aún menos, por cuanto eran propensas a huir. Se decía que los esclavos amahuaca en las comunidades del valle eran mansos, pacíficos y dóciles. Hasta bien entrado el siglo XX, unos pocos cautivos amahuaca vivían entre los grupos ribereños, especialmente entre los Conibo, como criados y concubinas. Se dice que algunos de estos cautivos aprendieron a leer y escribir.

En 1877 dos franciscanos finalmente lograron establecer contacto con un grupo amahuaca en el alto Tamaya. Después que los frailes les entregaron unos cuantos implementos de metal, los indígenas aceptaron su pedido de ayudarlos a edificar una iglesia. Sin embargo, el acuerdo no se respetó y los indígenas se negaron a navegar río abajo a fin de traer provisiones para la misión. Este último intento, tras otros ocho igualmente fallidos, por asentar a los Amahuaca en aldeas a lo largo del bajo Tamaya terminó en tragedia cuando la canoa de los frailes zozobró y uno de ellos se ahogó. Su cuerpo fue bárbaramente golpeado y enterrado por los Amahuaca.

A consecuencia de los repetidos ataques, los Amahuaca se dispersaron en un área muy vasta y en grupos tan pequeños que ninguno merecía el nombre de aldea. Un informe de 1874 los ubica entre los ríos Sheshea y Tamaya, donde comenzaba el territorio de los Piro, pero la mayoría de las descripciones indican que la población ocupaba un área mucho mayor y se encontraba dispersa a lo largo de los tributarios orientales del Ucayali, desde el Tamaya hacia el sur hasta por lo menos el tercer tributario del Urubamba.

Los Amahuaca siguieron retirándose hacia las nacientes de los ríos que bajan de la cadena de cerros que constituye la zona divisoria entre la

cuenca del Ucayali y las del Yurúa y el Purús. Estaban continuamente en marcha, lo cual no les permitía aprovechar al máximo las ventajas del cultivo de yuca. La falta de este alimento básico tradicional debe haber ocasionado una hambruna generalizada y haber reducido aún más su número. De ser gente ribereña, los Amahuaca pasaron a ser gente del bosque o del interfluvio y, según se dice, perdieron el conocimiento de las canoas.

Los Chama continuaban realizando incursiones contra los Amahuaca cuando ellos mismos comenzaron a ser víctimas de correrías desde que en 1862 se comenzó a extraer caucho en Loreto. Hacia 1872 los brasileros habían tenido noticia de la abundancia de árboles de goma en la cuenca del Purús y estaban avanzando por ese río desde el este. En 1882 la recolección del "oro negro" constituía la más importante actividad de la región. Los caucheros peruanos que entraban a la región desde el oeste traían consigo muchos Piro y Asháninca de habla arahuaca, quienes eran empleados para persuadir a otros indígenas de que recolectasen caucho para ellos.

La primera ruta cauchera entre la cuenca del Ucayali y las del Purús y el Yurúa fue a lo largo del río Tamaya. Hacia 1886 los Amahuaca, quienes todavía se encontraban viviendo a orillas de este último río, estaban siendo presionados por los patrones caucheros para que se involucrasen en la extracción de caucho. Estos iban en busca de aldeas indígenas, capturaban a todos los hombres que podían y masacraban a otros. Los que lograban escaparse, abandonaban sus casas. Algunos Amahuaca que se encontraban a lo largo de los ríos Tamaya, Sheshea, Tahuanía, Coengua y otros tributarios del Ucayali fueron obligados o inducidos mediante "regalos" de hachas, machetes, ropa, fusiles y otros objetos de manufactura industrial a recolectar caucho para patrones tales como Cesáreo Vargas, Liñán y otros. Se decía que estos trabajadores eran mansos, dóciles e inteligentes, pero no pasó mucho tiempo antes de que un grupo de Amahuaca que trabajaba en el alto Tahuanía junto con recolectores conibo asesinara al cauchero Vargas.

Un gran número de intrépidos patrones caucheros, tanto peruanos como brasileros, penetraron en la región de las cabeceras de los ríos y cometieron un sinnúmero de abusos y atropellos en sus intentos por obligar a los indios a recolectar látex. En las últimas dos décadas del siglo hubo mucha zozobra entre los Amahuaca del interior. Varios miles de ellos cruzaron las alturas y se retiraron hacia las cabeceras del Yurúa y el Purús, donde se decía que eran los más numerosos de entre los pueblos pano de

la región. Sin embargo, la zona ya estaba ocupada por los Capanahua, Cashinahua y Yaminahua, y los Amahuaca pronto fueron diezmados por sus vecinos. Antes de fines del siglo XIX, los Amahuaca del alto Inuya y alto Purús eran descritos como un grupo residual: los últimos representantes de una población destruida por los Piro.

Durante este período varios subgrupos amahuaca del Inuya y el Purús se encontraban en constante guerra entre sí fundamentalmente como resultado del robo de mujeres. Sin embargo, alrededor de 1890 algunos Ronohuo “se juntaron y amistaron” con Inohuo y Punchahuo para formar una aldea mixta (*hima*) de muchas personas (algunos afirmaban que tenía 50 habitantes) en la cumbre de una gran colina cerca del Caballani, una quebrada del Curiuja, afluente del río Purús. Esta aldea se llamó Mai Cha’oya (Con Tierra Negra), lo cual hace suponer que el suelo de ese lugar tenía materia orgánica, residuo de alguna anterior ocupación humana. Los miembros de estos tres subgrupos permanecieron en este lugar por unos pocos años.

Los caucheros al servicio del famoso pionero y “rey del caucho”, Carlos Fermín Fitzcarrald, habían cruzado el varadero que va desde el Sepahua hacia el Purús por la vía del Cújar. Tres años después de la muerte accidental de éste, los peones de su hermano Delfín, quienes trabajaban en la región del Cújar y en el Acre, continuaban empleando dicho varadero. En busca de un camino más corto hacia el Purús, el socio de Delfín, Leopoldo Collazos, hizo una expedición remontando el Inuya. Viajando como “almirante de una flotilla de 400-500 canoas de Piro, Amahuaca y Campa”, en las cabeceras del Inuya descubrió el varadero que comunica a este río con el Curiuja. Se dice que cuando los expedicionarios entraron en contacto con los Amahuaca del alto Inuya, éstos los recibieron pacíficamente y les proporcionaron alimentos.

Más tarde, Delfín Fitzcarrald y Collazos remontaron el Inuya y encontraron algunos Amahuaca. Cuando se preparaban a partir, uno de los caucheros, cogió a una joven y la llevó consigo. Los indígenas siguieron a los caucheros a través del varadero y los asaltaron cuando bajaban el Curiuja, matando a Delfín. Sin embargo, al no tener armas de fuego, muchos de ellos fueron masacrados y los caucheros se llevaron a la joven. Collazos se salvó, pero después de ese ataque traicionero los Amahuaca de la región no permitieron que los hombres blancos se acercaran a sus aldeas. Collazos regresó más tarde con Zacarías Valdéz Lozano, un antiguo lugarteniente de Fermín Fitzcarrald, y un grupo de trabajadores caucheros,

sólo para encontrar que todas sus canoas habían sido destruidas en el varadero por los “salvajes Amahuaca”. Tuvieron que caminar 18 días bajando a lo largo del Curiuja antes de encontrar ayuda en el río Purús.

Mai Cha’oya fue abandonada después de unos pocos años. Muchos de sus habitantes se dirigieron aun más río abajo donde establecieron una nueva aldea, que llamaron Huasaya (o Ahuashaya, o Huasiyá), a orillas de un afluente izquierdo del río Caballani. Esta aldea tenía dos jefes: un hombre Shahuanahua llamado Ayahuari, y Huotí, un hombre Ronohuo que más tarde fue conocido como Iriya (la versión Amahuaca de Elías, el nombre que le impuso un cura). En Huasaya los Amahuaca entraron en conflicto con los Cashihuo (Cashinahua) y los Yaminahua de habla pano. Pero también entraron en conflicto con los Culinahua (Culina) de habla arahuaca. Se dice que estos grupos mataron a muchos Amahuaca y aún hoy en día estos últimos los consideran sus enemigos. Se dice, además, que los Yaminahua robaban las chacras de los Amahuaca.

Huasaya, como Mai Cha’oya, fue también abandonada tras un corto tiempo, tal vez debido a los conflictos con sus vecinos. Algunos de los Ronohuo se dirigieron aun más río abajo a lo largo del Purús, hasta cerca de Esperanza, pero otros regresaron río arriba y cruzaron el varadero para establecerse en las nacientes del río Sepahua, a un día de camino del río Cújar.

Después de la muerte de Delfín Fitzcarrald, su socio Collazos se asoció con otro veterano cauchero, Carlos Scharff, cuyos bárbaros métodos de capturar indios hicieron de él el más famoso de los barones del caucho del alto Amazonas. Scharff tenía un campamento cauchero en el alto Purús, cerca de la confluencia del río Curiuja con el Cújar. Cuando envió a uno de sus dependientes blancos con algunos indígenas Asháninca para enganchar peones ronohuo, la mayoría de éstos se resistió. Esto hizo que Scharff organizara una correría contra los Ronohuo a fin de capturar a cuantos pudiera y matar a los demás. Los Amahuaca se vengaron de estos atropellos pasando al ataque. Formaron bandas de asalto que atacaban por sorpresa a los campamentos caucheros. Mataban a los patrones blancos, a sus familias y a sus peones indígenas, y se llevaban las armas de fuego y cualquier otro objeto manufacturado que estuviera a su alcance.

A fin de proteger a los trabajadores de los campamentos caucheros de la región, en 1903 el gobierno envió una guarnición a través del varadero que une el Tamaya con el Amoeyna y estableció un puesto militar sobre

el río Yurúa. Desde por lo menos 1904 un cauchero brasileño llamado Antonio Rodrigues tenía un puesto comercial en la zona alta entre las cabeceras de los ríos Inuya y Purús. Esto preocupaba al gobierno peruano, por cuanto la frontera con Brasil aún no estaba claramente delimitada. Aprovechando la preocupación del gobierno y temiendo las represalias indígenas, Carlos Scharff solicitó a las autoridades que enviaran algunos soldados a su campamento. Estas despacharon una guarnición hacia el alto Purús. Según las tradiciones amahuaca, estos soldados junto con mercenarios asháninca, mataron a muchos Amahuaca de la zona del alto Puruús. Sea como fuere, lo cierto es que muy pocos Amahuaca sobrevivieron en esta región. Aunque los Ronohuo habían sido muy numerosos, hacia 1905 su número se había visto grandemente reducido.

Alrededor de esa misma época, los Ronohuo y los Inohuo, junto con algunos Isahuo del Purús "se hicieron amigos" con los Sháhúo para formar una tercera aldea, llamada Shaniya, en el alto Sepahua. Esta aldea, ubicada en lo alto de una loma, estaba formada por muchas grandes casas (se dice que 55), cada una de las cuales albergaba una numerosa familia extensa. Su jefe era Huotí (o Iriya), quien en 1960, ya viejo, aún era líder de un pequeño asentamiento en el Sepahua.

Los Amahuaca de esta región dicen que hasta entonces no conocían a los blancos, sino que sólo los atacaban y mataban. Los hombres aún andaban desnudos y utilizaban hachas de piedra, que debían ser reemplazadas con frecuencia. Dado que en las cabeceras de los ríos donde habitaban no había las piedras negras y duras apropiadas para la elaboración de hachas, una vez al año los Amahuaca iban a buscarlas a las riberas del bajo Urubamba. Pero éste era territorio de los Piro, quienes a menudo atacaban a los intrusos. Fue entonces que dos caucheros, Figueroa, que vivía en el poblado de Atalaya, y Pancho Vargas, antiguo patrón de la zona, entregaron a los Amahuaca hachas de acero, machetes y ropa y les pidieron que recogieran caucho para ellos. Las hachas de metal resultaban mucho más duraderas que sus pequeñas hachas de piedra y facilitaban notablemente el trabajo de cortar árboles para hacer sus chacras. Para conseguir más implementos de metal, Iriya aconsejó a su gente que trabajara para los caucheros. Así fue como algunos de ellos consintieron en enrolarse en las cuadrillas de los llamados Chama. Fue por entonces que los Amahuaca comenzaron a usar ropa occidental.

En el primer cuarto de este siglo, cuando comenzaron a trabajar para varios caucheros, las parentelas se separaron unas de otras y las unidades

familiares se disolvieron. Los Amahuaca trabajaban en pequeños grupos dispersos a lo largo de los ríos Sheshea, Cumaría, Binuya, Tahuanía, Cohenghua, Puntijau, Inuya, Sepahua, Mishagua, Envira y alto Yurúa, pero rara vez bajaban al Ucayali.

Hacia 1908 un grupo de Amahuaca trabajaba, junto con otros indígenas, para Carlos Scharff en su campamento en el alto río Piedras. Scharff, quien confiaba en sus trabajadores amahuaca, los armó con rifles Winchester y los mandó a capturar a otro grupo. Los exploradores amahuaca planearon cuidadosamente su estrategia e hicieron preparativos para un largo viaje, pero después de un breve recorrido regresaron para emboscar y matar a Scharff, su socio Leopoldo Collazos y sus empleados blancos. Esta vez sólo se salvó Francisco (Pancho) Vargas para contar la masacre. Los Amahuaca incendiaron el campamento y cuando Baldomero Rodríguez, otro patrón cauchero, tomó contacto con ellos para saber qué había pasado con el caucho y las instalaciones de Scharff, éstos lo mataron a él y a todos sus acompañantes. Después de este episodio ningún cauchero se atrevió a visitar a los Amahuaca de esa región.

Vargas se asoció con Matías Scharff, hermano de Carlos, quien tenía un negocio en Santa Rosa, un activo pueblo comercial en el alto Ucayali, justo debajo de la confluencia del Tambo con el Urubamba. Este era un importante centro comercial y punto de pasaje del caucho que provenía de los ríos Madre de Dios, Manu, Purús, Tahuamanu, Piedras y otros. Matías Scharff y Francisco Vargas remontaron el Inuya en busca de gente Ronohuo que quisiera trabajar recolectando caucho, pero los indígenas eludieron el contacto. Entonces Matías envió a un mensajero asháninca, sin ningún guardia armado, a fin de repartir hachas de acero y rifles, pero los Amahuaca se negaron a seguirle y sólo pidieron no ser molestados. Sin embargo, aceptaron los implementos de metal y después de considerar mejor la propuesta, el jefe mandó por Scharff y lo acompañó con cuatro de sus hombres para inspeccionar el campamento cauchero. Después de algunas discusiones los Amahuaca aceptaron recolectar caucho a cambio de más herramientas. Antes de abandonar el campamento de Scharff construyeron casas y desbrozaron una parcela de terreno para hacer chacras. Más tarde, cuando vino el tiempo de cosechar, muchos de ellos (se dice que 200) regresaron y trabajaron recolectando caucho para Matías, por lo menos hasta 1909 cuando el etnógrafo americano William Farabee los visitó y entrevistó.

Algunos de los peones amahuaca murieron durante una epidemia de sarampión y otros fueron muertos por sus compañeros de trabajo shipibo y conibo o por soldados. Los agredidos no tardaron en vengarse de sus agresores. Se reporta que en 1910 más de 60 personas murieron cuando un grupo amahuaca arrasó un campamento cauchero en la confluencia de los ríos Mapuya e Inuya en venganza por la masacre de su gente. Estos incidentes confirmaron su reputación de salvajes feroces y enemigos mortales de los blancos, una fama que continuó vigente hasta mediados del siglo XX. De hecho, una guarnición militar permaneció en el campamento hasta 1960, a fin de proteger a los colonos de los "salvajes Amahuaca". En 1960, uno de los Amahuaca más viejos que vivía en esta zona recordaba que cuando él todavía era un muchacho, los soldados capturaron a unos Ronohuo en una playa del bajo Sepahua, les ataron las manos atrás y mataron a muchos con "ametralladoras" (según él, 200), entre ellos a un hermano suyo. Este informante decía que sólo un hombre escapó a la masacre. Los muchachos de hasta 10 años eran capturados y vendidos como esclavos.

Hacia 1909, mientras se encontraba en el puesto de Scharff en Santa Rosa, Farabee obtuvo informaciones de una joven amahuaca. Ella había sido robada por gente asháninca unos años antes y acababa de ser vendida a una mujer de Lima. Más tarde, Farabee supo que durante su viaje a Lima, al atravesar los Andes, a unos 4,800 metros de altura sobre el nivel del mar, la joven había sido obligada a caminar mientras sus dueños iban montados a caballo y había muerto de pulmonía antes de llegar a la capital.

Con el tiempo, los peones amahuaca fueron desplazándose río abajo, hacia el Ucayali, junto con sus patrones. Algunos de ellos, junto con otros que habían sido llevados como esclavos, regresaron a sus tierras de origen trayendo noticias de que el Ucayali era un "lindo río" y convencieron a otros de que se fueran con ellos. Cuando la producción de caucho de la India y de Borneo desplazó al caucho amazónico del mercado internacional, los caucheros se dedicaron a explotar madera y pieles de animales de la selva. Hacia 1935, los Amahuaca que en el pasado habían estado dedicados a la recolección de caucho bajo el sistema de habilitación se encontraban cortando árboles bajo el mismo sistema.

Valdez Lozano, a quien los Amahuaca recuerdan como un patrón que no mataba gente, reunió un cierto número de hombres con sus hijos adolescentes para cortar árboles de cedro en el río Inuya y a todo lo largo del

río Mapuya. Más tarde los llevó hasta Atalaya, a la confluencia de los ríos Urubamba y Tambo y, con el tiempo, algunos de ellos lo acompañaron aún más lejos, río abajo, a cortar madera a lo largo de los tributarios orientales del Ucayali.

El 1937 los Ronohuo trabajaban para el Ing. Mendoza, junto con peones piro y asháninca, en el bajo Sheshea y en los tributarios del Urubamba. En esta zona muchos de ellos murieron durante otra epidemia de sarampión. Es a este grupo al que sus parientes sobrevivientes de las cabeceras de los ríos se refieren actualmente con el nombre de Na'inhua (Los Que Murieron).

Los que trabajaban cortando madera y sus familias, provenientes de diversas aldeas de la zona alta, se agruparon en comunidades relativamente estables a orillas de los ríos principales. Alrededor de 1940, un joven sháhuo proveniente del río Inuya, quien había trabajado en el Sepahua, fundó la primera de estas comunidades mixtas al borde de una gran isla fluvial llamada Chumichinía (o Sonochenéa en conibo) ubicada en el alto Ucayali. Poco después el grupo fue contactado por hombres que trabajaban para Lozano. Nuevamente algunos de estos pobladores murieron a causa de enfermedades traídas de afuera. Sin embargo, sus familiares del Inuya, Curiuja, Sepahua y Purús fueron uniéndose gradualmente a esta comunidad, la cual en 1960 contaba con más o menos 25 personas. En aquel tiempo algunos de los hombres estaban cortando árboles de cedro en el Parucancho para el maderero Plácido Sánchez. Hacia 1975, después de sostener un violento choque con sus vecinos yaminahua, un grupo de Amahuaca llegó a la isla desde el Mapuya y se incorporó a la comunidad, cuya población se incrementó así a cerca de 60 personas.

Poco después de la fundación de Chumichinía, algunos religiosos de la orden de Santo Domingo establecieron una misión en el bajo río Sepahua. Más de medio siglo antes, en 1879, el Padre Agustín Alemany, de la misma orden, había explorado algunos de los afluentes del Urubamba en busca de un lugar donde fundar una misión. Fue bien recibido por un grupo de Amahuaca establecido en el Inuya, al que llamó Sacaya, pero antes de poder establecer una misión entre ellos, murió descendiendo el Urubamba. Mucho más tarde, en 1937, cuando Fray Francisco Álvarez llegó a la misma región en busca de un lugar apropiado para fundar una misión, los patrones locales le dijeron que los Amahuaca del Inuya no merecían ser tomados en consideración, ya que "no se sometían al trabajo". El Padre Álvarez también averiguó que muchos Amahuaca vivían en el in-

terior de la cuenca del Sepahua, pero que los "civilizados" les tenían aversión, ya que ellos también "se negaban a trabajar" y se mantenían alejados de la gente de habla arahuaca de la región. Sin embargo, en 1947 el Padre Alvarez regresó al Sepahua y edificó una casa de misión llamada El Rosario de Santa Rosa, un kilómetro río arriba de la desembocadura del río, en el lugar del antiguo pueblo de Sepahua, el cual había sido un próspero centro comercial durante el clímax de la explotación cauchera. Siete horas río arriba por canoa desde la misión se encontraba un asentamiento amahuaca, cuyo curaca en 1960 era todavía el viejo Iriya.

Los religiosos de la misión de El Rosario, más comúnmente llamada Sepahua, atraieron familias de varios grupos indígenas. Cuando Lozano trasladó su explotación forestal al bajo Ucayali, algunos de sus trabajadores más jóvenes regresaron al Sepahua a cortar madera para el Padre Alvarez en su rol de patrón maderero. Con el tiempo, varios de estos jóvenes regresaron a las cabeceras de los ríos. Encontrando un superávit de solteras en las aldeas del Purús, tomaron por esposas a algunas de ellas y junto con familiares pertenecientes al subgrupo Cutinahua se establecieron en un sitio conocido como Maxí Hïma (Aldea Achiote) por la abundancia de este arbusto en el lugar.

El mismo año en que fue fundada la misión, 1947, una guarnición de soldados fue destacada al sitio de un antiguo campamento cauchero llamado Varadero, ubicado en el alto Inuya, cerca de la frontera con Brasil. Más tarde, este puesto fue trasladado una corta distancia río abajo, pero retuvo el mismo nombre y continuó sirviendo como puesto fronterizo hasta 1958. Por entonces, los Inohuo, Ronohuo, Shähuo, Isahuo, Punchahuo y Shiminahua, así como los Kapiï Xochi y los Yaminahua, se encontraban localizados en las cabeceras de los ríos Inuya, Yurúa, Purús y Sepahua como subunidades de grupos familiares. Algunos de ellos tomaron contacto con los soldados estacionados en Varadero. Estos, por lo general, no los maltrataban, aunque las relaciones que establecieron con jóvenes amahuaca probaron ser desastrosas. Cuando la guarnición fue retirada en 1958, algunos soldados se llevaron consigo a sus mujeres sólo para abandonarlas más tarde en Pucallpa o en Leticia.

En 1953, cuando aún habían soldados estacionados en Varadero, Robert Russell y Bryam Burth del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) establecieron un puesto misional en la guarnición. A lo largo de 15 años Russell y su mujer, Delores, vivieron allí durante las estaciones secas, atrayendo a la misión a algunas familias amahuaca provenientes de aldeas veci-

nas. Cuando ellos dejaron definitivamente la misión en 1968, la comunidad comprendía cerca de doce familias, unas 50 personas. Después de la partida de los misioneros, también los indígenas abandonaron la misión y se dispersaron nuevamente entre las aldeas de la zona alta. Los habitantes de Chumichinía habían enviado mensajes grabados a sus familiares de Varadero exhortándolos a unirse al grupo de la isla. Algunos de ellos aceptaron la invitación y más tarde se establecieron en la isla.

Para entonces muchos Amahuaca habían conseguido machetes, hachas, cuchillos, clavos, latas, ollas de metal, fósforos, linternas, kerosene, algunas ropas y telas, y unas cuantas escopetas. Los productos manufacturados reemplazaron parcialmente a los productos de elaboración tradicional, creando una cierta dependencia respecto de estos objetos maravillosos pero no-renovables. Esto era especialmente cierto entre los habitantes de las comunidades ribereñas, pero también en cierta medida entre los de las aldeas de la zona alta, quienes nunca habían recolectado caucho o cortado madera para los patrones.

Cuando la misión del ILV en Varadero fue abandonada, los domiricos comenzaron a establecer relaciones amistosas tanto con los Amahuaca como con los Yaminahua del Inuya y su afluente el Mapuya. Remontando el Inuya hasta Varadero, estos misioneros lograron persuadir a algunas de las familias de la zona de establecerse en su misión del bajo Sepahua. Sin embargo, como resultado del contacto con los indígenas de la misión, muchos de los recién llegados murieron a consecuencia de una epidemia de origen foráneo. Nuevamente los sobrevivientes regresaron a vivir en asentamientos aislados ubicados en territorio tradicional. Hoy en día, las aldeas de la zona alta, la comunidad de Chumichinía, un grupo independiente que se quedó en el Sepahua, y los Amahuaca de la misión de Santa Rosa mantienen relaciones de intercambio matrimonial a pesar de su gran dispersión.

ECOLOGIA CULTURAL: ASENTAMIENTO, TECNOLOGIA, PRODUCCION Y DISTRIBUCION

Patrones de asentamiento

Cuando los Amahuaca fueron contactados por misioneros por vez primera, se encontraban agrupados en aldeas dispersas a lo largo de los cursos inferiores de los tributarios orientales del río Ucayali. Dos siglos más tarde, la mayoría de ellos habían abandonado el medioambiente ribereño y estaban dispersos en pequeños grupos en las cabeceras de dichos tributarios. Al fines del siglo XX, algunos de estos grupos se juntaron nuevamente para formar aldeas, esta vez ubicadas en la cima de las colinas de las cabeceras. Cuando estas aldeas se disolvieron, nuevamente los Amahuaca se dispersaron en grupos familiares muy pequeños compuestos por unas pocas casas dispuestas de manera irregular entre huertas familiares en la cima de las colinas.

Los Amahuaca afirman que se establecían en estas colinas empinadas, cubiertas de bosque, y que se elevan a una altura de 60-90 metros sobre el nivel del río, por cuanto ofrecían protección contra los ataques de eventuales enemigos. Los Amahuaca de esta zona se mudan cada año a un nuevo sitio y por ello se los puede clasificar como seminómades. Afirman que es peligroso quedarse en un mismo lugar el tiempo suficiente como para que sus enemigos los descubran y los ataquen, pero tal vez una razón más importante para mudarse con frecuencia sea el hecho de que los cazadores deben viajar muy lejos cuando la población animal se reduce o se aleja asustada por la presencia humana.

Viviendas

Quienes tuvieron la oportunidad de observar las viviendas amahuaca a fines del siglo XVII, estiman que cada una de ellas podía alojar entre 12 y 20 personas. En algunos asentamientos de fines del siglo XIX, todos los habitantes vivían en una única gran casa comunal. Otros estaban compuestos por varias grandes casas, cada una de las cuales alojaba a una familia extensa. Se dice que estas casas tenían un ancho de 9 a 15 metros con altas cumbres de 30 a 60 metros de largo. Un "pasadizo" central bordeado con tabiques de esteras, fabricadas de hojas de palma, dividía el inte-

rior en dos secciones, cada una de las cuales estaba dividida a su vez en cierto número de "habitaciones", una para cada familia. Una plataforma elevada central servía como granero común para el maíz. Más tarde se reportó la existencia de algunos grupos familiares que vivían en casas comunales aisladas a lo largo de los ríos. Parecería, por lo tanto, que el tamaño de las viviendas amahuaca ha variado mucho a lo largo del tiempo.

Las primeras casas de las que se tiene información eran rectangulares, a veces con techos de hoja que llegaban a menos de un metro del suelo; en otros casos el techo alcanzaba el suelo mismo. Por lo general, los techos a dos aguas eran abiertos, pero en algunos casos los remates del techo eran cerrados mediante armazones de varas ligeramente curvadas y cubiertas de hoja hasta el suelo. Los techos de extremos cerrados y cubiertos hasta el suelo tenían un vano muy pequeño con una puerta movable de cerca de 65 cms. de altura en ambos extremos y una tercera puerta en uno de los lados. El término amahuaca para la estructura de una vivienda es *tapas*, el mismo que es usado para designar al techo; esto sugiere que las casas abiertas pueden ser una simplificación de casas más tempranas con extremos cerrados.

Las viviendas contemporáneas son de dos tipos. La mayoría son pequeñas estructuras rectangulares con extremos abiertos y sin paredes. Constan esencialmente de un techo abierto a dos aguas, sostenido por cuatro troncos de palma en forma de horqueta en sus esquinas, y a veces por postes auxiliares a sus lados, y por dos o más postes centrales para sostener la cumbrera. Las viviendas tienen un largo promedio de 6 a 10 metros y alojan a una sola familia nuclear o a una pequeña familia extensa. Los techos están cubiertos con hasta 500 hojas de palma shapaja (*Scheelea branchioclada*) o yarina (*Phitelephas sp.*) dobladas longitudinalmente y tendidas horizontalmente sobre armazones de varas que se extienden hasta un metro por encima del suelo y en ocasiones hasta el suelo mismo. En la cumbrera se coloca una cubierta de hojas de bijao para hacer que la misma sea a prueba de agua.

Muchas de estas casas son lo suficientemente pequeñas como para poder ser construidas en unas pocas semanas por un solo hombre adulto con la ayuda de su mujer. En estos casos, después de cortar las hojas pinadas de palmera, la mujer las arrastra hasta el sitio donde se construye la vivienda, dobla las hojas longitudinalmente y las extiende en el suelo para que se sequen al sol. Cuando se las necesita, la mujer las alcanza a su marido, quien las ata a las vigas del techo.

Las armazones de los techos que están cubiertos con hoja hasta el suelo difieren un poco de aquellos que son sólo parcialmente revestidos de hojas. Ambos están hechos con varas delgadas y flexibles, pero en el caso de los techos que llegan hasta el suelo, los extremos de estas varas se clavan en el suelo y las mismas se doblan hasta apoyarse en la cumbrera donde son amarradas en pares. En algunos casos, los remates triangulares de los techos son cerrados con armazones curvas hechas de varas flexibles dobladas y cubiertas de hojas de yarina, las cuales se curvan más fácilmente que las de shapaja. Estas armazones curvas le confieren a las viviendas una apariencia ovalada.

Existen unas cuantas casas completamente cerradas con paredes continuas de aproximadamente 1.70 metros de altura hechas de cañas de bambú colocadas verticalmente. En lugar de remates triangulares, estas casas tienen extremos curvos hechos con varas curvadas recubiertas con hojas de yarina. Las paredes tienen a cada lado una puerta de caña de bambú. Las casas cerradas ofrecen cierta protección contra los fríos vientos nocturnos que arrecian por el mes de junio.

Por lo general, las casas están ubicadas en medio de las huertas. Algunas personas construyen graneros separados, pero otras utilizan para este fin un extremo de sus viviendas, almacenando la cosecha anual de maíz sobre una plataforma elevada, construida con troncos rajados de la palma de pona (*Triartea enorhiza*), la cual se eleva aproximadamente un metro sobre el nivel del suelo, y a la que se accede mediante una escalera hecha de un tronco con muescas talladas. El otro extremo de la casa no tiene piso alzado y se utiliza para actividades domésticas y para dormir.

Las estructuras más simples comprenden cabañas en las huertas y refugios para pasar la noche. Cuando preparan una nueva huerta, los Amahuaca levantan una pequeña cabaña, *ótatí*, al borde del claro que han desbrozado y la utilizan hasta que puedan construir una verdadera vivienda. Estas cabañas tienen una estructura similar a la de las *tapas*. Para protegerse de la lluvia durante los viajes hacen un pequeño tejado, *tiwa*, clavando en el suelo hojas pinadas de palmera dobladas longitudinalmente que se apoyan sobre un palo horizontal sostenido en sus extremos por dos horquetas clavadas en el suelo.

Las casas de los Amahuaca no tienen más mobiliario que unas bancas hechas con las dos mitades de un tronco de palo de balsa (*Ochroma sp.*), las cuales se mantienen unidas mediante piezas transversales sujetas en su sitio mediante clavijas talladas en madera de chonta. Sólo los hombres

usan estas bancas o unos taburetes hechos de secciones excavadas de troncos de palmera, mientras que las mujeres se sientan sobre esteras tejidas con las hojas tiernas de yarina o shapaja. Todos duermen en hamacas colgadas entre dos de los postes que sostienen la estructura de la casa. Cuando su hamaca se gasta hasta romperse, y hasta tejerse una nueva, una mujer suele dormir en el suelo o sobre una plataforma provisional hecha de cañas de bambú partidas o de troncos de pona rajados. Algunos de los hombres que han tenido contacto con militares o con mestizos ribereños duermen en plataformas elevadas cubiertas con mosquiteros.

El interior de las viviendas amahuaca se asemeja al de una cocina desordenada. Careciendo de alacenas o cajones, todos los implementos y materiales son guardados por cualquier parte de la casa donde estén al alcance de la mano. Algunos objetos son puestos en repisas hechas de palos o de pona, otros son amarrados a los postes que sostienen la casa o a las vigas y varas que forman el techo, mientras que otros están repartidos por el suelo a lo largo de los bordes de la casa.

Subsistencia

Según la tradición oral, cuando los Amahuaca vivían en las riberas del gran lago Imiriacochoa cultivaban yuca y maíz y cazaban como lo hacen ahora, pero también dependían fuertemente de la pesca. Esta tradición es consistente con el hecho de que los primeros asentamientos amahuaca reportados por los españoles se encontraban a orillas de ríos donde abunda la pesca. Por el contrario, la gente de las tierras altas del interfluvio se alimenta principalmente de plantas cultivadas y carne de animales de caza terrestres. En esta zona la pesca ya no constituye una parte importante de la alimentación básica.

Horticultura

Todos los años es necesario abrir una nueva huerta por cuanto la maleza crece rápidamente y en poco tiempo sofoca la mayor parte de las plantas cultivadas. A principios de la estación seca se escoge un sitio que generalmente dista varias horas o unos pocos días del lugar anterior. Se

prefiere el suelo arenoso porque permite un mejor drenaje que los suelos oscuros, los cuales, según los Amahuaca, se vuelven barrocos y se pegan a los pies. Sin embargo, en la elección de un nuevo lugar, más importante que la calidad del suelo es la topografía. Los terrenos altos son más soleados que los bajos y las colinas son más fáciles de despejar. Más aún, las inundaciones nunca alcanzan estos terrenos y en las alturas los insectos, las serpientes y los depredadores de las huertas, tales como las huanganas, los sajinos, los agutíes, las ratas gigantes (*Branix*) y los venados, son menos numerosos que en los valles.

Las zonas de crecimiento máximo del bosque primario son las preferidas para establecer las huertas, ya que presentan poca vegetación y bambú, cuyo tallo síliceo es muy difícil de cortar. Además, el suelo del bosque primario es más húmedo y tiene menos semillas de plantas de maleza que el suelo del bosque secundario. También se toma en cuenta el hecho que la vegetación del bosque primario arde mejor que la del secundario donde, a pesar de la presencia del bambú, que prende fuego rápidamente, los árboles jóvenes carecen del follaje suficiente para lograr una buena combustión. Por estas razones el bosque secundario se roza solamente cuando los árboles han crecido tanto que sus troncos tienen por lo menos 30 cms. de diámetro.

Los Amahuaca organizan su ciclo anual de actividades agrícolas según las estaciones seca y lluviosa, los movimientos de los astros, la floración y la producción de frutos de los árboles. Por lo general, los hombres llevan la cuenta del movimiento de las estrellas con mayor precisión que las mujeres. Ellos observan la sucesiva desaparición de ciertas constelaciones bajo el horizonte occidental al caer la noche y relacionan esta secuencia de movimientos siderales con las condiciones estacionales propicias para el desarrollo de diversas actividades. El año comienza con el inicio de la estación seca, *wari xití* o "sol gallinazo", la cual es anunciada por el ocultamiento de Huishmahuo, las Pléyades, en el horizonte occidental hacia fines de abril, y por la aparición de cierto rubor en las guabas en maduración. Este es el tiempo de abrir nuevas huertas. El hombre de más edad de la aldea tiene el privilegio de ser el primero en escoger la ubicación de su parcela; el resto del área será subdividida entre los otros hombres por consenso. Cada hombre hábil trabaja solo para cortar los árboles de su parcela. En ocasiones, los hermanos o primos cercanos se ayudan mutuamente, o los padres a sus hijos adolescentes.

En el pasado, antes de derribar los árboles se cortaba la vegetación baja con largas y pesadas espadas de madera de doble filo, las cuales eran blandidas con ambas manos. Según la tradición, estas espadas eran hechas con madera de palmera de aguaje o *winó* (*Mauritia flexuosa*) y estaban decoradas con finas incisiones. Hoy en día, este trabajo es realizado con machete y una rama en forma de gancho.

Hasta los primeros años de este siglo los árboles se cortaban con pequeñas hachas de piedra en forma de T o con "orejas", similares a las que se utilizaban antiguamente en la región andina. Estas hachas se ataban a un mango de madera mediante fibras del liber del árbol de *Cecropia*, las cuales eran aseguradas con cera de abeja. Se requería muchos golpes de hacha para derribar un árbol. Un hombre debía trabajar cinco a seis horas diarias a lo largo de tres días para cortar el tronco de un árbol de un metro de diámetro. Además, las hachas de piedra perdían el filo rápidamente y debían ser afiladas a diario sobre una laja de arenisca fina que se podía encontrar en los ríos. A los árboles más grandes se les cortaba una tira circular de corteza y se los dejaban en pie. Después que se hubieran secado un poco, se encendía un fuego alrededor de la base del tronco utilizando como yesca corteza seca y ramas. Se raspaba la madera carbonizada y se repetía el procedimiento hasta que el árbol se debilitara tanto que cayera. Un tipo de árbol que todavía se quema en lugar de sacarle astillas es la catahua o *andá* (*Hura crepitana*) porque su savia es tan tóxica que quema la piel y puede producir ceguera si salta a los ojos de una persona.

Hoy en día, gracias a las hachas de acero, que han reemplazado casi completamente a los implementos y técnicas tradicionales, se puede derribar un árbol grande en cerca de una hora. Alrededor de aquellos árboles cuyas raíces forman aletas o que tienen raíces zancos se arman unos andamios para asegurar un apoyo firme a los leñadores, quienes cortan el tronco por encima de las raíces. Para facilitar la tarea de despejar el bosque, los Amahuaca hacen muescas en los troncos de los árboles a fin de dirigir su caída en una misma dirección. Luego tumban un árbol clave, el cual al caer va derribando a los demás en un efecto dominó. Algunos árboles altos y de poco follaje son dejados en pie para dar sombra; tampoco se tumban los árboles que producen frutos silvestres comestibles. En ocasiones se marcan los linderos de las parcelas plantando arbustos de achiote (*Bixa orellana*).

Aún disponiendo de hachas de metal, la tarea de despejar el bosque para hacer una huerta continúa siendo muy ardua. El hombre que em-

prende esta tarea la interrumpe de vez en cuando para bañarse en un arroyo cercano y después de una mañana de trabajo descansa varias horas en su hamaca. No tumba árboles todos los días, sino que alterna la tala con la caza. Para conservar sus fuerzas y evitar accidentes mientras despeja el terreno deberá abstenerse de toda relación sexual. Para alejar las lluvias silba en dirección de las nubes oscuras cuando éstas aparecen en el cielo. A veces lleva hierbas mágicas (piri-piri) en su cinturón o las amarra al mango de su hacha para protegerse contra las heridas que podría causarle la caída de un árbol. Para evitar las picaduras de las grandes hormigas negras, las cuales son muy tóxicas y producen un dolor agudo y prolongado, así como las mordeduras de serpientes venenosas, los hombres que trabajan abriendo una huerta fuman tabaco. Se cree también que rasgar las escamas caudales de una boa constrictora con la uña del dedo meñique de la mano derecha evita o alivia el dolor de las picaduras de las hormigas.

La quema de la vegetación cortada tiene una importancia decisiva. Para lograr una buena quema se trozan las ramas, se apilan y se dejan secar junto con los árboles caídos, durante por lo menos dos meses. Durante este tiempo nadie debería tener relaciones sexuales en la huerta. La quema tiene lugar justo antes del final de la estación seca, cuando caen las flores amarillas del árbol capirona (*Callicophyllum spruceanum*) y la constelación que representa un personaje mítico con una pierna rota, Wishi tiki o Estrella Rota, desaparece bajo el horizonte. Con antorchas hechas de bambú rajado se prende fuego al follaje seco de trecho en trecho alrededor de la huerta. Cuando las llamas de todas esas hogueras alcanzan el centro de la parcela, el aire llega a una temperatura tan alta que puede elevarse tan velozmente como para provocar una detonación fuertísima, un verdadero estampido. El fuego mata a algunos animales lentos en la fuga, tales como el agutí, la rata gigante, las tortugas y los perezosos, los cuales son posteriormente recogidos para comerlos.

Si la quema no ha sido exitosa, el dueño de la huerta trata de averiguar quién ha tenido relaciones sexuales en la parcela y puede pelear con el sospechoso y pedir un pago como compensación por los daños. Incluso en un claro bien quemado los troncos de muchos árboles no se llegan a quemar totalmente. Estos son usados más tarde como leña. Las huertas pertenecen a quienes han rozado las parcelas y las han cultivado, pero sólo mientras éstas estén en producción.

Algunas plantas alimenticias, tales como el camote, la ashipa (frijol tuberoso), el zapallo o *wará* (*Cucurbita maxima*), y dos variedades de plátano se pueden plantar aun antes de la quema. Otras se plantan sólo después de que el suelo se ha enfriado. Las mujeres hacen la mayor parte del trabajo de siembra; irónicamente las que tienen una familia más numerosa obtendrán una cosecha menor en comparación a las mujeres menos fértiles por cuanto disponen de menos tiempo y energías para dedicar a su huerta.

Los principales cultivos alimenticios son el maíz, *xiki* (*Zea mays*), diversas variedades de yuca dulce, *átsa* (*Manihot aypi*), y plátano, *mani'á*, (*Musa sapientum*, *paradisiaca*). El maíz se siembra en agosto; se escogen los granos de las mejores mazorcas y se remojan uno o dos días para que comiencen a germinar. Entonces con una vara especial para plantar o simplemente con un trozo de un arco quebrado, las mujeres hacen en el terreno pequeños hoyos poco profundos a una distancia de cuatro o cinco pies uno de otro y en cada hoyo dejan caer de tres a cinco granos que dejan descubiertos para que sirvan de guía a los varones para plantar la yuca. Esta es tarea de los varones, quienes a su vez, con unas cortas azadas de madera de palma en forma de paleta, cavan hoyos poco profundos intercalados con los del maíz e introducen en cada uno de ellos dos o tres tallos de yuca, de 10 a 20 cms. de largo. Estos dos cultivos son tan importantes para los Amahuaca que durante la siembra hombres y mujeres, aunque transpiran copiosamente bajo el sol abrasador, se abstienen de bañarse para estar seguros de que así las plantas producirán cosechas sanas y abundantes.

Poco antes del inicio de la estación de lluvias, los hombres, a veces con la ayuda de las mujeres, remueven con sus azadas los retoños tiernos de las plantas de plátano y los trasplantan a hoyos profundos. Terminada la floración de las plantas del tabaco, *rombí* (*Nicotiana tabacum*) los varones recogen las semillas y las siembran.

Otras plantas alimenticias que se intercalan con el maíz y la yuca incluyen diversas variedades de tubérculos, legumbres y frutas, nueces de palma y pimientos. Algunas de las más importantes son:

- camote, *kari* (*Ipomea batata*);
- ají, *yochi* (*Capsicum sp.*);
- papaya, *naimbí* (*Carica papaya*);
- piña, *kákán* (*Ananas sp.*);
- sicona, *xopaa* (*Pachirizua erosus*);

pijuayo, *wani* (*Guilielma* sp.);
shica-shica, *niná* (*Aenianthera* sp.); y
aguaje, *winó* (*Mauritia flexuosa*).

Plantas como el zapote, *hichi* (*Matisia cordata*) y el maní, *tambá* (*Arachia* sp.) no se cultivan en la huerta principal, sino en terrenos bajos arenosos o en las orillas de los ríos, después que se ha retirado el agua de las crecientes.

Algunas de las plantas que se cultivan hoy en día han sido introducidas por los soldados de las guarniciones militares, los misioneros o por Amahuaca que han viajado río abajo. Las más comunes son: limón dulce o lima, *ríma* (*Citrus sedica*); una variedad de pimiento picante; caña de azúcar, *taa wata* (*Saccharum officinarum*); una planta semejante al taro, *min-tó*; guayaba, *yokán* (*Psodium* sp.); calabaza (*Cucurbita* sp.); y sandía (*Citrus vulgaris*).

Los Amahuaca cultivan o recogen en estado silvestre muchas plantas no alimenticias. Entre ellas calabazas, *xataä* (*Lagenaria* sp.); cetico (*Cecropia* sp.); numerosas plantas herbáceas, *xatá*, usadas como piscicida; una graminea llamada "lágrimas de Job", *xachi* (*Coix lacryma jobi*); bijao, *mani* (*Heliconia* sp.); bomba, *ñawi*, y otra semillas utilizadas para hacer adornos; papa, *sio* (*Solanum* sp.) utilizada como anticonceptivo; achiote, *maxi* (*Bixa orellana*); huito, *nani* (*Genipa americana*) y cocona, *popoo* (*Ipharenia* sp.), los cuales son utilizados como pigmentos y repelentes de insectos; los alucinógenos ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y tuni, *cha'i*; *tokondí* (*Piper* sp.), utilizado para ennegrecer los dientes y prevenir su deterioro; y numerosas otras hierbas que se utilizan como cosméticos o remedios. La caña brava, *taa* (*Gynerium sagittatum*) y el algodón, *xapó* (*Gossipium* sp.) se cultivan, ya que no crecen de forma silvestre en la zona alta de las cabeceras de los ríos.

No se practica ningún ritual para propiciar el crecimiento de las plantas y la abundancia de las cosechas. Después de rozar el bosque y sembrar, los varones se dedican la mayor parte del tiempo a cazar y rara vez van a las huertas. Las mujeres, en cambio, van a las huertas cada cierto tiempo para cosechar sus productos. Se deshierba poco, pero después que todo el maíz ha sido cosechado, algunos varones arrancan los tallos secos y otra vegetación alrededor de las plantas de yuca y de los plátanos con varas afiladas o con machetes. Diversos tipos de plantas, arbustos y árboles silvestres son bienvenidos, por cuanto producen semillas, pequeños frutos, hongos arbóreos, retoños de palma y nueces que son usados como

alimento, como remedios o para confeccionar una serie de objetos. Algunos árboles silvestres, tales como el palo de balsa, el bambú, el cético, la cocona y numerosos árboles espinosos, crecen tan rápido que en una sola temporada pueden sofocar a gran parte de los cultígenos, lo cual obliga a abrir una nueva huerta al siguiente año.

Mientras se trabaja en la preparación de nuevas huertas o se construyen casas, la gente depende del maíz almacenado en sus graneros y de los productos de huertas anteriores hasta cuando maduren los frutos de las nuevas. La gente suele regresar a sus antiguas huertas para recolectar frutos mientras los árboles siguen produciendo. Pero los papayos se pudren después de tres o cuatro años de dar fruto y la producción de los plátanos es de sólo un año; además, pasado algún tiempo la maleza no deja crecer los nuevos retoños. En ocasiones las antiguas huertas están tan lejos de las nuevas viviendas, que no conviene gastar tiempo y energía en recoger sus productos. Por esto, en noviembre, justo antes de que las nuevas huertas comiencen a producir y cuando los animales de caza escasean, los Amahuaca suelen pasar hambre.

En las tierras altas el maíz se siembra en agosto y requiere de tres a cinco meses para madurar. Las mazorcas miden 30 o más cms. de largo y tienen nueve hileras de granos amarillos o morados. Antes de su maduración los granos son todavía tiernos y dulces y se comen como golosina. Para esto se recoge unas cuantas mazorcas y restregándolas con un trozo de la dura corteza del árbol del zapote se desprenden de la coraza los granos lechosos. Estos son envueltos en hojas de plátano o de bijao y hervidos. Cuando están completamente maduras, todas las mazorcas se voltean hacia abajo para evitar que la lluvia las dañe. Después se desprenden de los tallos y son almacenadas en capas sobre varas paralelas bajo el remate de los techos de las viviendas o en depósitos hechos expresamente. De esta manera, una mujer puede almacenar hasta 20,000 mazorcas. Si el granero está fuera de su casa, de vez en cuando se va a sacar todas las mazorcas que quepan en una profunda canasta, la cual lleva sujeta con una faja que apoya en la frente para poder transportar la pesada carga. A veces, a fin de almacenarlas temporalmente en la vivienda, se atan las mazorcas de dos en dos y se las suspende de varas horizontales.

Los granos maduros se cuecen envueltos en hojas de maíz, o se tuestan ligeramente en un trozo de olla de barro rota y se los hierve para desprender los hollejos. Sin embargo, el maíz que cultivan los Amahuaca es de tipo harinoso y la mayor parte se tuesta y se muele en morteros de en-

tre 1.5 y 2 metros de largo, excavados en troncos de madera dura o de palma con una mano de vaivén más o menos rectangular. Estas manos son labradas de una raíz de aleta de la palma de pona o de cachapona y pueden pesar 25 kilos o más. El movimiento de vaivén de la pesada mano de madera convierte los granos de maíz en una harina muy fina.

La harina de maíz se come regularmente con carne hervida o asada. La harina se come seca, arrojándola a la boca con un movimiento diestro de la mano, o se mezcla con un poco de grasa animal o agua o caldo de carne hasta lograr una masa espesa. La manera más frecuente de consumir la harina es en sopa, la cual se hace hirviendo una pequeña cantidad de harina en una gran olla con agua, y removiéndola con frecuencia con una paleta de madera de palma o de cedro. Los hollejos se separan colando la sopa en un tamiz rectangular que se fabrica tejiendo en diagonal astillas de tallos de hojas de palma. A veces se mastica un poco de harina seca, la cual se agrega a la sopa; de esta manera se introduce diastasa, una enzima que da inicio al proceso de fermentación que convierte al almidón en azúcar. Esto endulza inicialmente la sopa, pero la hace fermentar si no se la consume inmediatamente.

En las tierras altas del interfluvio, la yuca tiene una importancia secundaria respecto del maíz, sobre todo porque tarda por lo menos seis meses en madurar y se abandona cuando se hace una nueva huerta unos meses después. Al igual que otros alimentos farináceos, los tubérculos de yuca se comen con la carne, generalmente hervidos y ocasionalmente asados. Se cultivan solamente las variedades "dulces", relativamente no tóxicas. A veces los tubérculos de yuca hervidos se machacan o se rallan sobre la raíz nudosa de la cachapona y se ponen a fermentar en agua. Esto resulta en una sopa espesa, que al igual que las bebidas hechas a base de maíz o plátano, es algo dulce cuando está recién hecha, pero después de uno o dos días se vuelve ligeramente alcohólica. Si se la deja fermentar por más tiempo y se la toma en grandes cantidades, puede embriagar. Algunas mujeres han aprendido de las esposas de los madereros mestizos a rallar los tubérculos crudos y exprimir la masa rallada a fin de extraer el jugo y tostar la pulpa para hacer sopas.

Los plátanos, que ocupan el tercer lugar entre los alimentos básicos, están disponibles por un tiempo más breve que el maíz y la yuca. El término amahuaca para plátanos, *mani'á*, que significa literalmente "otro bijao", sugiere que el banano es una planta foránea llamada así por su semejanza con una planta nativa. Las bananas o guineos se comen crudos

cuando están maduros, pero los plátanos de la variedad *Musa paradisiaca* se hierven o se asan enteros sobre brasas o cenizas calientes, o se los machaca tras haberlos hervido o asado, o se los corta en tajadas que se frien en grasa de paca (*Agouti paca*), o se los hierve y machaca hasta obtener una sopa espesa.

Recolección

Una parte pequeña pero importante de los alimentos se recolecta en el bosque. Los alimentos silvestres comprenden tubérculos, rizomas, retoños tiernos y semillas de palmeras, zapote, guaba, caimito, diversas clases de bayas y otros pequeños frutos, nueces, varios tipos de hongos, gel de bambú y miel. A veces, para recoger miel o recuperar animales de caza, los varones trepan a los árboles escalando el tronco con pies y manos o utilizando una escalera, o si el árbol es muy grande, apoyando sobre su tronco un árbol pequeño ahorquillado. Para esto utilizan también aros de trepar hechos enrollando una liana alrededor de los tobillos. Por último, a veces derriban árboles para conseguir sus frutos, hojas o miel. Las lianas y el líber, las hojas y los tallos de los varios tipos de palmas, y aún el tronco de ciertos árboles, son aprovechados como materiales de construcción o para confeccionar una diversidad de objetos.

Caza

Los animales silvestres y los peces proporcionan casi tanta comida como las plantas cultivadas. La carne y el pescado son considerados esenciales y casi siempre se comen con harinas. De hecho, el término genérico para la carne y el pescado también es utilizado para designar a la comida en general. Los Amahuaca dicen que la carne es su comida y cuando no disponen de carne o pescado dicen que no tienen nada que comer.

Los animales terrestres abundan en los bosques de la zona alta y constituyen la fuente de proteínas preferida. Los más apreciados en orden decreciente de frecuencia y de preferencia son los siguientes: sachavaca (*aa*), mono aullador (*ro'o*) y mono araña (*iso*), venado (*chaxo*), sajino o pecarí de cuello blanco (*hono*), paca, mono cebú (*shinó*), agutí (*mari*) y grandes aves gallináceas, tales como el paujil (*hàain*), la pava (*koxo*) y la puca-

cunga (*kawó*). Las tortugas de tierra (*xai*) son un poco menos apreciadas, lo mismo que los animales pequeños y aquellos que son menos comunes o que son difíciles de atrapar. Estos últimos comprenden la huangana o pecarí de labios blancos (*ya*), el ronsoco o capibara (*amin*), la ardilla (*kapa*), el caimán (*kapi*), la picuromama o rata gigante (*kamá*), el coatí (*shishi*), el oso hormiguero (*wi*), tres especies de armadillo, el perezoso de tres dedos (*na'in*), los monos pequeños, el guacamayo (*xá*), la garza (*wichó*), la perdiz, las aves pequeñas y sus huevos, el puercoespín (*isá*), las lagartijas, las anguilas, las ranas, los cangrejos, los caracoles, las rayas, los huevos de tortuga y los gusanos que se crían en los troncos caídos de palmeras.

Las tortugas y los sajinos jóvenes, así como otros mamíferos pequeños, se atan o se encierran en corrales, donde son alimentados y se los conserva hasta que crezcan lo suficiente como para poder comerlos. Algunos pichones de aves son criados como fuente de alimento o de plumas, o como mascotas. También se recogen los huevos de los guacamayos para empollarlos y los polluelos son criados por sus plumas o como mascotas. Las mujeres y los niños a veces alimentan estos animales jóvenes con granos masticados y parcialmente digeridos por ellos mismos; sin embargo, muy pocos animales cautivos llegan a adultos por el descuido o los malos tratos que reciben cuando los niños juegan con ellos.

Ya que la cacería es importante, difícil y a veces peligrosa, se recurre a diversos expedientes para lograr un mayor éxito. A veces el cazador coloca bajo su faja de cintura o sus fajas de brazos, o envuelve alrededor de su arco, juncias olorosas, silvestres o cultivadas, de diversas especies de la familia *Cyperacea*. Estas juncias, llamadas en conjunto piri-piri, son utilizadas para disimular el olor corporal del cazador y permitirle acercarse a los animales sin ser descubierto. Con el mismo fin, los cazadores estrujan ciertas plantas aromáticas y se embadurnan los brazos con su jugo, o las hierven y se frotan el cuerpo con la infusión. Otra estratagema consiste en untar las puntas de las flechas con la sangre de algún animal para lograr un mayor éxito en la caza de aquel animal en particular.

Un método más drástico es el uso de diversos venenos naturales utilizados como poderosas medicinas (*koma ra'ó*) para purgar el cuerpo y afinar los sentidos a fin de lograr una mejor puntería y un mayor éxito en la caza. Estas medicinas incluyen varias especies del género *Rauwolfia*. Beber una infusión de las raíces trituradas de una de estas plantas, *chiric-sa-nanga*, produce vértigos y escalofríos momentáneos, pero se cree que mejora la puntería. Un efecto parecido se logra con el jugo laxante de un fru-

to azul no identificado que se toma en un recipiente especial. Asimismo, tanto los hombres adultos como los adolescentes se someten a las dolorosas picaduras de hormigas y avispas a fin de aguzar sus sentidos. Para acrecentar su deseo de cazar, algunos hombres toman o absorben por la nariz la infusión de la raíz purgante de un piri-piri llamado *sako*.

Otro método aún más drástico para eliminar del cuerpo sustancias nocivas y acrecentar la capacidad de localizar los animales de caza, es la vacunación con la sustancia extremadamente tóxica que exuda la piel de una rana arbórea verde, *ràti* o *kàpón* (*Phyllomedusa bicolor*). Los pueblos de habla arahuac y los caribe de las Guayanas utilizan muy a menudo este batracio como purgante para lograr éxito en la caza (Daly et al. 1992). Al sujetar la rana cerca del fuego, su piel secreta una baba lechosa. El cazador se hace un largo corte en la muñeca o en el torso o quema su piel con un tizón ardiente y frota en la herida la secreción venenosa raspada del dorso del animal. Esta poderosa toxina hace que quien la use sufra brevemente, pero de modo violento de náuseas, vómito, diarrea e incontinen- cia y de hecho purga así su cuerpo. La toxina produce también alucinaciones durante las cuales el cazador tiene la visión de espíritus benéficos a quienes puede consultar acerca de donde puede encontrar animales para cazar.

Los cazadores utilizan perros para seguir la pista de los animales y también para defenderse de los ataques del jaguar. Para hacer del perro un mejor buscador, algunos cazadores les aplican en la nariz y los ojos una infusión de hierbas, o ponen en sus narices pimienta, excremento de tapir o polvo de nidos de hormigas, sustancias que embadurnan con sangre de tapir. A los perros considerados muy buenos cazadores se los alimenta con restos de comida y cuando han sido heridos gravemente se los cura con hierbas medicinales. A los que no son buenos cazadores rara vez se los alimenta y se deja que busquen su comida durante la noche. Si no encuentran lo suficiente mueren de hambre.

Los cazadores amahuaca suelen construir en los árboles miradores o escondrijos (*xowó*) hechos de cañas o de hojas de palmera a fin de atrapar más fácilmente pájaros y monos. Otros escondrijos de caza son construidos en sitios a los que los animales acuden para beber o comer, especialmente cerca de las huertas, donde se pone mazorcas de maíz como cebo para atrapar a los depredadores que comen tubérculos, rizomas y maíz. Los cazadores amahuaca no utilizan trampas o lazos, pero saben imitar las voces de gran parte de los mamíferos y aves que quieren cazar. Apa-

rentemente tampoco utilizan técnicas para aumentar la caza, sino que cuando ésta comienza a escasear en un sitio se mudan a otro.

Cualquier miembro de una aldea puede cazar en el ámbito que rodea su asentamiento. Sin embargo, cada cazador va marcando una trocha preferida y tiene sobre ella un cierto derecho de propiedad, tal como lo revela el hecho de que si otro cazador la utiliza, se espera que pida permiso y que entregue al propietario parte de lo que cace. Si dos o más hombres matan a un animal mientras están cazando juntos, el animal pertenece a quien lo alcanzó primero.

Cuando se ha matado un animal grande se despedaza en el sitio con machete o una astilla afilada de bambú. A veces los cazadores comen algunos de los órganos internos del animal en el bosque antes de regresar a sus casas. Si la presa es demasiado grande para que pueda ser cargada por un solo hombre, el cazador se lleva una porción y entierra el resto. Al día siguiente invita a otros hombres para que lo ayuden a traer la presa. Tras desenterrar los trozos, los envuelven en mochilas improvisadas hechas con hojas verdes de shapaja. Las cargas de carne de un animal grande suelen ser tan pesadas que las tiras con que se sujetan estas mochilas dejan en los hombros de los cargadores marcas profundas que demoran horas en desaparecer. Cada ayudante tiene derecho a la porción de carne que transporta; de esta manera la presa se distribuye entre varias familias. Las presas de carne son entregadas a las mujeres quienes las desollan, cortan y cocinan. Las vísceras se hierven inmediatamente, pero la mayor parte de la carne se asa en parrillas.

Los principales instrumentos de caza y pesca son los arcos y flechas. Los arcos se hacen con madera de chonta (*Bactris sp.*) y miden entre 1.5 y 2 metros de largo. Antiguamente a la vara se le daba forma y se alisaba con un implemento hecho con los dientes incisivos de la paca; en la actualidad este implemento ha sido reemplazado casi totalmente por el machete. Las cuerdas de los arcos, las cuales miden a veces más de cuatro metros, están hechas con el líber suave y fibroso que se saca de árboles como el cetico (*Cecropia*). Tres largas fibras del líber se retuercen frotándolas desde arriba hacia abajo contra el tronco o el muslo; la cuerda hecha de esta manera resulta mucho más larga de lo que se necesita en el momento y el sobrante se guarda envuelto en uno de los extremos de la vara del arco para reemplazar la que esta en uso cuando ésta se rompe.

También las flechas son largas y algunas miden hasta dos metros. La parte principal del fusto está hecha con los tallos sin nudo de juncos flo-

ridos, *taa* (*Ginnerium sagittatum*), que para este fin se recogen, curan y guardan en cilindros de corteza de árbol. Existen dos tipos principales de puntas de flecha: cuchillas anchas de bambú o puntas delgadas de madera. Las puntas largas y delgadas, simples o dentadas y barbadas, hechas de madera dura, son utilizadas para cazar animales pequeños. Para matar animales mayores se amarran astillas anchas de bambú espinoso, *pa-ká* (*Guadua sp.*) de casi medio metro de largo a una pieza de madera que se inserta en el extremo superior del fuste de caña. Los bordes de estas astillas son afiladas como cuchillos y a menudo se les hace endentaduras de varios y complicados diseños, a veces con barbas orientadas hacia adelante y hacia atrás.

En general, las hojas de bambú se pintan de rojo y negro con achiote y cera de abeja ahumada. El pigmento de achiote se prepara con el revestimiento ceroso de las semillas de diversas variedades de este fruto. Las semillas se estrujan con la mano para desprender el rojo revestimiento velludo que se amasa con agua, grasa de tapir, de mono o de otro animal hasta obtener una masa aceitosa. También se puede frotar las puntas de las flechas con zumo de ají para que sean más mortíferas. Para proteger las hojas filudas de bambú de los insectos perforadores, se las embadurna con la roja resina de copal (*simpá*). Aparentemente, esta resina es tóxica, ya que se cree que acelera la muerte de los animales heridos por los cazadores.

Para estabilizar el vuelo de las flechas se les amarra en la cola dos largas plumas de las alas de algún pájaro grande, tal como el guacamayo, el halcón, la oropéndola o el águila. Estas plumas se recortan en varias formas empleando para ello implementos de metal, los cuales han reemplazado en gran medida a los dientes de roedores o al fuego antes utilizados para este propósito. Poco menos de la mitad de cada pluma es recortada según un diseño que es característico de cada uno de los flecheros y que permite identificar a su dueño. La mayoría de los hombres atan las plumas a sus flechas en espiral, pero otros usan una técnica que no se propone lograr una línea helicoidal, llamada técnica cementada peruana. Las flechas destinadas a cazar aves o monos pequeños tienen puntas romas en forma de trompo talladas en madera de chonta o en otra madera dura, tal como el corazón del palisandro.

Otros implementos para la caza comprenden porras planas de madera de chonta de hasta un metro de largo, las cuales son usadas para matar animales lentos, tales como los armadillos y los caimanes; y estoques

largos, delgados y con una punta muy afilada, hechos de madera de chonta o del corazón de otros árboles de madera dura, utilizados para rematar animales heridos, tales como los tapires (o en combates mano a mano con un enemigo humano). Actualmente, con frecuencia se usan machetes en lugar de estos implementos nativos.

Pesca

En los arroyos poco profundos de las áreas interfluviales, los peces son escasos y relativamente pequeños. A veces toma medio día pescar unos pocos peces de tamaño mediano. Por esta razón, en estas áreas los peces sólo sirven para variar la fuente de proteínas en la dieta. Tanto para los varores adultos como para los niños, la pesca resulta más un deporte que una tarea seria.

Los bagres, boquichicos y otras clases de peces se esconden bajo piedras y troncos en los remansos de aguas claras y relativamente tranquilas, donde se los atrapa con flechas o anzuelos. Las flechas de pesca están provistas de una a cuatro puntas angostas de madera dura de chonta o de metal. Las puntas pueden ser dentadas o barbadas, y se trabajan con astillas de madera dura, hueso de mono araña, el aguijón de una raya o clavos atados a la extremidad de una astilla. A las flechas destinadas a la pesca no se les aplica plumas.

Tradicionalmente los anzuelos se hacían con dos espinas de pijuayo, amarradas entre sí en ángulo, pero actualmente estos implementos han sido reemplazados por anzuelos de metal que se emplean con carnadas tales como gusanos, trocitos de carne o de pescado. El pez llamado carachama (*Pterygoplichthys multiradiatus*) desova en hoyos en las riberas de los arroyos. Las bolsas de huevos de pescado, de un brillante color naranja, se recogen a mano y son muy apreciadas.

En la estación seca se pueden atrapar unos cuantos pececillos intoxicándolos con el jugo de diversas plantas silvestres o cultivadas, entre ellas una enredadera (*axá*), un tipo de barbasco, *xatá* (*Tephrosia toxicaria*), y la savia lechosa del árbol catahua. Las hojas y raíces de estas plantas se maceran y se sumergen en las aguas rápidas de los pequeños arroyos, las cuales arrastran la sustancia venenosa río abajo. Allí donde la corriente es más lenta y el agua más profunda, se construyen trampas con hojas de

shapaja para detener a los peces hasta que estén tan intoxicados que se los puede atrapar con las manos.

En la forma más simple de redistribución, tanto los animales cazados como los pescados se reparten entre los miembros de una familia extensa, sea quien fuere quien los haya proporcionado. Los pescados grandes se asan en parrillas rectangulares o triangulares, pero la mayoría de los pescados pequeños, los animales chicos o las vísceras de los mamíferos grandes se hierven en grandes ollas de barro. Las tortugas se asan en su mismo carapacho sobre las brasas o su carne es cortada en trozos y hervida. Cuando todo se ha cocinado, se sirve la comida a los hombres en un recipiente común; las mujeres comen aparte con los niños.

Cuando hay más carne o pescado de la que se necesita en el momento, parte de ella se asa o ahuma sobre fuego lento, procedimiento que se repite diariamente, para conservarla por varios días. La piel de algunos de los animales cazados se come y los huesos, después de hervidos, se quiebran para extraerles el tuétano. La carne de la cabeza, y en especial los sesos, son muy apreciados. La grasa de las hunaganas, los sajinos y del tapir se separa de la carne, se derrite y se guarda en trozos de bambú. Es usada para freír plátanos o se la mezcla con achiote para hacer una pintura roja.

Artesanías e implementos

Entre los Amahuaca no hay verdaderos especialistas, pero algunos son artesanos más hábiles o realizan con mayor esmero las labores que todos saben hacer. Los implementos que antes se empleaban para la artesanía eran mayormente instrumentos para cortar, raspar y perforar y estaban hechos con piedras, madera, dientes, garras, huesos y conchas. Con bambú, madera de chonta y el corazón de árboles de madera dura, tales como el palisandro, se elaboraba una variedad de instrumentos cortantes para diferentes usos. Insertando en mangos de madera los dientes incisivos de roedores tales como el agutí, la rata gigante y la paca, o los huesos afilados de las extremidades de los monos y otros animales, se hacían cinceles y raspadores. Las conchas bivalvas servían como raspadores. Con espinas de palma, dientes de tollo y uñas de armadillo, o afilando los huesos de las patas de monos pequeños, se hacían agujas y punzones. Las superficies rugosas se suavizaban chamuscándolas con fuego o sobándolas con hojas ásperas.

La mayoría de estos implementos han sido reemplazados parcialmente por hachas de acero, machetes y cuchillos, tijeras y agujas conseguidos a través de patrones y misioneros. Actualmente los principales implementos cortantes son los machetes, los cuales cumplen una variedad de funciones, desde cortar la maleza y tallar cuencos y escudillas, hasta desenterrar y pelar los tubérculos de yuca, raspar la suciedad y sacarse los insectos de los pies.

La comida y otros ingredientes se cargan y guardan en numerosos y diversos recipientes no muy duraderos, pero que pueden ser reemplazados fácilmente. El más común de estos es una canasta rectangular profunda, elaborada trenzando las hojillas de una sola hoja pinada de palmera sin abrir. Las mujeres llevan estas canastas atadas a una correa que apoyan sobre la frente y cargan en ellas leña y los productos de las huertas. Para transportar los animales muertos en las cacerías, los hombres hacen en el sitio mismo unas mochilas provisionales doblando las hojillas de una hoja de palma shapaja madura doblada longitudinalmente, o de dos si la carga es muy pesada. La miel, la grasa de animales derretida, los frutos silvestres y las plumas se transportan y se guardan en secciones de caña de bambú. En la región de las cabeceras de los ríos no crecen totumos, pero las calabazas cultivadas y los trozos de bambú sirven para llevar agua.

Doblando y cosiendo tallos de hojas partidos de la caña de azúcar o de la caña para flechas, los hombres hacen cajas oblongas de secciones compresibles (como un telescopio) donde guardan sus implementos de trabajo y sus provisiones. Tejiendo o enrollando lianas, fabrican asimismo diversos tipos de canastas cónicas, semejantes a las que hacen los Piro y los Asháninca, mientras que con tiras de líber confeccionan grandes bolsas de almacenaje. Las plumas y otros objetos pequeños y planos se guardan en sobres hechos doblando hojas de palma. Los objetos largos, tales como las cañas para flechas, son guardados en cilindros de tela de corteza o llanchama, elaborada con la capa esponjosa del líber de un tipo de palo de balsa (*mimbox*). Para este fin se bate con un palo corto de madera dura un tronco de palo de balsa hasta desmenuzar la corteza exterior y soltar las fibras del líber. Esta se bate nuevamente para hacerla más delgada y flexible y obtener así un cilindro que se enjuaga en agua y se pone a secar al sol.

Algunos Amahuaca afirman que aprendieron el arte de elaborar tela de corteza de los Yaminahua, pero otros confirman los datos históricos se-

gún los cuales la corteza se usaba en el pasado para hacer las prendas de vestir de hombres y mujeres. Hoy en día, sin embargo, la única prenda que persiste son las faldas tejidas con algodón nativo cultivado que utilizan las mujeres. Estas recogen los capullos maduros de algodón y los guardan en canastas hechas con líber enrollado y forradas con hojas de bijao. Para hilar el algodón utilizan husos hechos con madera de chonta y torteros burdos y pesados de cerámica sin decorar. Los hilos muy delgados que se obtienen de esta manera sirven para hacer pulseras y cintas ornamentales para la cabeza, las cuales se tejen en pequeños telares hechos de un solo junco doblado, a veces llamados "telares del Ucayali". Para preparar los hilos fuertes con que envuelven sus flechas, los hombres retuercen dos de los hilos delgados. Las mujeres también retuercen varios hilos juntos para obtener cordones más gruesos con los cuales tejen los cargadores de bebé. Las mujeres también emplean hilos gruesos para tejer sus faldas y unas bolsitas chatas que usan los hombres para llevar objetos pequeños. Estas prendas son tejidas en telares de cintura, que se fijan a un palo plantado en el piso de tierra de la casa.

También se emplea hilo grueso para tejer hamacas en telares verticales. Retorciendo tres de los hilos originales se hace un cordón para armar la urdimbre; cuatro de estos cordones se retuercen juntos para obtener un cordón todavía más fuerte para la trama. Este último cordón de trama se corta en pedazos de un largo conveniente, los cuales se atan en pares al extremo inferior de una urdimbre continua envuelta alrededor de dos cortos y fuertes palos plantados en el piso de tierra. Comenzando desde abajo, cada par de hilos de la trama se retuerce sobre sí mismo entre grupos de dos o cuatro hilos de urdimbre. Por lo general, entre grupos de elementos de la trama hay espacios variables de entre tres y 12 cms. Sin embargo, algunas mujeres excepcionalmente industriosas hacen para sus hombres hamacas muy fuertes de un tejido muy denso sin dejar ningún espacio entre los elementos de la trama. Unas cuantas hamacas extraordinariamente grandes, que pueden medir hasta cuatro metros de largo por 1.5 de ancho se hacen para dar cabida a un hombre y una mujer juntos con sus cabezas en extremos opuestos.

Las técnicas cerámicas son relativamente simples. En tiempos pasados se utilizaba como temperante cariapé (*mi'i*), la corteza carbonizada de los árboles apacharama, u ojé (*Liconia utilis*); pero actualmente los Amahuaca que viven en las tierras altas del interfluvio ya no agregan a la arcilla material templante porque, según dicen, en esas regiones no se encuentra el tipo de corteza requerido. La arcilla apropiada se recoge en si-

tios especiales a lo largo de las riberas del río y se trabaja con la técnica de enrollado para hacer varios tipos de ollas y cuencos de diversos tamaños y formas según el uso al que están destinados.

Las ollas grandes y sin bordes utilizadas para hervir sopas y cocinar las vísceras de los animales de caza, se hacen con base cónica para poderlas encajar en las depresiones del piso de tierra después de haber cocinado. Estas ollas miden hasta 43 cms. de altura y 53 cms. de diámetro y su forma es idéntica a la de aquellas que se utilizan en la amazonía septentrional peruana, por ejemplo entre los Secoya. Justo bajo el borde ligeramente vuelto hacia afuera, varios rollos de cerámica sin pulimentar forman un anillo corrugado que permite manipular las ollas más fácilmente. Los cuencos con bordes vueltos hacia afuera sirven para hervir carnes y legumbres. La comida que se brinda a un grupo de personas es servida en tazones de paredes cóncavas y sin borde, mientras que como tazas o cucharones se utilizan unas escudillas abiertas y sin borde más pequeñas.

Los ceramios utilitarios se raspan con conchas de almeja y se alisan con las semillas chatas (*oxin dara*) de una liana. Ninguno de ellos se pule o se pinta, pero algunos cuencos especiales, empleados para servir y hechos para ocasiones ceremoniales, llevan un ancho aro con finas incisiones justo debajo del borde. Después de secar unos días en la sombra, los tiestos se cuecen en hornos abiertos, los cuales se cubren con un rimero de astillas de bambú en forma de carpa, lo que produce un calor muy intenso pero de breve duración.

Los fogones que se encienden para cocinar o para calentarse en la noche se dejan prendidos continuamente porque encender uno nuevo es un trabajo largo y tedioso. Los Amahuaca normalmente viajan a pie y a veces llevan consigo tizones encendidos y que se mantienen ardiendo sin llama sosteniéndolos cerca uno del otro, pero sin tocarse. Cuando hay que encender un fuego nuevo se utilizan ramas del arbusto del achiote. De preferencia se usa como yesca las vainas secas de las semillas de shapaja, las cuales son fibrosas y se parecen a un tejido muy abierto. Los abanicos para avivar el fuego se hacen trenzando hojas tiernas de palma.

Como escobas se utiliza varios tipos de elementos rígidos y delgados: nervaduras centrales de hojas de palma, ramitas amarradas juntas en un manojo, o farfollas de maíz atadas a un palo. Otro tipo de escoba se hace cortando el extremo de un palo delgado en tajadas finas las cuales, todavía unidas, se voltean hacia abajo y amarran, con lo cual se forman un cepillo corto.

En general se cree que los Amahuaca nunca tuvieron canoas y de hecho, en la actualidad, ni las fabrican ni las usan porque las aguas de las nacientes de los ríos son demasiado bajas. Sin embargo, cuando el nivel de las aguas lo permite, navegan río abajo en balsas hechas con palos de *Ochroma* y hacen el viaje de regreso a pie. Sin embargo, un cierto número de evidencias sugiere que en algún momento del pasado los Amahuaca utilizaron canoas. Según los mitos, el espíritu-pato enseñó a sus antepasados a fabricar estas embarcaciones excavando los troncos de palma con fuego y con hachas de piedra. Se dice que utilizaban las canoas para pescar.

Cuando los europeos entraron en contacto con los Amahuaca, éstos vivían en un área ribereña y el pescado era su principal alimento. Algún tiempo después se observó que en el río Sepahua éstos usaban canoas hechas de troncos de palma ahuecados. En el siglo XIX se comentaba que los prisioneros Amahuaca eran excelentes canoeros. Los que actualmente viven a orillas de los ríos Curijua y Purús fabrican canoas excavadas en troncos de cedro o de otros árboles apropiados, y algunos hombres del alto Inuya elaboran canoas en miniatura como juguetes para sus niños. En la actualidad algunos hombres hacen canoas de tamaño natural como las que utilizan los militares y los madereros para viajar río abajo durante la temporada de lluvias.

Labrar una canoa es un trabajo particularmente difícil y requiere una gran habilidad para lograr la simetría que le permite flotar y navegar bien. Por esta razón los artesanos se abstienen de toda relación sexual durante este trabajo. Los remos utilizados en esta región tienen palas largas de forma lanceolada, que difieren grandemente de los remos de pala corta y ancha empleados en el Ucayali.

División del trabajo

La unidad básica de producción y de consumo es la familia nuclear, aunque existe una estrecha colaboración entre las varias unidades de una familia extensa, sea que ésta resida en una o más viviendas. Si un hombre tiene más de una mujer, roza una parcela para cada una de ellas. Con pocas excepciones el trabajo es rigurosamente compartido entre hombres y mujeres de una manera complementaria que enlaza a los sexos en una dependencia mutua. Hombres y mujeres recogen ciertos alimentos y otros

productos del bosque, pero los trabajos más pesados, tales como cortar árboles, construir casas, cazar y participar en incursiones guerreras, corresponden a los hombres, a veces con la ayuda de sus mujeres. La elaboración de armas y bancos, de la mayoría de los implementos, de algunos tipos de canastas para almacenar cosas, así como de las pipas para fumar tabaco, los peines y las coronas de bambú está a cargo de los hombres. Si un hombre tiene miedo de participar en una incursión guerrera o prefiere quedarse en casa en lugar de ir a cazar, puede ayudar a las mujeres y comer con ellas, pero lo obligarán a hacer trabajos femeninos, tales como, por ejemplo, preparar la comida.

Las tareas de las mujeres son más variadas que las de los hombres y en conjunto requieren de más tiempo. Ellas siembran la mayoría de los cultivos menos la yuca, el tabaco y los vástagos de los bananos, para los cuales es preciso cavar hoyos profundos. Las mujeres cosechan las plantas alimenticias para el consumo diario, llevando canastas en las que con frecuencia cargan hasta 35 kilos. Después de llevar semejante peso, el cuello puede doler por varias horas. Las mujeres son las ceramistas, hilanderas y tejedoras, y hacen buena parte de las canastas, esteras, cernidores, abanicos para avivar el fuego, escobas y adornos de semillas. Ellas también cortan y cargan leña, construyen las barbacoas para asar la carne, traen agua, muelen maíz, preparan la comida, todo lo cual hacen mientras cargan y amamantan a sus hijos más pequeños.

Propiedad e intercambio

Se dice que la tierra que utiliza un grupo local pertenece al hombre de más edad en tanto líder de ese grupo, y que el grupo debe defender esa extensión de terreno contra intrusos. Sin embargo, la propiedad de la tierra se limita al usufructo. Cuando una parcela es finalmente abandonada, otra gente se siente en libertad de recolectar lo que queda de las cosechas. Asimismo, las casas pertenecen a quienes las han construido, pero sólo mientras están en uso. La noción de propiedad privada se limita, en general, a los objetos que una persona fabrica, en especial los implementos, las hamacas, los vestidos, los adornos y las mascotas. Las huertas pertenecen a quienes las cultivan, pero sólo mientras están en producción. Los hombres son dueños de sus arcos y flechas, plumas y canastas, mientras que las mujeres poseen las ollas, canastas, esteras, faldas y otros objetos que han hecho y utilizan. Tanto los hombres como las mujeres poseen sus

propios perros. Cuando en ocasiones un hombre ofrece regalar a un pariente cercano algo que pertenece a su mujer, ésta no se opone abiertamente.

Los Amahuaca practican muy poco el intercambio directo o inmediate: no se usa la moneda corriente, nada se compra o se vende y hay muy poco trueque formal. Virtualmente todas las transacciones son concebidas como un don. Se entregan artículos diversos a los parientes cercanos y a los amigos sin pedir compensación. Los excedentes de comida son compartidos con las demás familias del asentamiento y los objetos manufacturados que les sobran son ofrecidos libremente a los parientes o amigos más cercanos. Las mujeres tejen hamacas y bolsitas para los varones de su familia cercana (hermanos, maridos, hijos), así como los hombres tallan utensilios para sus mujeres sin pedir directamente nada a cambio, aunque la cortesía exige que, a la larga, se corresponda con algo equivalente.

Se pueden intercambiar indirectamente servicios por comida y otros artículos. Así, los parientes proporcionan carne a una viuda y maíz a un viudo; a cambio, ellos ayudan a sus benefactores con su trabajo. Se puede fabricar y entregar una hamaca a cambio de una cantidad de algodón que se recibió como regalo en algún momento, o una flecha puede ser la retribución por unas cañas que se recibieron anteriormente. Se trata en estos casos de un intercambio diferido. El ofrecer y recibir objetos, aún entre personas que no son parientes cercanos o amigos muy especiales, es concebido como un intercambio de regalos más que como un trueque. Sin embargo, las relaciones económicas se llevan a cabo de una manera cuidadosamente equilibrada en un sistema de reciprocidad implícita que impregna la estructura de la sociedad.

Los regalos son el mecanismo consuetudinario mediante el cual se establecen y se refuerzan las relaciones pacíficas entre aldeas. Un ejemplo notable es el hecho de que los hombres deben hacer regalos y prestar servicios a sus futuros parientes políticos y, naturalmente, quienes han entregado en matrimonio una mujer tienen derecho a reclamar una mujer de quienes han recibido la esposa. Como muestra de amistad, los parientes que habitan en comunidades diferentes y los individuos que pertenecen a grupos que antes eran enemigos, pueden entregarse mutuamente armas u otros objetos personales, tales como faldas, peines y pipas, así como tabaco y comida. Cuando los habitantes de una aldea visitan a sus parientes de otra aldea, llevan regalos de animales de caza y al despedirse reciben regalos de comida. Después de una prolongada visita a sus parientes,

a veces un hombre hará un trabajo importante como labrar un nuevo mortero para moler maíz en retribución por la hospitalidad que ha recibido de sus anfitriones. Finalmente, si una persona pide a otra un objeto, ésta debe acceder al pedido, ya que si se niega, su negativa puede ser interpretada como signo de hostilidad y puede perder la vida.

Un caso de aparente trueque directo fue observado en el asentamiento llamado Maxī Hima, cuyo nombre, Pueblo Achiote, deriva del hecho de que allí abunda este tipo de arbusto. Las mujeres originarias de Maxī Hima, que ahora viven lejos de allí, sea en el alto Inuya o en el Curiuja, viajan ocasionalmente hasta cinco días para llegar a su pueblo de origen llevando regalos, expresamente para obtener este pigmento rojo.

La riqueza se mide en términos de la cantidad y calidad de lo que se produce, especialmente comida, y la condición social depende en parte de esa riqueza en la medida que indica el empeño y la destreza de una persona. Así, si un hombre tiene una huerta grande que le produce abundante comida, es un buen artesano y fabrica una cantidad de objetos, se dice de él que es un hombre rico y bueno.

RELACIONES SOCIALES Y REPRODUCCION SOCIAL

Identidad étnica

Los Amahuaca reconocen una categoría inclusiva de gente a la que llaman *yora* ("cuerpos") o *honihuo* ("hombres"). Al igual que entre otros varios grupos pano, sólo los que hablan su propio idioma son considerados verdaderos seres humanos, *honi kuin*, término éste que, hasta hace poco, era el único con el que se identificaban a sí mismos. Otros *honihuo* son clasificados de acuerdo a su distancia cultural, social y genealógica con respecto de los Amahuaca. Aquellos que no tienen ninguna relación con los Amahuaca son llamados colectivamente *nahua*, *na'a* o *naa*, términos que pueden ser traducidos como "extraño", "forastero" o "enemigo", lo cual implica no sólo una distancia social y biológica, sino una hostilidad potencial o real. Esta categoría comprende a otra gente de habla pano, así como a gente de habla arahuac y a los blancos (*wiracocha*). A los varios grupos pano comprendidos dentro de la categoría *nahua* se los conoce por epítetos descriptivos, a menudo peyorativos, tales como Chaninahua (Fo-

rasteros Mentirosos), Puinahua (Forasteros Excremento), y Pisinahua (Forasteros Apestosos). Cada uno de los grupos mencionados clasifica a aquellos con quienes sus miembros están relacionados como *nokin kaiwo* ("nuestra gente"), un término de connotación amistosa y que presume una relación genealógica; mientras que aquellos cuyas relaciones genealógicas son conocidas son denominados *nokin namiwo* ("nuestra carne").

Aspecto exterior

Los *honi kuin* pueden ser identificados por lo característico de sus atuendos y por los adornos que llevan en sus cuerpos. Según informes tempranos, antiguamente los Amahuaca no llevaban vestimenta, sino solamente unos "sombrosos de madera" decorados con pieles de animales y cuatro plumas, collares de dientes de jaguar, pulseras de semillas y de dientes de mono, y trozos triangulares de concha pendientes de la nariz. Los sombreros de madera que se mencionan en ciertos relatos, son en realidad coronas anchas de bambú que los Amahuaca llevan todavía hoy en día. A veces llevaban puestas unas sargas de cuentas que cruzaban la cara de oreja a oreja pasando a través del tabique nasal. En el pasado los hombres llevaban prendas no tejidas. Según algunos, estas prendas eran cilindros "de corteza", pero otros describen fibras sueltas suspendidas de un cordón de algodón atado a la cintura, similar al atavío que los Amahuaca llevan actualmente en circunstancias formales. Las mujeres usaban unos pequeños mandiles públicos rectangulares de unos 28 por 35 cms. (*shavironi*), tejidos en algodón y teñido de rojo con achiote y doblados sobre un cordón atado a la cintura.

Hoy en día, en las regiones altas del interfluvio, las únicas prendas que llevan normalmente las mujeres son unas faldas tubulares tejidas en algodón (*chitoni*) que llegan hasta las rodillas. A veces las faldas nuevas se colorean con achiote y después se tiñen de un color marrón oscuro sumergiéndolas en un cocimiento de corteza de caoba, o de negro, remojándolas en agua en que se ha disuelto arcilla. Bajo sus faldas algunas mujeres llevan un cordón de algodón llano o adornado con cuentas que sirve para sujetar en su sitio un mandil de hojas que llevan en lugar de la falda de algodón cuando viajan expuestas a la lluvia.

Para las fiestas las mujeres visten unas faldas especiales de un brillante color rojo anaranjado, mucho más largas y anchas que las de todos los

días, las cuales llegan a medir 1,30 metros de largo por casi 1,60 metros de ancho antes de ser enrolladas alrededor de la cintura. La parte superior se enrolla en la cintura y luego se dobla sobre sí misma, asegurándola alrededor de las caderas en un abultado rollo final. Aún envueltas de esta manera, las faldas pueden llegar hasta los tobillos. Las mujeres llevan también unas fajas de algodón alrededor de la parte superior de los brazos, muñecas y piernas, justo debajo de las rodillas y encima de los tobillos para hacer sobresalir sus músculos. Por su parte, los varones a veces llevan en la parte superior de los brazos unas fajas elaboradas con líber, piel de lagarto o algodón finamente tejido, para lograr el mismo efecto.

La única prenda que llevan los varones cotidianamente es un ancha faja de líber flexible extraído de diversos tipos de árboles. Los extremos de esta faja se atan y la faja se ajusta lo suficiente como para asegurar el prepucio del pene, el cual se mete debajo de la misma. En circunstancias especiales, como cuando visitan gente que no pertenece al grupo local, los hombres visten unas faldas cortas hechas de varios tipos de fibras, incluyendo filamentos de un líber suave, especialmente de llanchama (*Manicaria saccifera*), la cutícula verde de las hojillas de la palma bombonaje, *wombi* (*Carludovica palmata*), y las hojas de la caña que se utiliza para hacer flechas. Estas fibras se tiñen de rojo con achiote y se anudan a un cordón de cintura.

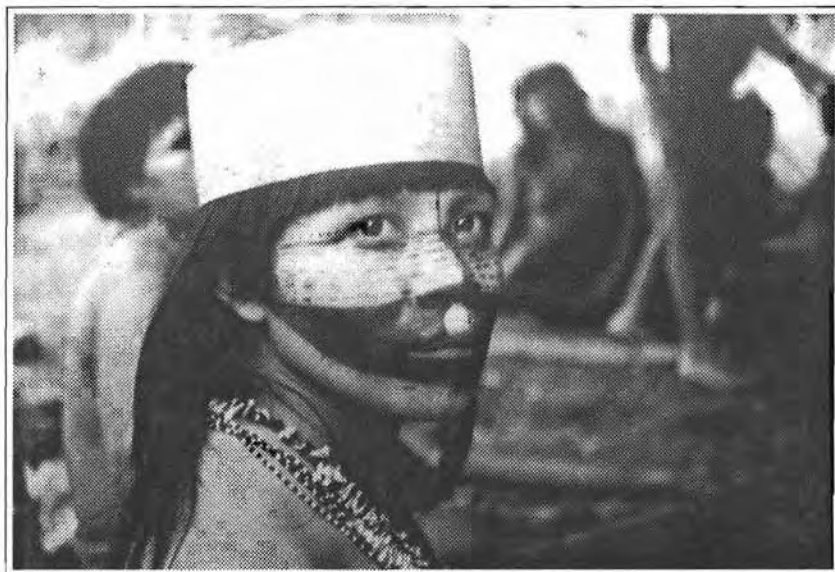
Hombres y mujeres llevan el cabello largo. Usan peines hechos con astillas de cañabrava o con nervaduras centrales de hojas de palma sujetas entre astillas de caña transversales. Las mujeres se enorgullecen de la longitud y brillo de sus cabellos negros y a veces intensifican su color enjuagándolos con zumo de huito, el cual le da al cabello un tono negro azulado cuando se expone a la luz del sol.

Los hombres que han experimentado algún contacto con gente foránea, tienden a llevar cabello corto, aunque siguen usando coronas, sea como adorno o para sujetar el cabello y mantenerlo en su sitio. Las coronas se hacen rajando a lo largo una caña de bambú, raspando la superficie y juntando los extremos para formar una ancha corona que asemeja un sombrero.

Las cejas -pero no las pestañas- se depilan con los dedos, utilizando conchas de mejillones o con el filo de una hierba áspera (*xachi*) doblada como para formar un lazo. Para afeitarse utilizan una astilla de bambú afilada, un pequeño cuchillo en forma de garra hecho también con caña

de bambú, un trozo de vidrio, e incluso un pedazo de machete roto. Los hombres también se depilan la escasa barba y el vello púbico.

Con frecuencia, hombres y mujeres se pintan en la cara y el cuerpo, así como en las coronas de bambú, una variedad de dibujos geométricos rojos y negros. Para ello emplean achiote y huito. A veces los dibujos se aplican mediante sellos muy simples, corontas de maíz o el extremo de una caña. Una decoración facial típica consiste en una ancha media luna negra pintada con jugo de huito mezclado con polvo de carbón de palo, que va de oreja a oreja cruzando la boca. En ocasiones formales los Amahuaca llevan diversos pequeños adornos incrustados en orificios hechos alrededor de la boca, en las aletas de la nariz y en los lóbulos de las orejas. Los más comunes de estos adornos son trocitos de madera, de plumas y cordoncitos de pequeñas cuentas. Los adornos más característicos de los atavíos ceremoniales de los hombres son unos aretes de madera labrada o de plumas cortadas en forma de pez o de la espada de madera tradicional.



Mujer amahuaca con atuendo formal:
corona de bambú, pendiente nasal, pintura facial en huito y achiote,
y collares de semillas y dientes de mono.

Foto: Gertrude Dole

Un adorno único en su género es un disco de metal convexo (*rispin*) que se lleva colgado del septum nasal. En relatos tempranos se dice que los Amahuaca llevaban aretes triangulares de carey, tachonados con minúsculas cuentas de cáscara de huevo aplicadas con cera de abeja. Las pequeñas cuentas blancas se hacían perforando y ensartando trocitos de cáscara de huevo y desgastando toda la sarta sobre una piedra suave hasta que los trocitos de cáscara tomaban la forma de pequeños discos uniformes. Otro tipo de adorno para la nariz usada antiguamente era una larga pieza curva de concha de caracol o de mejillón que cubría gran parte de la zona del bigote. Los Amahuaca dicen que los modernos discos de metal para la nariz han sido copiados de las "cuentas" de oro y de plata que los Conibo obtenían de los "Incas" y que, en el siglo XVI, llevaban colgados del septum nasal. Durante un tiempo los Amahuaca usaban para esto monedas de plata que obtenían a través de los caucheros, pero actualmente los elaboran recortando trozos de latón o aluminio, los cuales obtienen de las más diversas fuentes (incluyendo el fuselaje de algún avión accidentado!).

Tradicionalmente, los miembros de cada grupo nombrado llevaban tatuados alrededor de la boca dibujos característicos de su grupo, los cuales los distinguían de los demás. Después de pintar el dibujo deseado con zumo de huito, se lo tatuaba de manera permanente pinchando la piel con espinas de palma y frotando en las heridas una mezcla de zumo de huito y hollín de hojas de bijao carbonizadas o de látex ahumado. Los Amahuaca también se ennegrecen los dientes, frotando y mascando un tallo suculento de yanamuco, *tokondi* (un arbusto del género *Piper*). Este procedimiento, que se usa como remedio para el dolor de muelas y para la inflamación de la garganta o de la boca, se aplica también a los labios, como rasgo de belleza.

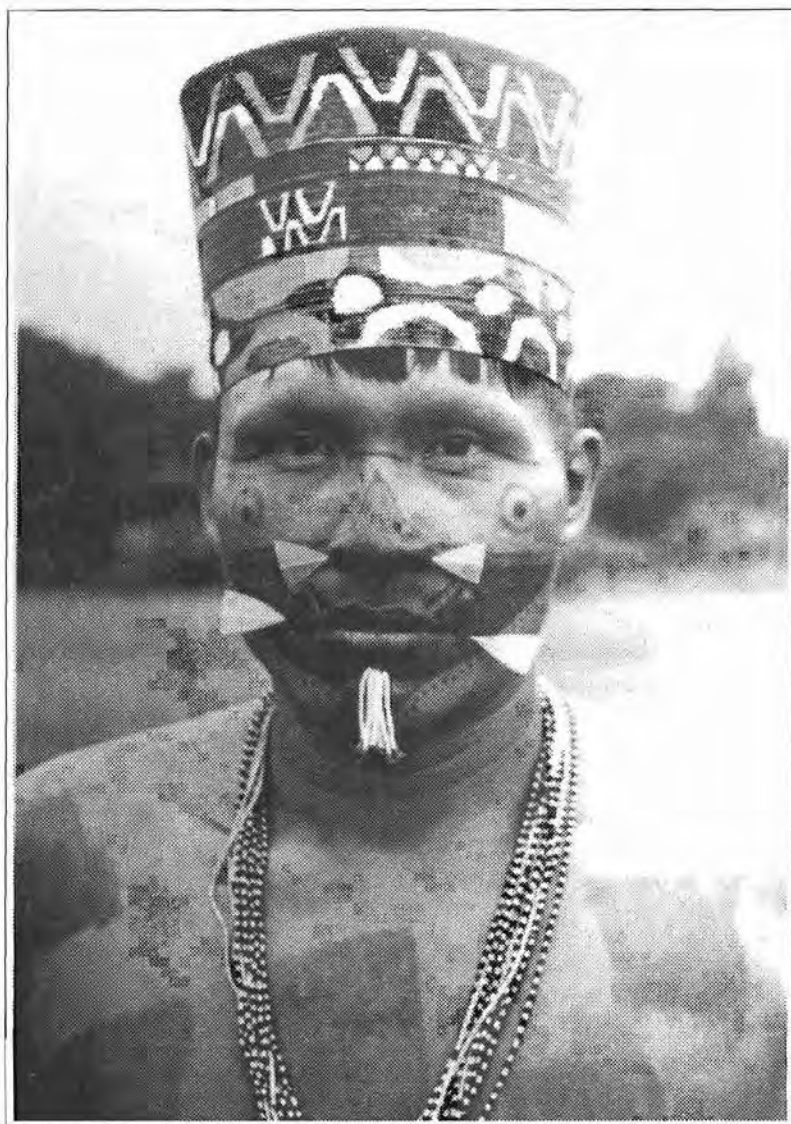
En circunstancias formales, hombres y mujeres llevan adornos hechos con miles de minúsculas semillas negras de bomba (*n̄awi*), a menudo intercaladas con dientes de mono, a manera de collares, bandas, fajas en los brazos y la cintura. Un solo cinturón de semillas que un hombre lleva sobre su faja de liber, puede incluir más de 100 sargas de semillas y dientes de mono, y los diversos adornos de un solo hombre pueden tener hasta 60,000 cuentas de semillas.

Las semillas, dientes y otros elementos que se utilizan para confeccionar los adornos, se perforan con pedazos de implementos de acero ya quebrados, a los que se les saca punta. La perforación de cada semilla to-

ma cerca de 20 segundos. El uso de implementos de acero ha reemplazado los antiguos instrumentos elaborados con dientes y huesos, haciendo que sea más fácil perforar las semillas y dientes. A su vez, al haber reducido el tiempo empleado en actividades de subsistencia, estos instrumentos han dejado más tiempo para el descanso, lo cual permite dedicar más tiempo a la perforación de la gran cantidad de semillas y de dientes necesarios para confeccionar los adornos.

Las mujeres y los niños llevan collares de diversos otros tipos de semillas, pequeñas cáscaras de nueces, placas de armadillos, y huesos de alas y patas de aves. Por su aroma agradable, a veces se agrega a los collares una vaina de vainilla y a menudo sus hojas perfumadas se llevan bajo los cinturones. Se aprecian de manera especial unas pulseras de algodón tejido adornadas con dientes de mono.

Se dice que los Amahuaca aprendieron de los caucheros cómo limpiar y conservar las pieles de los animales que ocasionalmente llevan en sus coronas o colgadas por detrás de la nuca, tales como colas de jaguar o de mono. Para las reuniones festivas, los hombres se hacen unas coronas de bambú especiales que a veces alcanzan 35 cms. de alto. Estas son decoradas con plumas colocadas verticalmente, trozos de piel, pequeños cálamos de plumas de perdiz atados con hilos de algodón, tiras de corteza de caoba deshilachada, o cintas muy finas tejidas de algodón de las cuales penden semillas de *ñawi*. Las coronas de fiesta de las mujeres son también excepcionalmente altas y decoradas con cordoncitos de algodón tejido, cuentas, plumas o cálamos de plumas.



Hombre amahuaca con atuendo formal:
corona de bambú pintada, pintura facial y corporal de huito y achiote, adornos faciales
de plumas, pendiente de barbilla y collar de mostacillas.

Foto: Gertrude Dole

Organización del grupo

A lo largo de su historia, la sociedad amahuaca ha estado organizada en tres niveles, los cuales se corresponden aproximadamente con las categorías reconocidas por los Amahuaca: el conjunto de los Amahuaca (*honi kuin*), los grupos regionales nombrados (de los cuales algunos están relacionados como *kaiwo*), y subgrupos locales de parientes (*namiwo*). Las referencias tempranas a la organización social amahuaca mencionan la existencia de numerosos grupos autónomos regionales a los cuales se denomina parcialidades, partidos o capitanías. Parece que estos grupos regionales se dividían o ramificaban continuamente generando unidades locales autónomas más pequeñas, las cuales eran también nombradas.

Los grupos regionales que los Amahuaca contemporáneos reconocen en los ríos Inuya, Purús y Sepahua son los Inohuo, Ronohuo, Shähuo, Isahuo, Punchahuo y Shahuanahua. Algunos Amahuaca consideran que los Cutinahua y los Kapïï Xochi son sus parientes, mientras que otros creen que son una subdivisión de los Yaminahua.

En el pasado del que se tiene memoria, estos grupos eran en su mayoría grupos localizados. Los Inohuo vivían en las nacientes del Yurúa y del Purús, especialmente en uno de sus tributarios, el Curiuja. Los Ronohuo habitaban en el alto Purús hasta las cercanías del actual poblado de Esperanza, pero con el tiempo se desplazaron hacia los ríos Sepahua y Madeira. Los Shähuo estaban localizados en las nacientes del Inuya y en el Caballani, más arriba de su confluencia con el Curiuja. Los Isahuo se encontraban en las nacientes del Yurúa y el Caballani; mientras que los Shahuanahua estaban localizados en el Yurúa. Los Cutinahua vivían en una gran aldea en el Maxaxya, un tributario del Curiuja; mientras que los Kapïï Xochi vivían en varios caseríos dispersos a lo largo del alto Yurúa, el Mapuya y el alto Sheshea. Hoy en día, tanto los Kapïï Xochi como los Cutinahua casi han desaparecido. Lo mismo ha sucedido con los Punchahuo, de quienes se dice que constituyen una rama de los Inohuo que vivía a lo largo de un afluente del alto Sepahua. Adicionalmente, se dice que los Isahuo, que también se han extinguido, constituían una rama de los Shähuo.

Algunos afirman que había otros dos grupos, aunque probablemente se trate de categorías de la misma gente. Uno de éstos, llamado Na'inhuo (Los Que Murieron), comprendía un gran número de parientes que murieron durante una epidemia de sarampión cuando trabajaban con los

madereros en un tributario del Urubamba. El otro grupo, Cha'yahuo (Los Afines) o Chiayahuo, se dice que habitaba en un tributario del Sepahua y en los ríos Piedras y Manu, pero que hoy en día ha desaparecido. Los informantes no estaban seguros si los Cha'yahuo eran parientes o un grupo distinto, "otra nación". Algunos Inohuo consideran a los Kapii Xochi y a los Cutinahua como Chay'ahuo. En realidad los Inohuo se han casado con gente de ambos grupos, y un hombre describía al jefe de una familia, en la que su madre se había casado, como *cha'yahuo* ("pariente político"). Parece entonces que el término *cha'yahuo* se aplica para referirse a la categoría de afines, la gente con quien uno se puede casar, y no a un grupo en particular.

Actualmente parece que las unidades nombradas más notables son los Inohuo (Inuhui o Inonahua) y los Ronohuo (Ronobo, Runubu). Estas y otras subdivisiones tienen gran profundidad histórica. Entre los Sensi del siglo XVIII se los mencionaba como Ynubu y Runubu, y una de las principales subdivisiones de los Uni o Cashibo todavía se llama Ronobo. Una sección de los Marubo contemporáneos es conocida como Inonahua, y el nombre de una de las mitades Cashinahua es Inu Baki. Los Inohuo (Inonahua) y los Shahuo (Shafo) se consideraban también miembros de un conjunto de grupos que hablaban el mismo dialecto, ubicado en las cercanías de los Cashinahua. En los siglos XVII y XVIII se hablaba de los Cutinana, conocidos por los Amahuaca como Cutinahua y Coninahua, como de otra gente, y en el siglo XIX como una subdivisión de los Aguanu. A los que actualmente se encuentran en la región del Yurúa-Purús se los denomina Contannahua, Cutinahua o Cusitannahua.

Por lo general, la gente afiliada a un grupo nombrado tiene creencias y prácticas diferentes a las de otros grupos. Los mismos Amahuaca admiten este hecho y reconocen que los Inohuo, por ejemplo, hacen las cosas de manera diferente a la de los Ronohuo. La gran variación existente puede ser el resultado del intercambio matrimonial entre grupos y de la fluidez de las fronteras sociales. Debido a la drástica disminución demográfica y al continuo fraccionamiento de los grupos regionales, por siglos los Amahuaca han tenido una gran movilidad. Algunos grupos nombrados han desaparecido como unidades separadas y restos de grupos en vía de extinción se han unido con otros. Todos estos procesos continúan vigentes hoy en día.

Es posible que en sus desplazamientos forzados los refugiados se hayan incorporado a otros grupos o hayan absorbido los remanentes de sus

vecinos, los Remo y los Sensi. En la actualidad, la población amahuaca continúa incorporando descendientes de miembros de estos grupos. De otro lado, ocasionalmente los Amahuaca toman mujeres de los Yaminahua con quienes tienen relaciones difíciles y a veces hostiles, tal como en el pasado algunos grupos regionales, enemigos entre sí -los Inohuo, Ronohuo y Shaänhuo- se robaban mujeres unos a otros. Como resultado de estos factores disociativos, numerosos individuos pertenecientes a determinados grupos nombrados se encuentran residiendo en el seno de otros grupos. La naturaleza inusualmente fluida de la composición de grupos tiende a oscurecer la existencia de la estructura social de tres niveles.

Asentamientos

Las aldeas ribereñas descritas en los primeros informes parecen haber tenido un carácter semipermanente. Lo mismo sucedía con los poblados mixtos que a principio del siglo XX se encontraban en las colinas de las tierras altas del interfluvio. La tradición oral refiere que Shandiya era un asentamiento compuesto por 55 grandes casas, y que en cada una de ellas vivía una numerosa familia extensa. Masī Hīma es descrita como una agrupación de 30 casas. Por su parte, Mai Cha'oya, una gran aldea de gente Ronohuo, Inohuo y Punchahuo, tenía dos divisiones (*rawi-hima* = "dos aldeas"), cada una de las cuales comprendía parientes consanguíneos ("hermanitos"). Cada división tenía su propio jefe.

En la actualidad, sin embargo, la mayoría de los Amahuaca vive en pequeñas agrupaciones muy dispersas, en asentamientos que habitualmente tienen una duración de sólo un año. Los asentamientos distan unos de otros varias horas o días de camino, y a menudo comprenden tan sólo unas 15 a 20 personas distribuidas en tres o cuatro familias nucleares estrechamente relacionadas o poligámicas. Cada hombre ocupa una casa con su familia inmediata, excepto en el caso de los hombres con matrimonios polígamos, quienes tienden a establecer hogares separados para la familia de cada mujer, a menos que éstas sean hermanas o primas parientes cercanas. Las aldeas son patrilocales, autónomas y autosuficientes, a no ser por los lazos de matrimonio que se establecen entre ellas o por las relaciones ceremoniales entre los diversos grupos locales.

Liderazgo

Algunos de los grandes asentamientos establecidos alrededor de 1900 estaban constituidos por refugiados provenientes de más de un grupo y tenían varios jefes: un jefe principal y uno o más jefes subordinados, uno por cada una de las facciones que los componían. Los hombres adultos de cada sección eran clasificados como sobrinos o dependientes (*enokeadis*) de su jefe, quien tenía cierta autoridad sobre su propia gente.

En el pasado, el jefe principal tenía más autoridad y poder que los jefes de los grupos contemporáneos. Los visitantes lo reconocían como autoridad, le llevaban regalos y él reciprocaba. Tenía también importantes funciones al interior del grupo. Enseñaba las normas culturales, ordenaba y supervisaba el trabajo colectivo de preparación de huertas, autorizaba los matrimonios, y evitaba las peleas internas. El jefe era un hombre muy trabajador y diestro en el desempeño de diversas actividades. Además, su producción agrícola era mayor por cuanto tenía varias mujeres y abría huertas para cada una de ellas. El liderazgo parece haber sido hereditario y la sucesión tendía a ser patrilineal. Cuando un jefe estaba cerca de la muerte, a menudo designaba a un hermano o a un hijo para que le sucediera. Sin embargo, a veces era un tío el que asumía el mando.

Actualmente se dice que el hombre de más edad de una aldea es su "dueño". Es el líder moral de su familia extensa, pero no ejerce una autoridad absoluta sobre los otros hombres adultos del grupo. Cuando surgen antagonismos, las personas, familias o facciones se separan sin dificultad en lugar de pelear. Se independizan alejándose, y se unen con allegados en otros grupos o se establecen por su cuenta como unidades autónomas locales. Las decisiones acerca de los quehaceres del grupo, tales como por ejemplo mudarse a otro sitio o emprender una incursión guerrera, se toman en consenso entre todos los hombres del grupo.

Guerra y conflictos

Los jefes de antaño no sólo supervisaban y mantenían control sobre las relaciones internas, sino que ejercían una considerable autoridad en el ámbito de las relaciones con otros grupos. También hacían las veces de líderes guerreros. Durante la mayor parte de su historia, los Amahuaca han estado continuamente en pie de guerra defendiéndose de los Asháninca,

los Piro y los Mashco de habla arahuac, de los Conibo y Shipibo de habla pano, y más recientemente de sus vecinos Yaminahua, Cashinahua y Culinahua de la región del Purús, también de habla pano, a quienes consideran feroces y sanguinarios. Cuando eran atacados se vengaban. El jefe autorizaba y ejercía pleno control de las incursiones de represalia ordenando el tiempo y la forma de los ataques, los cuales eran conducidos como verdaderas campañas organizadas.

Cuando se suponía que un ataque enemigo era inminente, se apostaban centinelas en las trochas y se escondían bajo las hojas unos abrojos de espinas de pijuayo o de bambú en sitios estratégicos, tales como al costado de un árbol caído. Se dice que cuando se acercaba un enemigo los centinelas enviaban una señal de alerta desde cierta distancia con golpes sobre las raíces de aleta de un gran árbol.

Después que el jefe autorizaba un ataque, los guerreros se preparaban, sometiéndose a las picaduras de avispas y ejecutando una danza ceremonial que simulaba una marcha. En los combates, trataban de matar a todos los enemigos arrojándoles flechas con puntas barbadadas untadas con una resina tóxica para apurar la muerte. En las luchas cuerpo a cuerpo los guerreros utilizaban porras, espadas de madera largas, angostas y puntiagudas (*hāshi*), puñales de punta fina hechos con vainas muy duras, manoplas de marfil vegetal trabajadas en nueces de palma yarina y, posiblemente, picos de tucán o cuchillos en forma de garras que llevaban colgados atrás de sus cuellos. Los que resultaban heridos en el combate eran llevados a la aldea. Tras una expedición exitosa se llevaba a cabo una ceremonia para celebrar la victoria. Si un hombre lograba matar a varios enemigos, su éxito lo calificaba para dirigir acciones bélicas en el futuro. Para protegerse del espíritu vengativo de su víctima, un hombre que había matado a un enemigo se abstenía por un tiempo de comer carne de los animales de caza mayor y de toda actividad sexual.

En tiempos recientes, las relaciones entre los grupos locales y los forasteros se han caracterizado por una desconfianza paranoide, temor y latente hostilidad. A todos los forasteros, e inclusive a otros Amahuaca, se les tiene miedo y recelo por considerárselos gente malintencionada y, por ende, peligrosa. Aún a los primos cruzados que viven en asentamientos separados se los mira con suspicacia. Este insólito grado de temor tiene su origen en los siglos de persecución y matanzas, tanto a manos de otros indígenas como de foráneos. Los primeros misioneros y los otros no-indígenas eran temidos porque se los asociaba con los piratas de los ríos, y

por las muchas muertes que causaban las enfermedades que trajeron consigo. Su temor se veía reforzado por la explotación de los blancos y de otros indígenas involucrados en la extracción de caucho. Todavía se teme a los hombres blancos en general como a ogros caníbales (*pishtacos*).

Los Amahuaca aún mantienen un intenso temor a la violencia. En especial tienen un miedo crónico a que los grupos vecinos los ataquen y les roben sus mujeres y sus hijos. Los hombres nunca salen de sus casas sin llevar sus arcos y flechas, casi como si éstos fueran parte de su atavío. Una de las razones por las cuales cada año se mudan a otro sitio es para protegerse de sus enemigos.

En los siete años transcurridos entre 1953 y 1960, por lo menos diez Amahuaca fueron muertos, algunos de ellos por otros Amahuaca. Según un informe del diario *Ultima Hora*, en 1955 los Amahuaca y los Yaminahua atacaron a los Piro cerca del poblado de Quincemil, en la región fronteriza entre el Cuzco y Madre de Dios, y robaron sus mujeres. Más recientemente, en 1986, los Piro de la región del bajo Manu afirmaban haber sido atacados por unos Amahuaca cuyos antepasados aparentemente habían trabajado en esa zona durante el boom del caucho.

Cuando sospechan que otro grupo esta planeando atacarlos, a veces los hombres llevan a cabo un ataque preventivo en contra de sus supuestos enemigos, emboscando y matando a cuantos hombres sea posible y llevándose a sus mujeres e hijas como esposas. Hoy en día los más temidos son los Yaminahua, con quienes tienen choques que eventualmente terminan en muertes en ambos bandos. En 1962, cuando 13 hombres amahuaca visitaban a un grupo de Yaminahua que creían amigables en la región del Purús, se dice que uno de los anfitriones pinchó con una flecha el costado de un Amahuaca, un gesto que se interpretó como hostil. Los visitantes reaccionaron matando a cinco de sus anfitriones: a uno de ellos con un fusil recientemente adquirido, a otro con una porra, a un tercero con un cuchillo, el cuarto fue estrangulado con la cuerda de su propio arco, y el quinto fue ahogado. Un Amahuaca soltero tomó como esposa una niña de seis años, hija de uno de los hombres que él había contribuido a matar. Nuevamente, en 1964, después que los Yaminahua habían matado a unos cuantos de sus parientes, los Amahuaca se vengaron emboscando y matando a 25 Yaminahua entre hombres, mujeres y niños.

Estas incursiones pueden dar inicio a un prolongado conflicto o perpetuar un viejo conflicto. Sin embargo, la incorporación de mujeres cautivas como esposas puede conducir al establecimiento de nuevas relaciones

de intercambio matrimonial, al permitir incorporar en el círculo de parientes a quienes antes eran considerados enemigos.

Relaciones entre grupos

Los contactos pacíficos fuera del lugar de residencia de la familia extensa se limitan casi exclusivamente a visitas, matrimonios y cooperación ceremonial con grupos emparentados. Solos o en grupos de familias, los Amahuaca viajan a otras aldeas, generalmente durante la temporada de lluvias después de haber terminado de sembrar sus huertas. Si sus provisiones escasean, visitan a parientes mejor abastecidos. Viajan por tierra, siguiendo el curso de los ríos y cruzando varaderos entre las nacientes de dos ríos. Cuando varios miembros del grupo emprenden un viaje largo, sus parientes mujeres lloran como si estuvieran de luto, por temor a que sus seres queridos no sobrevivan a los peligros del viaje a través del bosque y a los ataques de los enemigos.

Los viajeros sólo llevan consigo un poco de harina de maíz o de yuca y durante el camino recolectan la comida silvestre que les ofrece el bosque. Durante el viaje los hombres cazan y pescan, y cuando la caza es abundante suelen llevar a las aldeas que visitan regalos de carne asada. En la medida que los hombres son responsables por la defensa del grupo, sólo cargan sus armas, mientras que las mujeres cargan la comida, los utensilios, las hamacas y los niños pequeños.

Al llegar a su destino los hombres permanecen de pie, con sus armas en la mano, hasta que se les da la bienvenida y se les invita a sentarse. Entonces uno de los hombres mayores comienza un largo ritual de saludo describiendo el viaje, su propósito, el camino, sus etapas y los lugares donde han pasado la noche. Mientras él está hablando, su anfitrión recita sus saludos, de lo que resultan dos monólogos simultáneos. Cada uno recita sus relaciones genealógicas, da noticia de sus parientes respectivos y narra los acontecimientos que han ocurrido desde su último encuentro. En ocasiones, los visitantes se quedan hasta dos o tres meses y regresan a sus aldeas cuando el nuevo maíz está maduro y listo para cosechar.

A veces dos personas, generalmente relacionadas pero pertenecientes a grupos locales diferentes, establecen una amistad especial, la cual confirman con un ligero apretón de los dedos meñiques entrelazados. Los amigos cercanos y los parientes intercambian regalos de excedentes de

comida o implementos y de buena gana se prestan asistencia mutua. Cuando los visitantes se despiden, nuevamente intercambian monólogos simultáneos con sus anfitriones, anunciando su destino, sus planes para regresar y otras informaciones. Estas conversaciones rituales sirven para reconfirmar la amistad y prevenir cualquier sospecha y hostilidad.

Organización interna

Los contactos cotidianos se limitan al grupo local de parientes cercanos entre los cuales la interacción es relativamente tranquila, tolerante y a menudo respetuosa. Nunca hay robos al interior del grupo. Los adultos se oponen a los juegos violentos entre niños y generalmente evitan mostrar hostilidad entre sí. A veces los muchachos participan en juegos fuertes, forcejeando entre sí o con un pariente mayor, pero siempre con buen humor. Sin embargo existe una bien marcada jerarquía de privilegio, influencia y poder. Los hombres dominan a las mujeres, a veces ordenando a sus esposas que cumplan con las tareas domésticas y los servicios que se espera de ellas. Si una mujer se niega a obedecer, su marido puede golpearla en los brazos, piernas y espalda con una paleta de madera especial, a veces hasta el punto de lisiarla. No sorprende entonces que las mujeres sean generalmente sumisas y respetuosas frente a todos los hombres. Se sientan tranquilamente en el suelo y nunca interrumpen a los hombres cuando conversan o cuentan historias. Sin embargo, ejercen una influencia notable a través de sus comentarios en el círculo familiar o de los chismes fuera de la familia.

Aunque no existen clases de edad definidas de manera formal, la diferencia de edad es otro de los criterios para la clasificación social. Se habla de una criatura pequeña como de un "niño inmaduro", y de un niño entre los tres y cuatro años como de un "hombrecito" o una "mujercita". A los adultos, desde la pubertad y mientras están en edad de procrear, se los denomina con los términos empleados para designar al hombre o la mujer, mientras que se agrega el adjetivo "viejo" para designar a las personas mayores de ambos sexos. Los jóvenes se someten siempre a los mayores y las mujeres a los hombres, originándose así una jerarquía en la que se superponen cuatro categorías de sexo y edad: los hombres mayores, a la cabeza, seguidos por las mujeres mayores, vienen después los hombres jóvenes y por último las mujeres jóvenes.

Si una persona adulta se comporta de manera incorrecta, simplemente se la evita y se habla mal de ella, pero si un hombre se emborracha durante una fiesta en ocasión de la cosecha, puede expresar su resentimiento contenido en razón de un supuesto insulto o por la sospecha de adulterio agarrándose a golpes con el que cree responsable. Los celos, la sospecha de adulterio o los comentarios sarcásticos algunas veces llevan hasta el homicidio. Se dice que al culpable se lo puede matar con veneno. Para ello se agrega a su comida el zumo tóxico de algún fruto silvestre o se mezcla en su sopa junto con la carne grasosa del tapir la savia de un árbol venenoso.

Residencia

Idealmente la gente reside en grupos patrilocales. Un esposo potencial debe ir a la aldea de la joven con quien desea casarse y vivir con su familia unas cuantas semanas o meses a manera de matrimonio de prueba, período durante el cual ayuda a su suegro. Después de este período de residencia uxorilocal, regresa a su aldea paterna con su esposa. A veces la familia de la joven los acompaña para una breve visita, especialmente si la esposa no está muy conforme con el matrimonio. Ya que por lo general las esposas habitan con la familia del esposo, idealmente los asentamientos comprenden las familias de uno o más hombres mayores con sus esposas, uno o más de sus hijos casados con sus mujeres e hijos, y las hijas solteras. Sin embargo, este patrón varía debido a la movilidad de los individuos y las familias.

Descendencia y grupos de descendencia

En la sociedad amahuaca contemporánea los lazos de parentesco se trazan bilateralmente. No hay reglas de descendencia, ni mitades, secciones u otras divisiones unilaterales, tal como ocurre entre los Cashinahua, los Sharanahua, los Marubo, los grupos Matsés y Matís de los Mayoruna, y probablemente los Shipibo en tiempos pasados. Los únicos grupos más amplios que las familias nucleares son los grupos de residencia, compuestos por familias extensas. Por otra parte, los miembros de una parentela pueden estar diseminados en numerosos grupos locales.

Una excepción parcial a la estructura cognática es la división y subdivisión de la sociedad amahuaca en subunidades patrilocales nombradas, tanto locales como regionales. Idealmente cada persona permanece afiliada al grupo dentro del cual nació, manteniendo esa afiliación a lo largo de toda su vida sin tener en cuenta el lugar donde él o ella residan. En razón de este principio y de la norma de residencia patrilocal, una persona debería estar afiliada con el grupo de su padre y los nombres de los grupos deberían ser heredados por línea paterna. Sin embargo, debido a la frecuencia de las adopciones y al alto grado de movilidad a menudo este patrón se ve alterado. En la práctica, la afiliación a un grupo está condicionada no sólo por la patrifiación, sino también por el lugar de residencia de una persona durante su niñez, la cual podría denominarse como filiación casual. Un niño adoptado y criado en un grupo que no es el de su padre puede ser clasificado como miembro de su grupo de adopción.

Si una pareja se separa o uno de los padres muere cuando los hijos son aún muy pequeños, la mujer viuda o divorciada puede regresar a su grupo de nacimiento o de origen y generalmente lleva consigo a los hijos pequeños. Por ello muchas mujeres y algunos varones se han criado en el seno del grupo materno y se dice que están afiliados a ese grupo, lo cual produce una matrifiación que es sólo aparente. Aunque por lo general los hombres solos no se quedan con sus hijos pequeños, a veces retienen a sus hijos adolescentes. Es comprensible entonces que los hombres hereden el nombre del grupo de sus padres con mayor frecuencia que las mujeres. Ocurre también que si un padre "social" (*pater*) cree que el verdadero padre del niño es otro hombre, no reconozca a ese hijo como propio y lo considere virtualmente como miembro del grupo de su mujer.

Generalmente los huérfanos muy pequeños son adoptados o criados por parientes de la línea paterna o materna y quedarán afiliados al grupo de éstos. Aunque haya podido parecer a algunos observadores que los Amahuaca tienen un sistema de doble descendencia, en realidad la identidad de grupo es adquirida por filiación y no por descendencia, sea matrilineal o patrilineal. La afiliación de grupo parece estar relacionada con las variaciones lingüísticas y otras prácticas culturales de los grupos nombrados, los cuales en el pasado también eran localizados. Estas unidades nombradas están relacionadas entre sí no sólo en tanto grupos principales y derivados, sino en tanto cónyuges potenciales.

Matrimonio

En tiempos pasados los asentamientos o las unidades familiares reunidas en grandes aldeas constituían grupos de parentesco exógamos ("hermanitos"). Los miembros de un grupo se casaban con los de otro grupo en el ámbito de la población reconocida como su gente (*kaiwo*), es decir, los Amahuaca. Actualmente no hay una norma estricta de exogamia de grupo, pero los miembros de asentamientos que sólo comprenden a una familia extensa se ven en la necesidad de buscar cónyuges en otros grupos. De ahí que los asentamientos vecinos estén vinculados por una red de lazos de afinidad. De hecho, una de las más importantes funciones de las visitas es la de encontrar pareja.

En algunos casos dos o más grupos nombrados forman conjuntos estrechamente interrelacionados por vínculos de matrimonio. Así, por ejemplo, los Ronohuo y los Punchahuo se casan entre sí y se dice que son parientes. Muchos Inohuo se han casado con Cutinahua y con Kapiï Xochi, de quienes se dice que son sus *cha'yawo* o parientes políticos. Los matrimonios que vinculan a asentamientos vecinos, conducen con frecuencia a un intercambio de hermanos/as, así como de primos/as cruzados/as, y al establecimiento de una alianza informal de afinidad que se refuerza mediante el intercambio de objetos personales, tales como arcos, flechas, pipas, faldas y peines. La evidencia sugiere que en el pasado los Amahuaca pueden haber estado organizados en conjuntos de unidades nombradas cuyos miembros se casaban entre sí. En la actualidad, sin embargo, no existe una estructura definida de pares de unidades que intercambian cónyuges entre sí. Así, por ejemplo, los Ronohuo, Inohuo, Shafo y Punchahuo se casan entre sí sin ningún patrón o restricción aparentes.

El matrimonio ideal es aquel entre primos cruzados. Los hombres muestran preferencia por las hijas del hermano de su madre, aunque con frecuencia ella también es la hija de la hermana de su padre, en el caso de que el hermano de su madre se hubiere casado con la hermana de su padre. Al buscar una futura pareja para su hijo o hija, una madre tiene cierto derecho sobre los hijos de su hermano; de manera semejante, un padre afirma su derecho sobre los hijos de su hermana como posibles cónyuges de sus hijos. Desde que sus respectivos hijos son pequeños, un hombre y su hermana suelen ponerse de acuerdo en que el hijo de uno se casará con la hija de la otra o viceversa. Por ello, no es raro que una niña de dos años ya sea considerada como novia de su primo. Para confirmar el acuerdo, la madre del niño le ofrece un regalo de pasta de pescado o de fina hari-

na de maíz a su cuñada, la madre de la niña. La gente tiene un especial cariño tanto por el hermano de la madre (*kuka*), como por la hermana del padre (*achi*), en parte debido a su rol en arreglar los matrimonios.

En la práctica es probable que la primera pareja de un hombre sea su prima cruzada. La preferencia por el matrimonio entre primos cruzados se manifiesta en el hecho de que para dirigirse a los suegros se utilizan los términos *kuka* (hermano de la madre) y *achi* (hermana del padre), aún cuando ellos no sean realmente el hermano de la madre y la hermana del padre. Se considera que los primos y otros parientes cercanos paralelos (un hombre y la hermana de su madre o una mujer y el hermano de su padre) no deberían casarse entre sí. Por otra parte, algunos consideran incorrecto que un hombre se case con cualquier mujer de la generación anterior a la suya, aunque puede casarse con una pariente cruzada de una generación más joven. Sin embargo, las transgresiones de éstas y otras normas que regulan los matrimonios rara vez o casi nunca son castigadas; cuando mucho se evita a los culpables o se los sanciona mediante chismes. Esto es cierto incluso en el caso del matrimonio incestuoso entre hermanos o entre padre e hija.

Se alienta tanto el levirato como el sororato, y a menudo los hombres toman a las hermanas menores de sus esposas bajo la forma de levirato anticipado. Un hombre puede tomar también a la viuda de su padre -si ella no es su propia madre- para hacerse cargo de la crianza de los hijos de ella. Por lo general, los hombres evitan tener contacto con la mujer de un hermano mientras éste está ausente, pero a veces un hombre casado puede permitir tácitamente que un hermano soltero tenga una relación sexual con su esposa o con la hermana de ésta. Por otro lado, si el hecho ocurre sin el consentimiento del esposo, puede ser tomado como una relación adúltera y crear tensiones entre los hermanos.

Los niños aprenden desde muy temprana edad a distinguir entre los primos con los que pueden casarse y aquellos con los que no, de acuerdo a si éstos están relacionados con sus padres mediante lazos cruzados o paralelos. En presencia de sus primos cruzados, las adolescentes se muestran sumamente tímidas, y los evitan con una combinación de modestia, vergüenza y temor como si ellos fueran a llevárselas.

En opinión de los hombres, la mujer ideal es la que tiene cara redonda, senos grandes y un torso bien relleno. Las mujeres, por su parte prefieren a los hombres activos y que llevan hermosas faldas ceremoniales de líber deshilachado. Para ganarse el favor de una mujer, un hombre le lle-

vará algún animal que ha cazado o una corona de bambú que ha hecho para ella, mientras que una mujer puede tejer una hamaca para el hombre con quien quiere casarse. Tanto hombres como mujeres recurren a posiciones mágicas para ganarse el amor y hacerse irresistibles para quienes desean y, al revés, pueden utilizar hierbas para alejar a un consorte indeseable.

Los hombres toman a su primera esposa entre los 14 y los 18 años. Antes de que se le permita casarse, un joven debe demostrar que sabe cazar, abrir una huerta y construir una casa. En general, las chicas se casan después de la primera menstruación. A pesar de haber sido comprometido desde que era niño, cuando un joven llega a la edad de casarse debe pedir el consentimiento del hermano de su madre y de su esposa (quien a menudo es la hermana de su padre) antes de poder cohabitar con la hija de ellos. Si los padres de la chica lo juzgan inmaduro o no apto para el matrimonio, no otorgarán su permiso.

En términos generales, el matrimonio tiene lugar sólo si la muchacha da su consentimiento. Sin embargo, si los padres aprueban la unión pero ella no acepta a su futuro esposo, éstos pueden presionar a la hija para que honre el compromiso adquirido por ellos. No es raro que una muchacha obligada a ir con un hombre en contra de su voluntad se escape y regrese a su casa. En estos casos, habitualmente el esposo recupera a su esposa fugitiva una o más veces con el respaldo de ambas familias. Si ella persiste en sus huidas, el esposo termina por no insistir. Por otra parte, si una pareja quiere casarse a pesar de la rotunda oposición de los padres de la joven, su pretendiente puede llegar a matar a los hombres de la familia de ella y llevársela de todas maneras. Para evitar más conflictos con la familia de la joven, la pareja puede fugarse e ir a vivir con otro grupo.

Se cuenta que en otros tiempos los Amahuaca celebraban el matrimonio con fiestas y que los hombres se emborrachaban, pero actualmente en ocasión de un matrimonio no hay ninguna fiesta ni ceremonia especial. Si se le otorga el permiso, el joven debe ayudar a su futuro suegro en la caza y en abrir su huerta. Los servicios prestados durante su estadía con la familia de la novia, antes y a veces hasta después del matrimonio, confirman su capacidad para mantener a su mujer. También hace regalos de cierto valor a sus parientes políticos varones, especialmente implementos de acero, a fin de demostrar que es capaz de obtener este tipo de bienes.

Con frecuencia las parejas de un primer matrimonio se separan antes de tener hijos. Las razones para separarse pueden ser adulterio, ociosi-

dad, o mal carácter. Una mujer puede abandonar a su marido si éste no caza lo suficiente, no sabe abrir bien una huerta, o si la maltrata cuando está molesto. Por su parte, un hombre puede separarse de su mujer si éstas es regañona, quejosa o se niega a hacer los trabajos que le corresponden; en estos casos el hombre echa fuera de la casa la hamaca y las pertenencias de su mujer. Otro motivo de separación es el no poder tener hijos, aunque si un hombre quiere a su mujer puede ser que la conserve aún cuando ella no pueda concebir. En estos casos, el hombre le pega levemente a su mujer con una paleta a fin de interrumpir su menstruación e inducir el embarazo. Se dice que otro recurso que ayuda a concebir a una mujer es comer la grasa y las vísceras del tapir o las semillas ligeramente amargas de cierto arbusto silvestre.

Maridos y mujeres son absolutamente necesarios unos a otros debido a la división complementaria del trabajo. Esta necesidad recíproca se expresa a través del proverbio: “una mujer quiere comer carne y un hombre quiere comer comida cocida”. El lazo entre marido y mujer se refuerza cuando aparece la prole. Los Amahuaca explícitamente cuentan con que sus parejas les sean fieles y de hecho parece que el adulterio es relativamente raro. Se permite que una mujer infiel sea golpeada en los brazos, espalda y piernas e incluso que se le mate por ser adúltera. Una mujer traicionada puede atacar a su rival adúltera con un palo o con una rama encendida. Si el o la rival es un hombre o una mujer yaminahua o una persona no-emparentada, la persona traicionada, hombre o mujer, puede intentar matarlo o matarla.

Los hombres hacen unos pequeños cuchillos curvos de bambú (*paka wóxati* = “cortadores de cabello de bambú”) similares a los cuchillos de metal que emplean los hombres conibo y shipibo para cortar el cuero cabelludo de quienes sospechan han tenido relaciones con sus esposas. Estos cuchillos recuerdan a los que en otras partes se fabrica con picos de tucán partido o con dientes de pecarí, y a los cuchillos afilados de bambú que, según Lathrap (1970: 62), se utilizaban para la excisión del clítoris en los rituales de pubertad femenina. Los informantes no están de acuerdo en si realmente estos cuchillos se utilizan para castigar a los adúlteros; algunos sostienen que, como su nombre lo indica, sólo sirven para rasurar o para cortar el cuero de un tapir y desangrarlo.

Los Amahuaca contemporáneos no pueden observar plenamente las normas que tradicionalmente regulaban los matrimonios debido a su disminución demográfica y a su excesiva movilidad. Las muertes ocasiona-

das por los conflictos entre grupos y las epidemias de enfermedades foráneas crean a veces en los grupos locales un serio desequilibrio entre los sexos. La escasez de mujeres matrimoniales en el seno de los grupos pequeños y la creciente distancia entre los grupos emparentados ha hecho que los hombres tomen por esposas a muchachas muy jóvenes, especialmente huérfanas. Estos matrimonios no se consuman sino hasta después de su primera menstruación, aún cuando la pareja comparta una misma casa. Estas mismas circunstancias han alentado el rapto de mujeres, tanto de grupos amahuaca enemigos como de grupos yaminahua. Entre los grupos que han perdido más hombres que mujeres a causa de las guerras o por enfermedades y accidentes, la poliginia, especialmente sororal, no es rara.

Cuando los hombres tomaron la drástica decisión de abandonar sus asentamientos para ir a recolectar caucho y más tarde para cortar madera, los lazos sociales se debilitaron y por último se quebraron. Aunque algunas mujeres acompañaron a sus hombres en sus desplazamientos, otras no quisieron abandonar sus lugares de origen. De esta manera, los cónyuges y otros parientes se separaron, destruyendo así toda la trama de las relaciones familiares. El rompimiento de su red de relaciones sociales ha hecho que muchos hayan contraído matrimonio fuera del clásico patrón de matrimonio entre primos cruzados e intercambio de hermanos. Estos matrimonios irregulares pueden alterar las relaciones pacíficas no sólo entre grupos, sino también entre los miembros de un mismo asentamiento. Así, un hombre cuya mujer no quiso acompañarlo a un campamento maderero, a su regreso la encontró casada con su primo paralelo. Necesitando desesperadamente una mujer que le cocinase y cultivase su huerta, este hombre terminó cortejando u huyendo con una joven que ya había sido prometida a su primo cruzado, creando de esta manera serias tensiones entre las familias implicadas.

Terminología de parentesco

Existe una notable variación en el uso de los términos de parentesco. Ya que a menudo hay que elegir una pareja fuera de la categoría aprobada de los primos cruzados, muchas relaciones son ambiguas y difíciles de rastrear. En el caso de matrimonios irregulares, a veces la gente manipula la relación cambiando a su cónyuge de la categoría de pariente paralelo a la de pariente cruzado. Así, por ejemplo, cuando una persona se casa

con un pariente paralelo, las familias involucradas pueden interpretar sus relaciones con los afines en base al lazo matrimonial, cambiando su condición de parientes paralelos al de parientes cruzados. Otros pueden seguir considerando las relaciones de acuerdo con la clasificación tradicional de las posiciones genealógicas. Como consecuencia, la relación de los parientes de los cónyuges entre sí a menudo es incierta y el uso de caminos alternos para rastrear las relaciones es causa de confusión y de una gran variación en el uso de los términos de parentesco. Por esta razón, en ocasiones, para referirse a un pariente de especial importancia la gente agrega al término de parentesco que le corresponde el sufijo *-irmaa* o *-iro-má*, el cual indica su estatus genealógico, es decir, legítimo.

Existe común acuerdo acerca de la terminología para referirse a parientes primarios y secundarios. Los hermanos del mismo sexo que los padres son clasificados con el padre o la madre y se los distingue de los hermanos de los padres del sexo opuesto. De igual manera, los hijos de los hermanos del mismo sexo de uno, generalmente son clasificados junto con los hijos e hijas de uno, mientras que para los hijos de los hermanos del sexo opuesto al de uno se utilizan términos diferentes. Sin embargo, para parientes más lejanos hay poca uniformidad en el uso de los términos de parentesco. En la generación de los padres, alguna gente tiende a diferenciar a los parientes patrilaterales de acuerdo solamente a su sexo, sin tomar en cuenta si son parientes cruzados o paralelos, y a clasificar a los parientes matrilaterales en las categorías de "madre" o "tío", de acuerdo solamente a su sexo, sin tomar en cuenta si se trata de parientes cruzados o paralelos. Este sistema de clasificación es el conocido como bifurcado convergente o dakota-iroqués.

En la generación de *Ego* todos los descendientes de los primos varones del padre y de las primas mujeres de la madre tienden a ser clasificados junto con los hermanos de *Ego* sin tener en cuenta si los lazos son cruzados o paralelos (nuevamente el patrón bifurcado convergente). Sin embargo, algunas personas extienden la categoría de hermano hasta incluir a todos los parientes de su propia generación (según un patrón generacional o hawaiano). Con frecuencia, los hijos e hijas de los parientes de la generación de uno son clasificados solamente según su sexo, pero algunas personas usan términos diferentes para sus propios hijos, a fin de distinguirlos de los descendientes de sus parientes tanto cruzados como paralelos (una característica del patrón bifurcado colateral). De hecho, el mayor número de variaciones y de confusiones ocurre en el uso de términos para los parientes de la primera generación descendente.

En contraste con esta clasificación, algunos pocos individuos tienden a diferenciar entre parientes cruzados y paralelos más o menos consistentemente. Así, clasifican a los parientes avunculares y nepóticos de acuerdo a si éstos son cruzados o paralelos. Los hijos e hijas de los primos cruzados del sexo opuesto al de *Ego* son clasificados por éste junto a sus propios hijos. En cambio, la prole de los primos cruzados del mismo sexo de *Ego* es clasificada junto a los sobrinos y sobrinas cruzados y a la prole de sus hermanos y primos paralelos del sexo opuesto. Estos rasgos están de acuerdo con el ideal amahuaca de matrimonio entre primos cruzados y de intercambio entre parejas de hermanos-hermanas, y son característicos de lo que he llamado el patrón de términos de parentesco de primos cruzados, a menudo denominado erróneamente patrón dravidio. Unas pocas personas muy bien informadas sobre las tradiciones de parentesco extienden la distinción entre vínculos cruzados y paralelos a todos los otros parientes, sin importar cuán lejanos sean éstos, incluyendo a aquellos pertenecientes a las generaciones de los bisabuelos y los bisnietos e incluso más allá. Los cónyuges son clasificados junto con los primos cruzados, mientras que los suegros son clasificados junto con los parientes avunculares cruzados.

Las pocas personas que distinguen más consistentemente a los parientes cruzados de los paralelos, también igualan a las generaciones alternas, tal como ocurre en el sistema *karia* de Australia y entre otros pueblos pano. Este rasgo también está de acuerdo con el ideal amahuaca del matrimonio entre primos cruzados y el intercambio entre parejas de hermanos-hermanas, así como con la alianza matrimonial, las clases o secciones matrimoniales, y las mitades de generaciones alternas, tales como las de los *Cashinahua* y los *Marubo*. En contraste, el uso de términos de parentesco en los otros patrones no es del todo consistente con el matrimonio entre primos cruzados. El hecho de que la mayoría de la gente no distinga sistemáticamente los parientes cruzados de los paralelos refleja el aislamiento de la familia nuclear respecto de los parientes lejanos.

Dado que los términos de parentesco del patrón de primos cruzados reflejan el ideal de matrimonio entre primos cruzados y dado que las personas que utilizan los términos de esta manera son las más conscientes de sus tradiciones culturales, se puede asumir que en el pasado este patrón era el más generalizado. En base a esta suposición he decidido omitir las muchas variaciones y en los Gráficos 1 y 2 presento la terminología de parentesco de acuerdo al patrón más tradicional.

Gráfico 1
Terminología de parentesco, Ego masculino

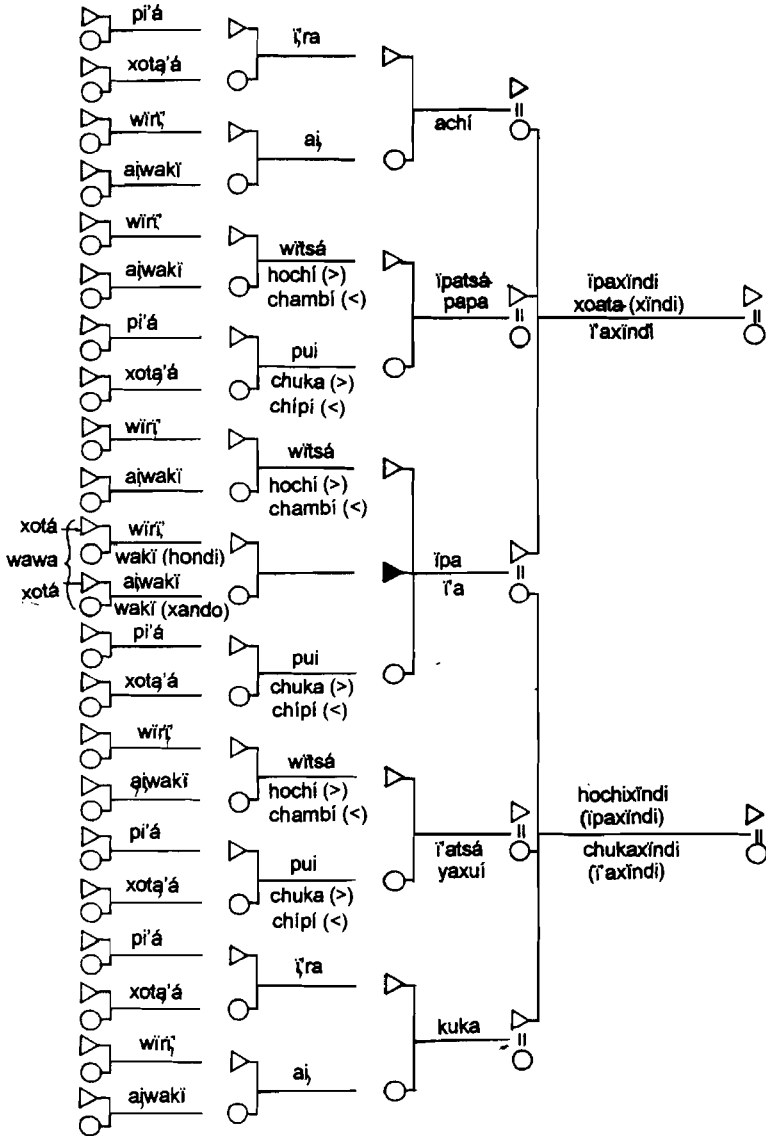
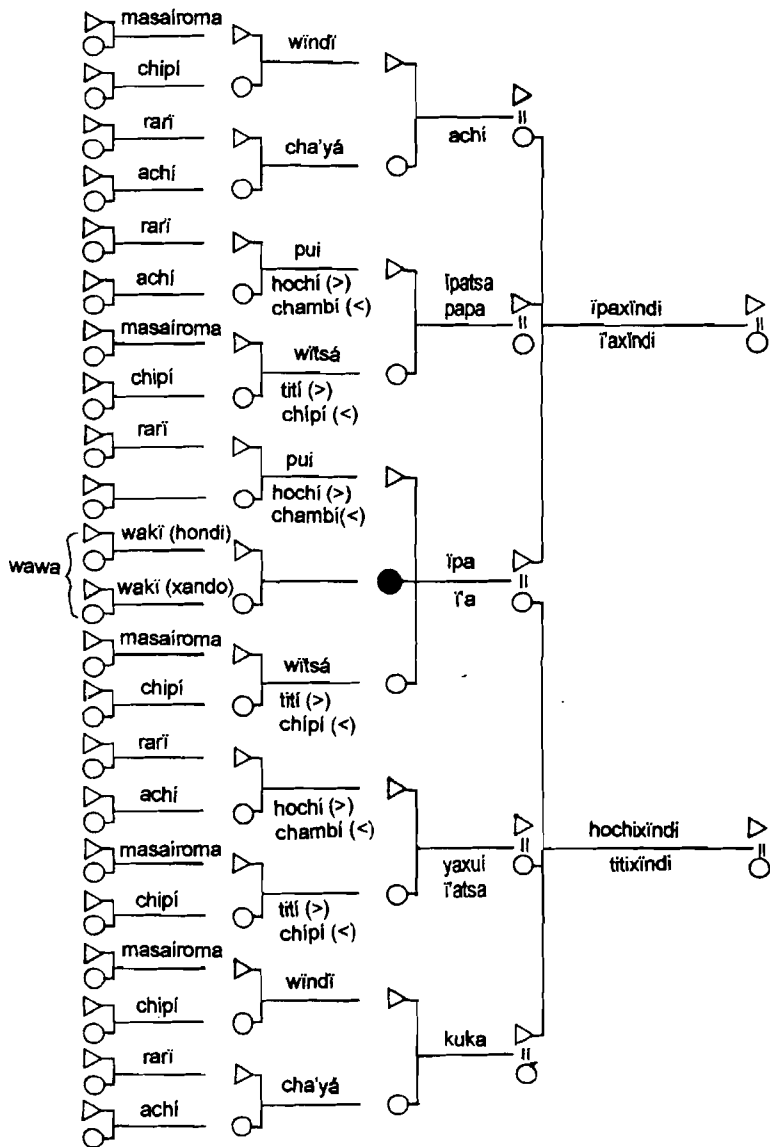


Gráfico 2
Terminología de parentesco, Ego femenino



Reproducción

Tanto hombres como mujeres usan a veces hierbas anticonceptivas (*to'o tímara* = "medicina para no engordar"). Para esto beben el cocimiento de hojas de un cierto árbol muy alto o de las raíces ralladas de una variedad de bijao (*siyo posi*); algunas mujeres introducen este mismo cocimiento en sus vaginas cada ciertos días. Las mujeres también usan hierbas a fin de interrumpir embarazos no deseados. En ocasiones, una mujer puede ayudar a una amiga embarazada a abortar, presionándole el abdomen. En ciertas circunstancias se practica el infanticidio. Este es el caso, por ejemplo, si una mujer embarazada no tiene marido, si su bebé presenta malformaciones al momento de nacer, si la que nace es una niña cuando se quiere un varón, o si la familia ya tiene un niño del mismo sexo. En dichos casos, la madre puede estrangular o enterrar al recién nacido.

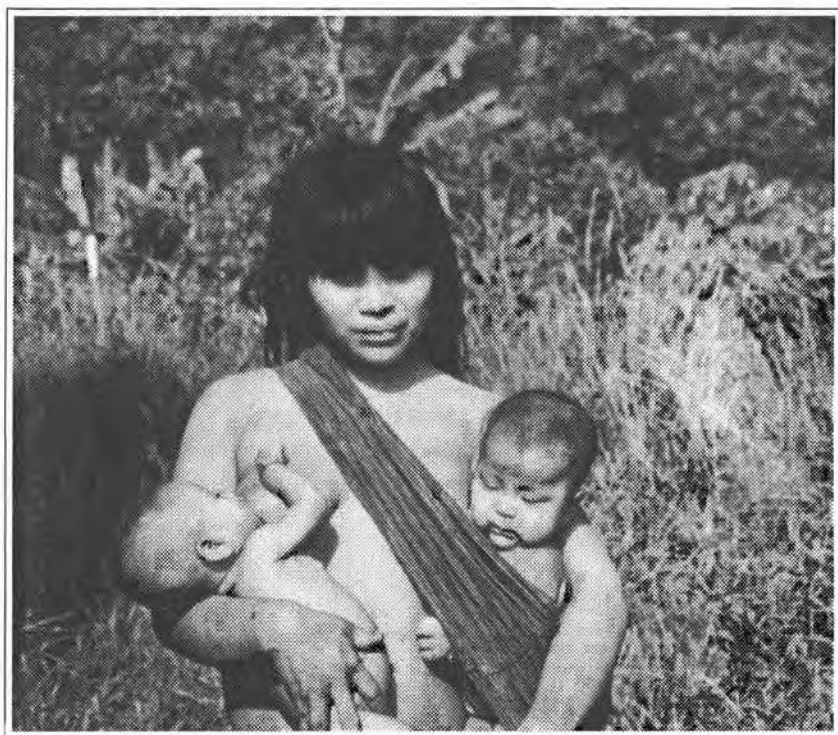
Se afirma que para evitar dañar al niño que va a nacer, una mujer embarazada no debe comer carne de tapir, de la hembra de la tortuga terrestre, de loro, de carachama, o de zarigüeya. En sus últimos meses de embarazo, la mujer protege al feto pintando sobre su abdomen unos puntos negros con el zumo del fruto del huitu. Cuando está a punto de dar a luz, puede retirarse a una pequeña choza provisional construida en el bosque, no lejos de su vivienda, donde su madre o una tía la ayudan a alumbrar a la criatura en una depresión excavada en el suelo y preparada para este fin.

El cordón umbilical del recién nacido se corta con un cuchillo de bambú, se ata con un hilo de algodón e inmediatamente se le extrae la mucosidad de su nariz y boca para facilitar su respiración. Muy poco después del alumbramiento, la madre se baña en un arroyo cercano, baña a su bebe con una infusión de plantas medicinales y le pinta el torso de negro con huitu a fin de protegerlo de cualquier daño y hacer que crezca rápido. También se puede frotar el cuerpo del niño con sangre de tapir para hacer que sea bueno matando a este tipo de animales. Las niñas se familiarizan con las prácticas relacionadas con el alumbramiento desde muy temprana edad y las aplican al cuidado de sus mascotas recién nacidas.

Se cree que el nacimiento de mellizos es el resultado del coito monstruoso con el espíritu de un demonio. De hecho, los mellizos imponen una carga casi insoportable a una mujer, que a veces ya tiene otro niño muy pequeño. Llevar a cuestas a dos criaturas, además de una carga de

productos de la huerta o de leña, subiendo y bajando pendientes empinadas y resbalosas, es una tarea virtualmente imposible. Por ello, es probable que antes de que los misioneros introdujeran el tabú cristiano del infanticidio, los mellizos fueran muertos al nacer.

Durante varios días después de dar a luz una mujer evita comer la carne de ciertos animales grandes de caza que se cree podrían hacerle daño. Aunque a su marido no se le prohíbe cazar, él se cuida de no tocar animales peligrosos, tales como serpientes, jaguares o tapires. Después de dar a luz, una mujer puede quedarse unos cuantos días descansando en su hamaca mientras que una pariente se encarga de preparar la comida para su familia. Sin embargo, se sabe que algunas mujeres han hecho largos viajes solamente dos días después de haber dado a luz. Idealmente,



Joven mujer con hijas mellizas
Foto: Gertrude Dole

ambos padres deberían abstenerse del acto sexual mientras la mujer está lactando. Algunos dicen que las mujeres evitan tener relaciones sexuales por un período de siete u ocho meses después de haber dado a luz, pero el período normal de abstinencia puede ser no mayor de tres meses. Si durante su embarazo una mujer ha tenido más de una pareja sexual, todos los hombres con los que ha tenido relaciones son considerados padres biológicos de su hijo.

La mortalidad infantil es alta y sus causas más comunes son la disentería y la malaria. Una mujer puede sentirse tan frustrada por los llantos persistentes de un hijo enfermo y aparentemente sin remedio, que puede dejarlo morir por falta de cuidados, una práctica que lleva a la selección de niños fuertes y sanos. Ocasionalmente, en un acceso de cólera algunos padres llegan a matar a un niño impertinente (de la misma manera, pueden golpear y patear a sus mascotas cuando fastidian y luego matarlas para terminar con sus sufrimientos). Durante sus primeros días de vida a los niños no se los considera como seres del todo humanos y se cree que el darle inmediatamente un nombre le causaría la muerte. Después de dos o tres meses, cuando parece probable que el niño sobreviva, cada uno de los padres le asigna un nombre. Idealmente un hombre le da a un hijo varón el nombre de su padre (o del hermano de su padre) y a una hija el nombre de su madre (o de la hermana de su madre). De la misma manera, una mujer da a sus hijos los nombres de sus padres (o de los hermanos de ellos). Estos nombres se conservan para toda la vida y no se dan otros para celebrar los momentos cruciales del desarrollo.

Para los Amahuaca no es tabú pronunciar los nombres de las personas vivas, incluyendo los de los afines, con quienes conversan libremente. Sin embargo, y como una señal de respeto, al referirse a las personas adultas, en especial si se trata de parientes muy cercanos, utilizan términos de parentesco en vez de los nombres propios. Por lo general, se evita el uso de los nombres personales de los adultos recurriendo a la tecnonimia, recurso mediante el cual los adultos son identificados como padres de un determinado niño.

En general los niños reciben mucho cuidado y atención de parte de todas las mujeres de la familia. Los pequeños de ambos sexos son objeto de especial cariño de parte de sus madres, quienes los miman, asean y amamantan todo el tiempo que ellos quieran durante varios años. Una mujer puede consolar a un chico, aunque tenga ya ocho años, permitiéndole que succione sus pechos, aunque ya no tenga leche. Mientras traba-

jan o caminan, las madres cargan a sus pequeños en unas fajas tejidas de algodón.

A pesar de los eventuales estallidos de cólera de los padres, los hijos son muy queridos y especialmente valorados como un seguro para la vejez de sus progenitores. Por esta razón, una pareja de edad madura cuyos hijos han muerto puede adoptar a uno de los niños de una mujer joven que ya tenga varios. Los hijos también son entregados a otras personas en otras circunstancias. Cuando una mujer viuda o divorciada se vuelve a casar, por lo general su nuevo marido no quiere aceptar los hijos pequeños del anterior matrimonio. Así, una viuda regaló su hijo a un soldado de la guarnición local y un hombre le dio a otro soldado la joven hija de su hijo viudo. Los huérfanos, o los hijos que nadie quiere, son a menudo criados por algún hermano o hermana de la madre o por los abuelos. Sin embargo, por lo general los padres adoptivos no tratan a esos niños con tanto cariño como a los propios, y con frecuencia los hacen trabajar sin cesar aún cuando éstos sean muy jóvenes.

Los padres hacen juguetes para sus hijos. Un juguete común es una versión en miniatura de las sonajas de calabaza con semillas secas que tradicionalmente utilizan los shamanes. Otros juguetes sencillos son trompos silbadores, aros que se hacen bailar con una vara hechos con nueces de shapaja labradas, y zumbadores elaborados con dos semillas grandes perforadas y amarradas juntas en dos cordones de más o menos un metro y medio de largo. Con tallos de hojas de papayo se hacen juguetes de pistón con un émbolo de caña y pequeñas cerbatanas que utilizan como municiones mazorcas de maíz o rollos de hojas. Algunos padres labran pequeñas piraguas de madera; y ambos padres hacen para sus hijos pequeños muñecos hechos de arcilla y secados en el fogón o palitos en forma de horqueta que sirven como juguetes o como artefactos a través de los cuales aprenden las normas sociales. La gente sabe hacer una variedad de figuras jugando con hilos, pero se dice que este no es un juego de tipo tradicional.

Socialización

A fin de que sus hijos crezcan rápido, sean altos y fuertes, y aprendan a caminar rápido, las madres frotan el cuerpo de los niños débiles con el zumo del fruto del huito o de las hojas de plantas especialmente fuertes.

Para lograr el mismo efecto también frotan a los niños con ortigas. Si un niño es persistentemente inquieto, irritable, tiene rabieta y se demora en controlar sus esfínteres se lo castiga con medidas suaves. Los padres pueden ridiculizarlo o desatenderlo, frotarlo con ortigas y a veces amonestarlo, empujarlo fuera de la casa, pegarle moderadamente o amenazarlo con que algo terrible le va a pasar. Inmediatamente después de castigarlo los padres se dedican a mimarlo y consolarlo. Los hermanos del padre y las hermanas de la madre reprenden a los niños traviosos más a menudo que sus propios padres.

Antes de la pubertad los niños y niñas reciben muy poca educación formal. La mayor parte de las normas culturales las aprenden viendo a sus padres trabajar y escuchando sus conversaciones. Desde que aprenden a caminar, los niños gozan de una gran libertad de acción: se les deja ir y venir a su antojo, jugar con grandes cuchillos, con hachas, con ramas en brasa, bajo la atenta mirada de sus padres. Se les enseña explícitamente cómo evitar a las serpientes y otros peligros. Aún los muchachos púberes pasan mucho tiempo jugando con sus hermanos y primos, los mayores cuidando a los más pequeños. Se puede ver a niñas de apenas seis años cargando a un hermanito en su cadera mientras los muchachos entrenan a sus hermanos menores en las tareas de los adultos, ayudándolos a recoger frutos silvestres comestibles y a cargar peso de acuerdo a sus fuerzas en pequeñas mochilas de hojas de palma.

Cuando un niño tiene cerca de dos años su padre le hace un pequeño arco y unas flechas y, como si fuera un juego, le enseña a dispararle a las mariposas, a otros insectos, a los sapos y con el tiempo a pececillos en las aguas poco profundas de los arroyos. Los muchachos también disparan flechas a blancos que se balancean, tales como los frutos verdes de las papayas, más para practicar su puntería que como un deporte de competencia. Los padres desaprueban claramente el comportamiento agresivo entre los niños, y aunque al jugar los chicos mantienen un estrecho contacto cuerpo a cuerpo, casi nunca pelean. Por otra parte, los muchachos a veces simulan abiertamente actos sexuales unos con otros, un comportamiento que los adultos encuentran divertido y que alientan.

La mayor parte de las diversiones son de carácter cooperativo más que competitivo. Los únicos deportes que pueden ser considerados competitivos son muy simples. A veces dos hombres enganchan sus dedos índices y jalan en direcciones opuestas esforzándose uno en abrir la mano de otro. En otra competencia dos de ellos se sientan frente a frente con las

plantas de los pies de uno apuntaladas contra las del otro y agarrando un palo horizontal con el cual cada uno trata de empujar al otro para hacerle perder el equilibrio. Muchachos y hombres adultos compiten en carreras.

Los ritos de pasaje son simples. Desde que las niñas tienen cerca de siete años, sus madres les ponen falda y cuando una muchacha se quita la falda o de alguna manera descubre su vulva, la madre trata de enseñarle a ser recatada dándole unas ligeras palmadas en las nalgas. Al tiempo de la primera menstruación la madre hace una falda nueva para su hija y comienza a enseñarle los quehaceres domésticos pidiéndole que la ayude a traer agua, comida y leña. También le enseña paso a paso a preparar comida o a elaborar vasijas de cerámica.

Se considera que después de la primera menstruación las jovencitas están listas para casarse. A veces ellas hacen unas muñecas de arcilla en forma de mujeres modelándoles los senos y aplicándoles largos cabellos hechos con el pelo de algún animal que ha sido cazado y vistiéndolas con un retazo de tela vieja. Meciendo las muñecas en sus brazos las chicas dan unos simples pasos de danza que se dice pueden inducir el embarazo. Ocasionalmente una chica puber puede tener una relación especialmente íntima con un hermano mayor quien puede iniciarla en las relaciones sexuales.

En cualquier momento a partir de los tres años de edad, los chicos de ambos sexos deben someterse a la penosa experiencia de la perforación de los lóbulos de las orejas, las aletas y el tabique de la nariz, así como de la zona alrededor de la boca para insertarles adornos. Cuando un muchacho tiene cerca de doce años se le perfora el labio inferior para colocarle un pendiente en la barbilla. A esa edad comienza a prepararse para el matrimonio bajo la tutela de su padre, quien le enseña a hacer arcos y flechas y le ayuda a preparar una huerta, a plantar yuca y a construir una pequeña casa. Su padre comienza a invitarle para que lo acompañe a cazar y tanto él como su madre alaban orgullosamente sus éxitos prodigándole elogios y alentándolo para que siga en sus esfuerzos. Antes de que se le considere todo un hombre debe someterse a la picadura de las avispas. En este rito, el muchacho debe trepar un árbol y cortar una rama a la que está prendido un avispero provocando así el ataque de las avispas. Bajando al suelo, recoge la rama caída y nuevamente las avispas le pican. Se considera que esta dolorosa prueba incrementa la pericia del joven cazador y

de vez en cuando en el curso de su vida la debe repetir para ratificar así su hombría.

Otro rito de pubertad masculino tiene lugar con ocasión de la caza de un tapir. Sin embargo, un joven debe abstenerse de comer la carne de su primer tapir, así como la de cualquier otra especie que haya matado por primera vez para poder matar un mayor número de estos animales en el futuro. Cuando se considera que un muchacho ya es un adulto puede comenzar a fumar tabaco. Su madre hace para él una taza especial y por primera vez éste toma ayahuasca, el cual le ayudará a tener éxito en la caza. Se le alienta a que sueñe con matar animales de caza y, especialmente, a que sueñe con algún animal poderoso, tal como el jaguar, el cual de esta manera se convierte en su *alter ego* y le enseñará a cazar. El soñar que uno mata animales se considera un presagio venturoso en futuras cacerías. En esta etapa el joven también sueña con plantas, especialmente árboles, y habla con sus espíritus para aprender el arte de curar. Cuando en la noche despierta de sus sueños puede comunicarse con los espíritus (*yoshín*) que ha visto por medio de cantos.

Enfermedades

Aún cuando, por lo general, los Amahuaca son saludables y fuertes, las infecciones respiratorias foráneas, la malaria, las amebas y las mordeduras de serpientes causan serias enfermedades. En las zonas del Purús y el Inuya abundan los vampiros y los habitantes de estas áreas son frecuentemente mordidos por estos animales durante el sueño, aunque esto no produce un daño serio. Aparte de la gripe, la gonorrea y las mordeduras de serpientes, se cree que la mayoría de las enfermedades son provocadas por los espíritus enviados por un brujo o un enemigo. Todos los Amahuaca, inclusive los niños, tienen algún conocimiento de los efectos curativos que tienen sobre enfermedades específicas numerosos recursos vegetales: frutos, semillas, hojas, cortezas y raíces, tanto silvestres como cultivados. Sin embargo, pocos individuos alcanzan el grado de conocimiento especial como para ser considerados curanderos y rara vez las enfermedades son tratadas por especialistas. Las madres curan a sus hijos de dolencias sencillas, tales como dolor de estómago, frotándolos con huito u ortigas. Cada adulto actúa como su propio médico.

Las enfermedades leves se tratan con una gran variedad de hierbas. Varias juncias del género *Cyperus* se frotan sobre la piel para curar heridas e inducir el sueño. Las ampollas producidas por el crecimiento de una masa de huevos, inyectados por una variedad de tábanos, se hacen reventar empleando la resina cáustica de ciertos árboles. La pereza, la falta de éxito en la caza, la cólera y el egoísmo son atribuidas a la debilidad, consecuencia de la mala salud, y se tratan con artificios estimulantes y a veces dolorosos, tales como ramalazos de ortigas, picaduras de avispas o inhalaciones de polvo de tabaco por la nariz.

Las enfermedades más graves son tratadas mediante la comunicación personal con espíritus a través de sueños, cantos e ingestión de narcóticos. Cuando una persona despierta de noche por haber visto en sueños a un *yoshín*, a veces canturrea para que los espíritus benévolos le sugieran cómo alejar a los espíritus malignos. El tabaco, que los hombres, y a veces las mujeres y los jóvenes, fuman por placer, juega también un rol importante en la curación. Se conserva las hojas secándolas sobre los techos de las casas después de haberles quitado la nervadura central. Se fuma las hojas secas desmenuzadas en pipas cónicas talladas en raíces de huicongo o en madera de chonta. La hornilla de la pipa se labra empleando un punzón o un cincel de hueso de venado; luego se la decora con incisiones sombreadas y se le encaja una boquilla hecha con el hueso de una de las extremidades del mono araña. El tabaco que se masca en contextos rituales es curado según el siguiente procedimiento: las hojas, ya secas, se enrollan como una larga cuerda en forma de cigarro, la cual se ata firmemente y se deja fermentar.

Además de mascar y fumar tabaco por sus efectos narcóticos, tanto adultos como muchachos usan las hojas secas y hechas polvo para aspirarlas por la nariz y así limpiar los conductos nasales, aliviar la congestión y curar el dolor de cabeza, así como también combatir la flojera y hacer que uno pueda caminar rápido y trabajar fuerte. El polvo se introduce en la nariz mediante un tubo en forma de V, hecho con dos trozos cortos de un hueso del tarso de un pájaro grande como el paujil, el búho o el halcón grande pegados en ángulo con cera de abeja. Con una extremidad en la boca y la otra en una de las ventanas de la nariz, una persona puede soplar polvo de tabaco dentro de su propia nariz. Otro poderoso narcótico, el ayahuasca, es utilizado para inducir alucinaciones y hacer que una persona pueda comunicarse con los espíritus a fin de aprender a enfrentar problemas físicos y sociales.

Las mordeduras de serpiente pueden ser extremadamente dolorosas y poner en peligro la vida de una persona. Por lo general, el dolor se soporta sin otro tratamiento que unas frotaciones en el cuerpo y descanso en posición horizontal por tres o cuatro días. Sin embargo, hay personas con mucha experiencia que tratan la mordedura del jergón, *shano* (*Bothrops atrox*), una serpiente muy venenosa, aplicando directamente sobre la herida la raíz de la planta conocida localmente como jergón sachá, *shano ra'ó* o "remedio del jergón" (*Dracontium lorentense*). Un curandero puede también usar una infusión de ají crudo (*yuchí*), azúcar de caña o maní crudo para extraer el veneno y evitar así que llegue hasta el corazón. En la siguiente sección se describe con más detalle el papel de los shamanes.

La muerte y la vida después de la muerte

Si una persona no se recupera rápidamente de una enfermedad, la gente dice que está por morir o que quiere morir (*na'i wíchi*). La mayoría de las muertes provocadas por enfermedades infecciosas se atribuyen a causas sobrenaturales, pero se reconoce que otras son consecuencia de hechos naturales, tales como la mordedura de una serpiente, los ataques de un jaguar, la violencia humana, o accidentes como, por ejemplo, ser golpeado por un rayo, caerse de un árbol o ser alcanzado por una flecha caída del follaje de un árbol muy alto.

Cuando un hombre está por morir, su mujer puede succionar la sangre de sus heridas, sea para salvarlo, sea para incorporar las fuerzas del hombre. Después de la muerte los parientes cercanos se encargan de pintar y sepultar el cuerpo y más tarde exhumar y cremar el cadáver en una ceremonia que será descrita más adelante. Los arcos y las flechas del hombre se colocan en su tumba, así como las ollas en el caso de una mujer, a fin de que no le falte lo esencial al alma que ha partido.

Todas las pertenencias personales del difunto se destruyen: sus canoas y sus morteros de madera se despedazan, sus perros se matan y un hijo del finado derriba sus árboles frutales. Los productos de la huerta de una mujer muerta se cortan y queman o simplemente se abandonan. Idealmente, aún los bienes más valiosos e insustituibles como las hachas de metal y las vasijas de cerámica deberían ser tirados al agua, pero en realidad los parientes más cercanos generalmente los conservan. Por respeto a un familiar muerto y para no recordar la pena de haber perdido a

un ser querido, la gente evita el pronunciar su nombre, especialmente si se trata de un anciano.

Los fuegos de la casa se apagan y se enciende uno nuevo. Si el difunto era un jefe de familia y dueño de la casa, ésta se abandona, a veces se quema y puede ser que todo el grupo se mude a otro sitio para huir del espíritu del muerto que se cree permanece vagando alrededor de la casa abandonada, especialmente de noche. Ya que los bienes que pertenecieron al difunto se destruyen, se heredan muy pocos objetos que valgan la pena, a excepción de unos cuantos implementos de metal comprados a los "civilizados".

EL COSMOS, CEREMONIAS E IDEACIÓN

Introducción

Tras varios siglos en los que las guerras y las enfermedades epidémicas diezmaron su población, los Amahuaca han perdido gran parte de sus valores tradicionales. Las creencias y prácticas que aún sobreviven muestran variaciones que parecen tener diversos orígenes. Estas contienen además elementos que obviamente se han originado en contactos recientes con patrones y misioneros. Sin embargo, en su mitología es posible identificar un núcleo que parece ser propio de los Amahuaca y que contiene temas que aparecen también en la mitología de otros pueblos amazónicos. Entre estos se encuentra el tema de los mellizos ancestrales, Sol y Luna, quienes son hermanos incestuosos; un evento de destrucción debido al fuego; un gran diluvio; una escalera hecha con flechas de caña que llega hasta el cielo; un hombre con un solo pie; los espíritus de un sapo hembra con vagina dentada; y una calavera rodante.

El cosmos y los seres sobrenaturales

Para los Amahuaca el cosmos consta de tres estratos: agua, tierra y un cielo sostenido por raíces de árboles que le impiden caer al agua. El cielo está poblado por los espíritus de los antepasados y por muchos otros seres, mientras que unos cuantos espíritus importantes viven en el agua. Se

crea que los fósiles encontrados en la caliza descubierta en los lechos de los arroyos de las tierras altas son los huesos de estos espíritus.

También la tierra está poblada por un gran número de espíritus poderosos (*yoshín*) que son los *alter ego* de las personas, junto con otros seres vivientes y objetos inanimados. Se les concibe como entes activos, antropomórficos y monstruosos que son al mismo tiempo reflejos, sombras, fantasmas o almas. La gente expresa incertidumbre y cierto desacuerdo acerca de la esencia de los *yoshín*, pero todos coinciden en afirmar que están asociados con seres humanos y con animales o plantas peligrosos, nocivos o importantes, así como con algunas características geográficas tales como cerros, ríos y piedras de forma insólita.

Los *yoshín* se esconden y están al acecho por todas partes, en el bosque, especialmente de noche, alrededor de refugios abandonados y en las comunidades donde hay shamanes. Aunque son invisibles durante el día, son capaces de tomar formas visibles, abandonar a los seres que habitan y actuar de manera independiente. Se los ve con mayor frecuencia en los sueños. Es peligroso tener encuentros con los *yoshín*, aun con aquellos que son convocados en sueños. Si una persona toca o incluso ve a uno de ellos inadvertidamente, el mismo puede robar su espíritu o alma, especialmente cuando la persona estornuda o tiene hipo, que es cuando se cree que su espíritu o alma abandona el cuerpo. Si el espíritu no regresa inmediatamente, se puede tratar de devolver el alma perdida soplando humo en las narices de la persona; si no se logra que ésta vuelva, la persona se enferma y muere.

Algunos *yoshín* son malévolos, especialmente los de los animales peligrosos, dañinos o repelentes, es decir, aquellos que se consideran impropios como alimento. Aunque la carne de los caimanes se come, se los considera peligrosos porque tienen un *yoshín* potencialmente perjudicial. Muchos *yoshín* viven en los ríos y salen de noche para chupar la sangre de la gente, provocándoles diarrea, fiebre y hasta la muerte. Ninguno de los espíritus es venerado como una divinidad, pero a todos hay que tratarlos con respeto y con cuidado porque, de lo contrario, pueden enojarse y lanzar dardos o espinas a las personas, haciendo que se enfermen o mueran víctimas de enfermedades epidémicas.

Los espíritus de los animales más peligrosos y malignos son los de la anaconda, la anguila eléctrica y el águila carroñera, seguidos por los del jaguar, tigrillo, caimán, bufeo o delfín de río y serpiente cascabel. El oso hormiguero, el lobo y la boa constrictor también tienen *yoshín*, al igual

que algunos animales de caza, con excepción del venado, que no tiene uno. Un *yoshín* de planta particularmente peligroso es el del árbol catahua, conocido localmente como *ojé* (*Hura crepitans*), cuya resina extremadamente tóxica puede causar la ceguera cuando salpica a los ojos de la persona que corta su corteza con el hacha. El espíritu de este árbol se aparece a los curanderos bajo la forma de un hombrecito negro. Otro espíritu de planta muy peligroso es el del cactus *cha'í*, altamente narcótico, el cual atrapa y mata a los niños y hace que un hombre robe a la mujer de otro.

Algunos espíritus de gente son inocuos o benévolos y aparecen en los sueños. Algunos de ellos han hecho largos viajes y por eso pueden ser muy útiles, ya que saben mucho de gentes y lugares que quien sueña no conoce. Ellos pueden ayudar a encontrar objetos perdidos, revelar quién tiene una relación con la mujer de uno, o alertar a una persona acerca de los planes de un enemigo que quiere hacerle daño. Aunque los *yoshín* del jaguar y de la boa constrictor son por lo general muy peligrosos, en algunas circunstancias actúan como protectores o consejeros. Los cantos de algunos pájaros son interpretados como los cantos de parientes difuntos que indican la ubicación de un animal para cazarlo, avisan de peligros inminentes, o exhortan a los vivos a que los alcancen. Naturalmente son quienes oyen estos cantos quienes ofrecen los detalles de estas informaciones.

Sol (Wari) y su hermana Luna (Oxi, a la que a veces también se le llama Atá) son considerados antepasados de los Amahuaca, y ellos mismos son o tienen *yoshín* muy poderosos. Al igual que todos los cuerpos celestes, alguna vez vivieron en la tierra donde todavía se encuentran los restos de sus utensilios de cerámica en los cerros. En algunas historias, tanto Sol como Luna son representados como antepasados masculinos, *ipa xiniwo* ("padres antiguos"), quienes se cree subieron al cielo en un pasado lejano para establecerse allí junto con muchos animales, piedras y otros seres que antes estaban en la tierra, pero que se retiraron o fueron desterrados al cielo por uno u otro motivo. Fue Sol, a veces también identificado como Rätäka, quien creó a los animales, algunos de los cuales dieñron origen a diversos pueblos indígenas.

Los eclipses de sol o de luna causan gran zozobra, ya que se cree que están siendo devorados por espíritus malvados y anticipan la muerte de estos cuerpos celestes. Se cree que si el sol o la luna muriesen la gente también sería devorada por los espíritus malignos. Por esta razón, duran-

te un eclipse de sol la gente se cubre la cabeza con cacharros para protegerse del desastre y los hombres tratan de dispersar a los espíritus malignos y revivir al sol agonizante lanzando flechas al cielo. Durante un eclipse de luna tratan de revivir a su “padre” luna frotándose con hojas de achote calentadas, agitándolas hacia la luna. Aunque se reconoce la diferencia entre un eclipse y la fase oscura de la luna, ésta también es causa de seria preocupación y la gente espera con ansiedad la reaparición de la luna creciente en el occidente a la hora del ocaso.

Se cree que muchas estrellas, planetas y otros fenómenos celestes son ancestros. Así, por ejemplo, algunas personas interpretan a la aurora como si fuera un antepasado de los Amahuaca; otras, sin embargo, la interpretan como si fuera los espíritus de forasteros peligrosos que presagian la muerte. El arco iris y el viento también son considerados espíritus y se dice que la Vía Láctea está formada por mucha gente. Un aro con los colores del arco iris alrededor del sol representa la sangre, una señal que el sol ha sido herido y morirá a menos que el aro desaparezca. A veces el trueno se identifica con Rätäka, el mayor de los espíritus creadores, quien corta árboles con su hacha de piedra para hacer su chacra o frota un palo de madera a lo largo de su canilla de hierro. Cuando se enfurece envía el rayo para matar gente.

En una categoría aparte están los íncubos y súcubos, *xawakaniwo*, los cuales aparecen por la noche para seducir y tener relaciones sexuales con la gente durante el sueño. Hombres y mujeres disfrutaban estos sueños eróticos, los cuales sin embargo, pueden tener consecuencias desastrosas. Se cree que los bebés deformes han sido engendrados por íncubos; por esta razón se los denomina *yoshín waki* o “hijos del espíritu” y se les suele dar muerte al nacer. También los *yoshín* de grandes y peligrosos animales acuáticos, tales como la anaconda o el bufeo, pueden engendrar *yoshín waki*. Los espíritus de las hembras del sapo moteado (*wä tātá*) cortan el pene de los hombres con sus vaginas dentadas.

El espíritu o alma humana no se forma necesariamente al momento de nacer una criatura. Por eso, un niño recién nacido no tiene *yoshín*, o cuando mucho su espíritu es muy pequeño y crece solamente a medida que el niño crece en tamaño y fuerza. De hecho, a un niño no se le considera como a un verdadero ser humano hasta que parece lo suficientemente fuerte y sano como para sobrevivir. Una vez que el espíritu ha entrado en el cuerpo del niño es inmortal y cuando una persona muere su espíritu se va a vivir con los antepasados en el cielo, donde lleva una vida ideal

con abundantes recursos y sin ninguna preocupación. Estos espíritus se parecen a los seres vivos y se comportan como tales, pero no tienen nombres ni están organizados en sociedad.

Mitos y leyendas

Las ideas amahuaca acerca del mundo son una mezcla de mitos muy antiguos, reminiscencias culturales de eventos prehistóricos, y leyendas que incorporan acontecimientos documentados de su historia. Las epopeyas comprenden muchos episodios que pueden ser contados sea consecutivamente, sea como historias separadas.

Tanto las tradiciones como la información acerca de las experiencias contemporáneas se transmiten de una generación a otra en el ámbito del grupo familiar. La gente aprende los hechos heroicos escuchando al jefe de familia, quien repite las historias en la quietud de la tarde con el claro propósito de enseñar a los niños las normas culturales o entretenerlos con historias de acontecimientos imaginarios para introducirlos a los misterios de su mundo. Aparentemente los episodios son elaborados de acuerdo a los gustos y las experiencias de cada narrador, quienes a veces los adornan con detalles contradictorios. Según uno de los mitos, en un tiempo muy remoto los antepasados originarios de los Amahuaca vivían en el cielo, pero en un gran cataclismo el cielo con todos sus habitantes cayó sobre la tierra y ocultó al sol. Había que levantar el cielo para que la tierra se pudiera repoblar y fue Hio, el sapo, quien realizó la heroica tarea de levantarlo para permitir que la luz del día llegara nuevamente a la tierra.

Rätäka, el más poderoso de todos los espíritus, vive en el agua y es un ser creador. Se lo identifica de diversas maneras con el sol, el trueno o el Inca Yowashiko de barba blanca, o más recientemente, con el Dios cristiano. Es él quien creó todas las cosas, los objetos inanimados, las plantas, los animales e incluso la gente. Las capibaras o ronsocos se convirtieron en Amahuaca y los descendientes de otros animales creados por él, tales como la ardilla, el tití y el gallinazo, se convirtieron en los otros pueblos pano identificados ahora con los nombres de esos animales.

El primer Amahuaca fue Hina Chiniya, Cola Ardiente, quien vivía con su madre porque no tenía mujer. Hina Chiniya tenía un extraordinario poder reproductivo. Tenía un pene fabulosamente largo al que cargaba enrollado alrededor de su cuello. Cada vez que quería copular lo en-

viaba a la casa de la mujer que quería. Copuló con un fruto de zapallo, pero todos sus hijos se pudrieron. Entonces le pidió a su madre que le trajera una *xopä*, un fruto largo y rojo en forma de calabaza (*Sicana odorifera*). La puso en su hamaca y copuló con ella. *Xopä* se ensanchó y se puso negra; evidentemente estaba preñada. Un día, mientras la madre de Hina Chiniya barría el piso, tropezó accidentalmente con la hamaca e hizo caer al suelo a *Xopä*, quien reventó lanzando un niño varón a un lado de la hamaca y una niña al otro. El niño murió al poco tiempo, pero la madre de Hina Chiniya crió a la niña. Como todavía no había otras mujeres amahuaca, Hina Chiniya se casó con ella y engendró más Amahuaca. Cuando Hina Chiniya murió, la gente cortó su pene en pedacitos y los tiró al río donde se transformaron en bagres y se multiplicaron.

Los primeros antepasados eran recolectores y no tenían ningún conocimiento de la horticultura. *Rätäka*, el principal héroe cultural les enseñó a hacer arcos y flechas. Ya que vivía en el agua, los Amahuaca le pidieron hachas de piedra y él fue a un lugar muy lejano y trajo algunas. Tenía piernas de hierro y cuando probó las hachas en la canilla de su pierna de hierro, unas cuantas se rompieron. Así descartó las malas y en una canasta que hizo y cargó como mochila puso las buenas y se las llevó a los Amahuaca. *Rätäka* les enseñó también a construir casas y a hacer cerámica, morteros y manos. Les enseñó a rozar claros en el bosque para hacer huertas y a sembrar semillas. Después que los Amahuaca lograron cultivar plantas, siguieron cazando. El pescado era también parte importante de su alimentación y desde las canoas mataban peces con sus arpones y flechas.

Cuando el cielo cayó sobre la tierra, el suelo tembló y hubo un gran incendio en el bosque. *Kapa*, la ardilla, se disfrazó de pájaro guaco y robó el fuego para los Amahuaca. Desgraciadamente, cuando huía volando con las brasas, rozó con ellas las hojas secas de una palmera y les prendió fuego. Las llamas se propagaron rápidamente y quemaron todos los árboles de un área muy grande hasta dejarla completamente desnuda. A este incendio siguió una gran tempestad, algunos árboles carbonizados se partieron y cayeron derramando toda su agua y provocando un período de grandes lluvias. Entonces *Boa* se transformó en un río que se volvió un gran lago. Los Amahuaca vivían con los Conibo a orillas de este gran lago, cerca de la desembocadura del río Tamaya. Se dice que todavía se encuentran allí fragmentos de la cerámica que ellos hacían. Mientras estaban viviendo con los Conibo llegaron algunos Piro y Asháninca; fue entonces que los Amahuaca se retiraron para convertirse en "gente verda-

dera" (*honi kuin*). Se dice que "cuando los Amahuaca eran nuevos", se produjo una gran inundación que no era la crecida anual del nivel de los ríos. La misma cubrió toda la tierra excepto una sola isla y ahogó a muchas criaturas; casi todos los Amahuaca perecieron. Para salvarse de morir ahogados alguna gente tomó la forma de pájaros trompeteros *niña* (*Psophia sp.*), pero los *yoshín* los mataron y se los comieron. Sólo dos hombres Amahuaca y sus mujeres sobrevivieron.

Rätäka se hizo un par de botas con la piel de las piernas de un mono araña. Así pudo trepar a un árbol de huito y se salvó. Cuando los Amahuaca sobrevivientes vieron las botas de Rätäka siguieron su ejemplo: ordenaron a sus mujeres que les hicieran botas de piel del mono araña y así pudieron trepar hasta las copas de los árboles más altos de un cerrito de la isla que había quedado en seco en medio del lago formado por la inundación. Los hijos de esas dos parejas se casaron entre sí y así fue como los Amahuaca se reprodujeron nuevamente.

No tenían fuego, pero algunos monos aulladores vinieron a quedarse muy cerca de ellos y los calentaban. Careciendo de fuego para cocinar, secaron un poco de maíz que les había quedado y comieron los granos crudos. Habían perdido su yuca y no podían cultivar ninguna otra planta porque la tierra estaba bajo agua. Estaban reducidos a comer cualquier cosa. Con la muerte de tantos Amahuaca se había perdido el recuerdo de muchas de sus costumbres y modos de vida: ahora cazaban y pescaban sólo con cerbatanas y cuando intentaban matar pacas u otros animales eran amenazados por los sajinos y los jaguares que vivían en las cercanías. Así vagaban recolectando nueces, frutos silvestres, gusanos, corteza de achiote y ramitas.

Después de varios intentos frustrados por sacar el agua de la inundación, uno de los hombres mató a Boa, que la había provocado, y el agua se retiró. Los pocos sobrevivientes bajaron de los árboles para vivir en la tierra y con el tiempo lograron conseguir plantas cultivadas y fuego, robándose los con engaños al Inca blanco. El mezquino dios Inca de barba blanca, llamado Yowashiko, tenía plantas cultivadas, pero cuando los Amahuaca le pidieron semillas no quiso dárselas. Sólo les dio unos granos de maíz que habían sido tostados y por eso no podían germinar, y unos plátanos y yucas cortados en pedazos para que no pudieran crecer. Sin embargo, su esposa visitó a los Amahuaca y les permitió tomar muchas plantas cultivadas incluyendo plátanos, yuca y camotes.

Yowashiko, llamado también Chĩrĩ, reprendió a su mujer por dejar que se llevaran las plantas. Envio jaguares para que las destruyeran y puso serpientes en las varas transversales de su casa para que no le robaran sus tallos de yuca. Los Amahuaca decidieron matarlo y le pusieron una trampa. Le pidieron a Lagartija que cavara desde abajo y excavara el suelo alrededor de Yowashiko mientras éste estaba sentado en un banco haciendo flechas. El suelo cedió y Yowashiko cayó en el hoyo manteniendo una flecha parada a su lado. Mucha gente se reunió alrededor, lo mataron con sus flechas y porras y cubrieron el hoyo con una gran mano de batán.

Después desollaron a Yowashiko y juntaron su sangre para bañarse en ella, lo que los transformó en guacamayos. Luego cortaron leña y al cremar su cadáver observaron que el humo salía muy blanco. De ese fuego salieron algunas de las tribus blancas, los Carasa, los Blanco y los Toyoyo, quienes vivieron en el agua con Rätäka; con el tiempo, sin embargo, estas gentes fueron transformadas en pájaros blancos como castigo. La gente más oscura se transformó en pájaros amarillos, marrones y de otros colores oscuros. Después de matar a Yowashiko, un Amahuaca se hizo pájaro, robó un grano de maíz y lo llevó a su gente. Otro se transformó en rata y trajo una semilla de achiote. Una segunda rata trajo una semilla de *naawí* para hacer cuentas de adorno.

Maxax Xini, Vieja Piedra, era un caníbal que comía niños pequeños y bebía su sangre. Durante la inundación, cuando la comida se hizo escasa, se comió a su hermana y a alguien más de su propia sangre, pero todavía tenía hambre, así que cortó la cabeza de su cuñada, la mujer de su hermano mayor Xai, el motelo, y la hizo rodar por el suelo. La hija de Xai y su pequeño hijo se quedaron con Maxax Xini, cuya propia hija mató a la joven empujándola adentro de un horno y trató de matar a su pequeño hijo. Maxax Xini ahumó y comió un poco de la carne de su cuñada y le llevó otro poco a su mujer que siempre le pedía pescaditos. El le dijo que había cazado muchos animales y que comiera su carne; mientras estaba comiendo, la mató a ella también. Finalmente, cuando Xai vio que la calavera que su hermano había hecho rebotar en el suelo era la de su mujer, mató a Maxax Xini.

En aquel tiempo la gente no podía atrapar muchos peces con la cerbatana, su instrumento tradicional. Un muchacho, hijo de Wiracocha, o Dios, se quejaba de que sólo podía atrapar peces chicos porque los grandes habían muerto en la inundación. Su precoz hermano menor fue en su ayuda y tomó la pequeña canoa de su padre, un arpón, su arco y flechas

y un remo con pala redonda como los que se usan en el Ucayali. Con estos implementos pudo atrapar tantos peces grandes como para llenar la canoa. Su padre le había dicho que si los peces no morían él debía entregar algunos a sus hermanos. El muchacho llevó su botín a la casa donde los hombres estaban comiendo y bebiendo masato, pero sus hermanos mayores se pusieron celosos y temieron que él se quedara con todos los peces. Lo enterraron cabeza abajo en la orilla del lago cubriendo todo su cuerpo menos los dedos de los pies y se llevaron sus pescados grandes. Las mujeres de los hermanos se sorprendieron al verlos, pero el hermano de una de las mujeres escuchó los gritos y encontró al hijo de Dios sepultado allí. Cuando lo desenterró se dio cuenta que el niño había crecido y ya era hombre.

Estas leyendas sugieren que en tiempos muy remotos, cuando eran cazadores y recolectores, los antepasados de los Amahuaca experimentaron erupciones volcánicas y grandes incendios en el bosque seguidos por inundaciones y erosiones del terreno. Para obtener hachas de piedra dependían de los pueblos ribereños, representados por Rätäka, quien controlaba los lugares de origen de la piedra y había ya conseguido implementos de hierro. Los Amahuaca tienen el recuerdo cultural de una escasez de peces que los llevó a adoptar el estilo de pesca más eficiente de los Shipibo, con arpones y anchas paletas de remo, aprendido de unos protegidos del Inca de barba blanca de quienes también obtuvieron el maíz. Sus mitos también sugieren que los Amahuaca tuvieron una relación afinal de tipo hostil con pueblos antropófagos representados por Maxax Xini.

En otra versión del mito de origen de los Amahuaca se dice que estos son descendientes del sol y de la luna. En esta versión, sin embargo, Sol, Wari, es mujer, mientras que Luna, Oxï, es hombre. Wari tuvo relaciones sexuales con su hermano Oxï. Se dice que la menstruación es provocada por el pene de bambú de Luna. Cuando se descubrió la relación incestuosa entre Wari y Oxï, este último, avergonzado, huyó al cielo. Para encontrar a su amante, Wari emprendió un largo viaje. Al llegar a un cruce tomó el camino equivocado que la llevó a la casa de los jaguares, donde su jefe Ino, el jaguar, la tomó como esposa. Pero siendo antropófagos, los jaguares la mataron y la comieron. En su cuerpo encontraron dos huevos del pájaro guaco que envolvieron en algodón y guardaron hasta que del cascarón salieron cuatro niños. La madre de Ino pidió a los niños que mataran unos tábanos que estaban molestándola. Mientras cazaban los tábanos, uno de los chicos le disparó accidentalmente y la mató. Ellos pelaron

y cocinaron su carne en una olla de barro junto con carne de huangana. Cuando Ino y sus hermanos regresaron a la aldea a media tarde, los chicos se transformaron en aves y se pusieron a salvo volando hasta la copa de los árboles. Los jaguares comieron la olla de carne que contenía la carne de su madre. Cuando encontraron su cabeza y se dieron cuenta del engaño salieron a perseguir a los pájaros.

Los pájaros bajaron de los árboles transformados en hormigas a fin de escaparse. Luego recobraron su forma humana y siguieron la trocha de Aa, el tapir. Cuando lo encontraron, nuevamente se volvieron hormigas y lo picaron hasta matarlo. Cocinaron su carne y la comieron con yuca. Su olla estaba muy caliente, así que la echaron al agua y se transformó en gente roja. Finalmente, los niños se cansaron de pelear con animales peligrosos y emprendieron el largo camino hacia el cielo.

Llegaron a un lago y encontraron a Kapiï, el caimán, aseleándose. Kapiï era un animal enorme, tan largo que formaba como un puente que iba de una a otra orilla del lago. Boa advirtió a los muchachos que pisaran con cuidado el lomo del caimán para no despertarlo. Transformándose nuevamente en pájaros, tres de los hermanos cruzaron el lago, caminando de puntillas sobre la espalda del caimán para que no despertara y los comiera. El cuarto hermano olvidó la advertencia y cruzó zapateando. Esto despertó a Kapiï, quien lo lanzó al agua y le arrancó a mordiscos la pierna. Sus hermanos trataron de encontrar a Kapiï achicando el agua del lago con una olla enorme, pero no pudieron. Entonces le pidieron prestada una lanza al viejo oso perezoso y pincharon el fondo del lago hasta que por fin lograron desaguarlo. Mataron a Kapiï con hachas y porras y rescataron a su hermano perdido. Luego, los muchachos le sacaron la mandíbula inferior al caimán, la cual actualmente es la constelación Kapiï Kui o Mandíbula del Caimán (Hiades).

En aquel tiempo Luna, que en esta historia es el padre de los muchachos, ya estaba en el cielo con su hermana, Sol. Una vez más los hijos de Luna tomaron forma humana y lanzaron flechas al aire hasta que una se clavó en el cielo. Continuaron lanzando flechas, con tanta destreza, que la punta de una se clavaba en el extremo posterior de la otra formando una cadena que llegó hasta la tierra. Entonces le pidieron a la ardilla roja que subiera por la cadena de flechas y que hiciera bajar a la tierra una escalera. Tres de los muchachos subieron por la escalera tomando consigo los fuegos que habían llevado en su viaje al cielo. Allí encontraron a sus padres en Wishmahuo, Gente de Cabellos Blancos (Pléyades), la cual junto

con Wishi Tsíwos representa mucha gente de diversas edades. El cuarto hermano llegó al cielo en forma de pájaro y tomó su lugar como Wishi Tikī, Estrella (de la Pierna) Rota, frente a Kapüi Kui, Mandíbula de Caimán (Híades, Aldebarán y otras constelaciones de Tauro). El mismo Caimán está en el cielo como un puente o una balsa, rodeado de una multitud de gente de todas las edades.

Otras constelaciones reconocidas por los Amahuaca son Riri Wiro, el ojo rojo que los muchachos sacaron del musmuqui, el mono nocturno (Antares de Escorpio); y Wai Showo, una choza de caza hecha para atrapar pájaros en una trocha cerca de una huerta (constelación que comprende partes de Pegaso, Andrómeda, Triángulo y Aries). Otras, que también son visibles en el zodíaco occidental son: Waka Rako Xini, la vaina de la palma de shapaja la cual fue utilizada para cubrir el fuego en el viaje hasta el cielo (Delfín); Waka Rako Maxó, una vaina verde de shapaja (Águila); Wishi Pukai (Rigel y Agena de Centauro); y Wishi Hiniya, Estrella Con Cola (¿la Vía Láctea?, que incluye parte de Can Mayor y Centauro). Los Amahuaca también reconocen y dan nombre a otras constelaciones, estrellas aisladas o planetas: Wishi Riki, Wishi Chantiya y Wishi Riki Xini (Cabellera de Berenice) todas las cuales son fuegos que quedaron del devastador incendio mítico del bosque; Wishi Kuinya Sini, que es el humo que salió de los tizones ardientes que la gente llevaba en su viaje hacia el cielo; Aa Ta'i Xini, Pequeña Huella del Viejo Tapir, que es el rastro del tapir que los muchachos mataron en su viaje al cielo; e I, que es una mantarraya. Se dice que Niwo, un escorpión (la Cruz del Sur), es la Estrella Húmeda que anuncia el inicio de la estación de lluvias.

Los Amahuaca diferencian las estrellas (*wishi*), de los planetas (*wishi to'a* = "grandes estrellas"; *wishi'á* o *wishi witsá* = "otras estrellas"; o *wishmá* = "no estrellas"). Esta última categoría comprende a las Nubes de Magallanes las cuales también son *yora* o "gente".

Control de lo sobrenatural

Se dice que los astros y sus adjuntos, es decir los *yoshín* celestes, controlan los cambios cíclicos del clima, pero a veces la gente puede influir en los *yoshín*. Así, es posible inducir al espíritu de la lluvia a abrir las nubes batiendo la superficie del agua para producir rocío, disparándole a las nubes, matando a grandes hormigas urticantes, o quemando una tarántu-

la o una víbora shushupe (*Bothrops atrox*). El cortar ciertos árboles en una chacra también puede inducir la caída de una lluvia copiosa.

Los Amahuaca recurren a una variedad de artificios destinados a persuadir a los espíritus de los animales de caza para que se vuelvan mansos de manera que sea más fácil seguirlos y encontrarlos. Algunos cazadores se raspan el dorso de las manos con las garras de un halcón hasta sacarse sangre, para estar seguros de que no se les escapará la presa. Otros llevan una muñequera hecha con la corteza interior de un árbol cuya savia es tan cáustica que quema la piel produciendo una profunda herida que deja una cicatriz permanente. Se dice que las mollejas de las aves domésticas y las piedras que se encuentran en el estómago de las huanganas, colocadas bajo el cinturón del cazador, hacen que tenga más suerte. Otro artificio que se cree trae suerte es rascar las escamas de la cola de una boa. Beber los excrementos de una boa hace que se vea a su *yoshín* y se sepa dónde encontrar los animales que se quiere cazar.

Los cazadores pueden llegar a beber la sangre de los animales que han matado o untarla sobre su cuerpo, sus arcos y sus flechas para mejorar su puntería y hacer que sus flechas alcancen un mayor número de animales de la misma especie. Cuando un niño está aprendiendo a cazar, embadurna su cuerpo con la sangre de animales de caza a fin de mejorar su destreza. Se cree que el comer la carne de ciertos animales de caza tiene determinados efectos benéficos, tanto físicos como psicológicos, en los aprendices de cazador. Así, por ejemplo, el venado y la huangana los ayudan a correr más rápido; la tortuga los hace más fuertes; los monos les infunden coraje; el corazón crudo del jaguar aleja el temor; y el hígado de la huangana aumenta el vigor sexual.

Especialistas

En la década de 1960 los especialistas que se desempeñaban como shamanes curanderos o brujos eran muy pocos, si es que acaso existía alguno. En los asentamientos amahuaca las enfermedades comunes se las curaba uno mismo o con la ayuda de algún práctico. Sin embargo, la gente podía nombrar unos cuantos individuos que hasta 1940 habían tratado con los espíritus, sea como curanderos (*harwa'ai* = "cantores"), sea como hechiceros o brujos (*yowii* = "con poderes malignos"; o *yoyotá* = "el que tiene dardos de espinas de palma"). Las mujeres, así como los hombres,

pueden llegar a ser curanderas pero en realidad rara vez se vuelven especialistas. Tanto a los *hawa'ai* como a los *yowii* se les atribuye a veces actos de brujería.

Por lo general, los Amahuaca atribuyen las enfermedades a las malas artes de los brujos, quienes hacen daño a la gente manipulando pequeñas cantidades de su cabello, pintura del cuerpo, saliva, orina, heces y objetos personales que hayan estado en contacto con el cuerpo, tales como bandadas o semillas usadas como cuentas de adorno. Los dueños de estos objetos nunca los queman por temor a recibir daño. Se dice que un brujo puede matar a una persona en el término de dos horas si corta un trozo de la cuerda de su hamaca y la hierva con una hoja de cierto árbol silvestre. Quien sueña con este tipo de brujerías espera enfermar y morir.

Sean curanderos o hechiceros, los shamanes obtienen sus conocimientos esotéricos comunicándose con un *alter ego*, un espíritu protector o asistente personal, visto durante el sueño. Según los Inohuo del asentamiento de Varadero, su espíritu tutelar más común es el del jaguar, *ino*, cuyo nombre lleva el grupo. Cuando una persona ve en sus sueños el *yoshín* del jaguar, se despierta y canta solo durante la noche. Los shamanes buscan la comunicación con los espíritus mediante el uso de narcóticos, especialmente con un cocimiento del bejuco alucinógeno ayahuasca u *oní* (*Banisteriopsis caapi*). También pueden inducir alucinaciones ingiriendo una mezcla de ayahuasca y polvo de tabaco o mascando o fumando tabaco mezclado con ceniza de hojas de palma.

Bajo la influencia de fuertes narcóticos un brujo o shamán hechicero puede ver de lejos a un enemigo y enviar a su propio espíritu asistente a capturar un alma que vagabundea mientras su dueño duerme; o puede hacer daño a una persona lanzándole de noche su mascada de tabaco, o disparándole a su víctima dormida espinas de palma invisibles, con un minúsculo arco invisible. En cambio, un shamán curandero puede utilizar estos mismos artificios como medio preventivo para tratar enfermedades atribuidas a actos de brujería, matando desde lejos, con su poder especial, al brujo enemigo del que se sospecha. Aunque se cree que muchas personas han matado recurriendo a la brujería o al uso de venenos, y aunque algunos hombres viejos sostienen abiertamente haber matado a varios enemigos con dichas técnicas, por lo general las personas niegan que ellos o sus parientes practiquen la brujería.

Un joven que quiere ser shamán se hace aprendiz de un maestro shamán para aprender acerca de los espíritus o *yoshín*. Su mentor lo ayuda a

convocar a un espíritu, por lo general el espíritu de un animal poderoso, tal como el jaguar, el bufeo o delfín, el oso hormiguero, el lagarto negro o un armadillo, el cual se convertirá en su ayudante y le enseñara cómo curar, cómo localizar y recuperar objetos perdidos, y cómo matar enemigos. El aprendiz aprende a convocar a los espíritus mediante el uso del tabaco y el ayahuasca. Cuando uno no está acostumbrado a tomar ayahuasca, al principio siente náuseas y algún dolor. Para aminorar estos efectos y aprender bien el oficio, los neófitos deben abstenerse de toda relación sexual por un año.

Los curanderos acostumbran cantar y agitar una sonaja de calabaza que contiene semillas secas sueltas y pueden tratar de eliminar la causa de la enfermedad succionando la parte afectada o soplando humo en las narices del enfermo. Para inducir visiones y ver objetos perdidos, incluso almas, un shamán coloca una mascada de tabaco curado y ceniza de hoja de palma a un lado de su boca y traga su saliva ennegrecida. También puede fumar tabaco curado en una pipa, a veces agregando hojas de *Datura suaveolens* (chocho *Pawa* o "la leche de Pavá", la poderosa deidad asháninca) y del cactus *cha'í*. Al tomar ayahuasca un shamán puede enviar a su espíritu asistente a sitios lejanos en busca de un alma perdida. Cuando la encuentra, informa al paciente del lugar donde se encuentra y le habla al alma para persuadirla a volver a su dueño. A veces también se usa ayahuasca antes de que nazca un niño para encontrar el espíritu animal adecuado e inducirlo a entrar en el niño.

En algunos casos los shamanes refuerzan los efectos del ayahuasca agregando hojas de otras plantas narcóticas recogidas en el bosque, transplantadas en las huertas o preservadas cuidadosamente cuando se las encuentra al rozar una huerta. Estas plantas incluyen la oroba (*kawá*), chocho *Pawa*, tarhui (*Lupinus argenteus*), y el cactus *cha'í*. Sin embargo, de chocho *Pawa* se dice que es tan poderoso que malogra el estómago y que *cha'í* llama a los malos *yoshín*, los cuales pueden inducir a un hombre a robar mujeres y niños. Una sustancia todavía más fuerte utilizada con cantos para provocar visiones que sirven tanto para actos de brujería como para actos curativos, es la secreción extremadamente tóxica de la rana arbórea llamada *kapo* o *rati* descrita en una sección anterior.

Ceremonias

En ausencia de especialistas, la gente trata de resolver sus problemas poniéndose directamente en contacto con los espíritus. Para convocar espíritus auxiliares se toma ayahuasca y se canta durante toda la noche. Cuando una persona decide tener una sesión, corta un largo tallo del bejuco del ayahuasca, lo corta en trozos pequeños y después de machacar la corteza para extraer el zumo, los hierve en una olla con agua. Al anochecer, cuando el cocimiento está todavía tibio, la persona se sienta junto con algunos compañeros sobre un tronco y beben lentamente la cocción, conversando o tocando un pequeño arco musical para llamar a espíritus amistosos.

Cuando el narcótico comienza a hacer efecto, los participantes se levantan y comienzan a canturrear. El tono de sus cantos apenas varía, asemejándose a los tres tonos que tiene el arco musical. Cada participante canta independientemente, pero está atento a las palabras de los otros y las repite o las contesta. Sus voces suben a un tono alto que no llega a ser un *falsetto*, pero es forzado y trémulo cuando se trata de llamar a espíritus amistosos, especialmente a los espíritus de los parientes muertos o a aquellos que viven muy lejos. Aunque los que participan en la ceremonia no pierden el conocimiento, están como aturdidos y se apoyan sobre sus arcos y flechas, que mantienen derechos para no perder el equilibrio y a veces se sostienen unos a otros.

Se dice que los espíritus amistosos se unen a los cantos y relatan sus experiencias, como si estuvieran de visita en la vida real. Los hombres se deleitan especialmente al ver los espíritus de bellas mujeres que aparecen enteramente desnudas o ataviadas con vestimenta ceremonial. Sin embargo, también pueden llegar espíritus malévolos y peligrosos, quienes tienen colores brillantes. Los cantores expresan sus preocupaciones acerca de objetos perdidos, enfermedades provocadas por los dardos-flechas lanzadas por algún enemigo, la identidad de espíritus malvados que han matado o pueden proponerse robar niños y mujeres.

Las sesiones de ayahuasca son eventos sociales a los que asisten las esposas de los participantes y sus adormilados hijos. Las mujeres escuchan los cantos y a veces hacen largos comentarios acerca de la información contenida en los cantos de los hombres. Si acaso se presenta una tormenta el anfitrión invita a sus huéspedes a refugiarse y los ayuda a ponerse al amparo de su techo, mientras los cantos continúan ininterrumpida-

mente a lo largo de toda la noche, excepto cuando los participantes salen para vomitar u orinar.

A las mujeres no se les prohíbe tomar ayahuasca y antes algunas de ellas tomaban y cantaban con los hombres. Sin embargo, el malestar y aturdimiento temporal provocados por el narcótico deja a la persona exhausta por todo el día siguiente y continúa viendo espíritus por algún tiempo después de haber bebido el alucinógeno, lo cual interfiere con su trabajo. Por estas razones, por lo general, sólo los hombres jóvenes beben alucinógenos. Para aliviar las náuseas, el malestar y los efectos secundarios perjudiciales de la droga, ellos toman la precaución de abstenerse de las relaciones sexuales antes y después de tomarla.

Como se mencionara en el capítulo anterior, los Amahuaca tienen pocos rituales que marcan los momentos críticos de la vida aparte de la perforación de la cara y las orejas para insertar adornos. Casi ningún ritual acompaña la primera menstruación de una muchacha y los ritos de pubertad de un muchacho se limitan a la experiencia de picaduras de avispas y a aprender a usar el ayahuasca. Sin embargo, la cosecha de cada uno de los tres productos alimenticios básicos: maíz, plátanos y yuca se celebra con una ceremonia (*uma*).

Cuando uno de los cultivos anuales comienza a madurar se organiza una *uma*. Uno o más hombres que tienen una provisión de víveres especialmente abundante aceptan ser "dueños de la *uma*". Los adultos del grupo contribuyen a que las cosechas maduren danzando y cantando continuamente por muchas horas, día y noche por un período de cerca de un mes hasta que quedan exhaustos. Sus gargantas se irritan y sus voces se vuelven roncas, pero si no continúan esforzándose podría ocurrir una desgracia. Las danzas en círculo o en línea recta son dirigidas por un hombre especialmente conocedor que se dice es dueño de ellas. Después que él canta una estrofa inicial, los otros participantes contestan, repitiendo sus palabras, y lo siguen cuando éste las representa en sus pasos de danza. Algunos de estos cantos describen los proyectos y las preparaciones para la fiesta, la cosecha y los juegos sexuales que acompañan estas actividades. Un tema tradicional de los cantos de *uma* es la recitación de los nombres de las personas que van a ser invitadas. Algunos cantos, que podrían ser distintivos de diversos grupos regionales, narran experiencias de guerras, matrimonios, y mencionan a animales dañinos encontrados durante la cosecha, tales como el jaguar.

En ocasiones se unen a los cantores uno o dos hombres portando máscaras de calabaza con expresiones terribles, quienes representan antepasados muy antiguos. Son personajes a la vez horribles y cómicos que molestan a las mujeres tratando de levantarles las faldas, piden sopa y tabaco a los cantantes y danzantes, y asustan a los niños indisciplinados. A menudo los cantos *uma* se interrumpen mientras los hombres cazan o todos los adultos recogen la cosecha que está madurando. Antiguamente los frutos o productos cosechados se almacenaban en una gran casa comunal. Una gran cantidad de plátanos, por ejemplo, se colgaba bajo la cumbreira de dicha casa y el gas etílico que se desprendía de los frutos aceleraba su maduración. Hoy en día, las casas son pequeñas y se necesita construir una extensión provisional sólo para este propósito.

Durante la ceremonia los niños hacen una gran fogata y por turnos tratan de saltar sobre ella. Los hombres también se divierten con juegos caracterizados por una gran licencia sexual. Ataviados con faldas de fiesta hechas con líber deshilachado, tratan de darse topetones con sus hombros saltando en un solo pie, o se tiran uno a otro pequeñas flechas con la mano haciendo muestra de matar al adversario simbólicamente para ganarle su mujer. Después de estos certámenes, parejas de hombres y mujeres pueden apartarse para tener relaciones extramaritales. Las flechas que se usan en este juego tienen en la punta una almohadilla hecha de hilachas de líber, de hojas de achiote o de barbas de maíz y están cubiertas con pancas de choclo o con hojas de plátano.

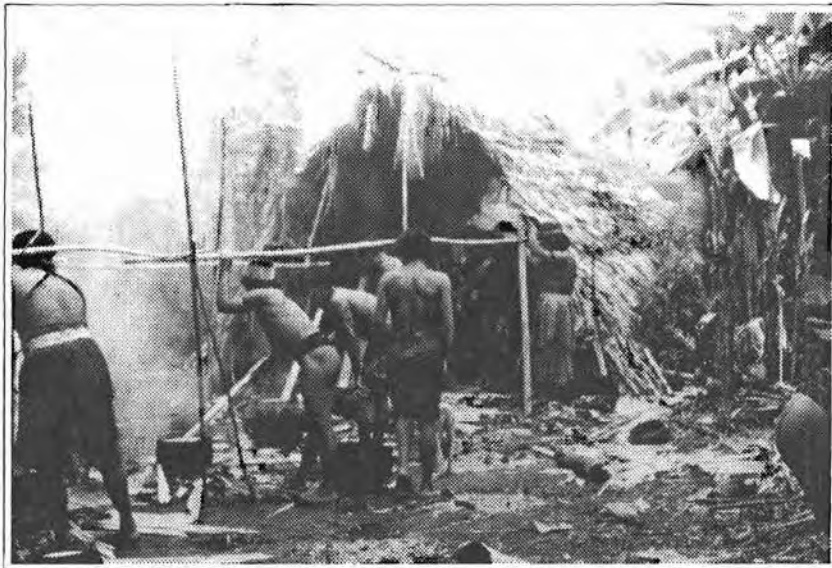
Mientras tanto, los anfitriones, como dueños de la *uma*, van a cazar tapires, monos y otros animales para aprovisionarse de carne. Sus mujeres hacen ollas nuevas para la ocasión. En el pasado las ollas tradicionales para *uma* eran enormes (se dice que podían medir hasta un metro de alto por uno y medio de ancho) y sus bordes estaban decorados con senos modelados como símbolo de fertilidad. Las ollas especiales para fiestas, decoradas con estos motivos todavía se usan en la región del bajo Curiuja y del alto Purús. En 1960, la mujer más vieja de la comunidad de Varadero las hacía todavía aunque más pequeñas.

Terminada la cosecha, unos cuantos hombres viajan en calidad de comisionados a una aldea vecina para invitar ritualmente a los parientes afines a la fiesta. Las invitaciones son escenificadas lanzando flechas con puntas hechas de pancas de maíz a los hombres invitados. En el día fijado los invitados llegan con su atavío ceremonial y observan un protocolo muy estricto y formal: los visitantes quedan parados y en silencio hasta

que su anfitrión les da la bienvenida, después de lo cual toman asiento dando la espalda al grupo de mujeres, quienes se sientan aparte en compañía de los niños. La atmósfera es seria y tranquila.

Los hombres de la comunidad anfitriona cortan una abundante provisión de leña y cada familia aporta comida de la reciente cosecha. Invirtiendo los acostumbrados roles de género, los hombres preparan la sopa festiva. Siguiendo las normas de un serio ritual público, los hombres se turnan para revolver la sopa que cocinan en una serie de ollas sobre hogueras colocadas en línea recta. Algunos hombres del grupo anfitrión soplan bocanadas de la sopa a medio cocer sobre los cuerpos de los niños para que crezcan rápidamente. A veces se azotan unos a otros con látigos hechos de vástagos de plátanos o con ortigas, un ritual que se dice alivia el dolor y el adormecimiento de los miembros. Cuando la sopa está lista, la mujer del anfitrión la sirve a cada uno de los participantes por turno. En tiempos pasados, para servir la sopa se usaba un cuenco especial que tenía una faja decorada con incisiones alrededor de la boca.

Antiguamente, cuando los Amahuaca eran más numerosos y las huertas más grandes, las fiestas con ocasión de las cosechas duraban va-

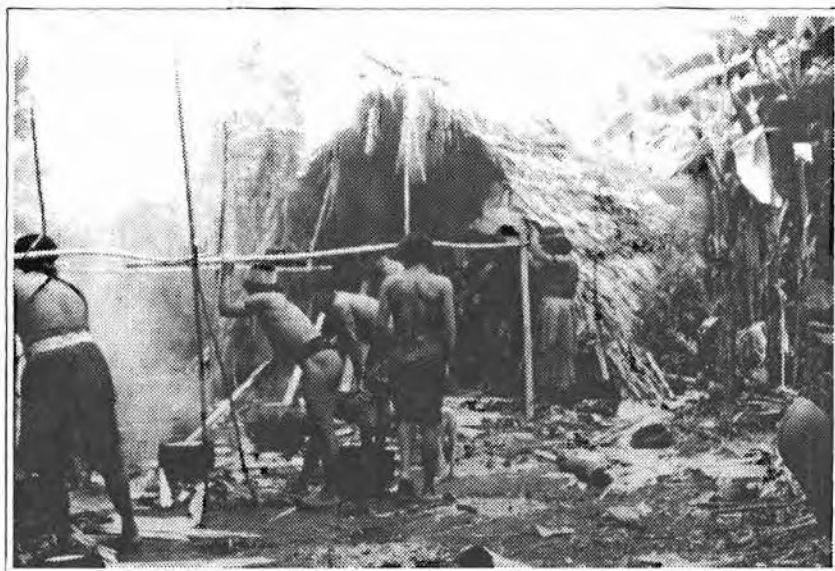


Hombres preparando sopa de maíz para la ceremonia de la cosecha
Foto: Gertrude Dole

que su anfitrión les da la bienvenida, después de lo cual toman asiento dando la espalda al grupo de mujeres, quienes se sientan aparte en compañía de los niños. La atmósfera es seria y tranquila.

Los hombres de la comunidad anfitriona cortan una abundante provisión de leña y cada familia aporta comida de la reciente cosecha. Invirtiendo los acostumbrados roles de género, los hombres preparan la sopa festiva. Siguiendo las normas de un serio ritual público, los hombres se turnan para revolver la sopa que cocinan en una serie de ollas sobre hogueras colocadas en línea recta. Algunos hombres del grupo anfitrión soplan bocanadas de la sopa a medio cocer sobre los cuerpos de los niños para que crezcan rápidamente. A veces se azotan unos a otros con látigos hechos de vástagos de plátanos o con ortigas, un ritual que se dice alivia el dolor y el adormecimiento de los miembros. Cuando la sopa está lista, la mujer del anfitrión la sirve a cada uno de los participantes por turno. En tiempos pasados, para servir la sopa se usaba un cuenco especial que tenía una faja decorada con incisiones alrededor de la boca.

Antiguamente, cuando los Amahuaca eran más numerosos y las huertas más grandes, las fiestas con ocasión de las cosechas duraban va-



Hombres preparando sopa de maíz para la ceremonia de la cosecha
Foto: Gertrude Dole

rios días o semanas. Cuando se terminaba la sopa de una aldea la gente se iba a otra y a otra para seguir celebrando. Sin embargo, este ciclo muy simple de redistribución no generaba riqueza alguna, ya que lo que la gente aportaba se consumía inmediatamente. Aunque la sopa es ligeramente dulce apenas cocida, si el sobrante se deja fermentar por varios días produce bastante alcohol como para intoxicar si se toma en cantidad. Hoy en día, esta ceremonia casi no se celebra y cuando se celebra es de manera irregular y sumamente breve. En estos casos, los huéspedes regresan a sus casas con algo de carne como regalo después de un solo día en que se comparte la sopa festiva.

Cremación

La única otra ceremonia celebrada por los Amahuaca es el rito funerario consistente en entierros temporales, seguidos por la cremación de los restos. Los parientes afines cercanos pintan de rojo con achiote la cara del difunto y de negro con huito su cuerpo y lo visten con sus adornos. Estos mismos ayudantes excavan en el piso de la casa una sepultura larga y poco profunda, donde entierran el cadáver en una hamaca nueva suspendida entre dos postes. La cara del difunto debe estar orientada en dirección al sol naciente. Si se trata de un niño muy pequeño se le sepulta en una urna de cerámica. Se tiene mucho cuidado en proteger el cuerpo del contacto con la tierra y para esto se reviste la sepultura con esteras de hojas de palma. Al lado del muerto se colocan sus armas y utensilios para que el espíritu pueda protegerse y tenga alimento durante su largo y lento viaje hasta un lugar en el cielo cerca del sol, donde tendrá una vida agradable visitando a los parientes que lo han precedido.

Después que la tumba ha sido cerrada, uno de los deudos, sentado sobre una estera de hoja de palma, apisona lentamente la tierra con un guijarro de río hasta dejarla nuevamente dura y pareja. En los días siguientes los parientes se lamentan y canturrean más o menos continuamente, expresando su afecto y rememorando acontecimientos que demuestran su aflicción, aparentemente para disipar cualquier sospecha de culpa por la muerte. Pintan de negro con huito sus cabezas y cuerpos, a fin de eliminar la contaminación, y rasuran su cabello con un lazo de hierba *xachi* o con un cuchillo hecho con un tipo de bambú, *rachi*. Otros miembros adultos de la comunidad visitan a los deudos para expresar su condolencia.

Los parientes afines transmiten la noticia de la muerte a otros familiares que viven en aldeas cercanas. Cuando éstos llegan, una o dos semanas más tarde, el cadáver es exhumado para la cremación. Temprano en la mañana, idealmente en un día soleado sin amenaza de lluvia, algunos jóvenes, nuevamente parientes afines, rajan un gran número de troncos largos y secos y los apilan cuidadosamente para asegurarse que ardan bien. Cuando uno de los hombres reabre la tumba, los deudos se ponen en cuclillas juntos y muy cerca y se lamentan a grandes voces, expresando gran aflicción. El cadáver, todavía envuelto en la hamaca es colocado encima de la enorme pira junto con los implementos, ropa y adornos, que habían sido sepultados con él para deshacerse de todos los tristes recuerdos del ser amado y evitar que su *yoshín* los moleste. Si se trata de una mujer, se rompen sus ollas y se despedaza su mortero de madera para que el fuego lo destruya. De no observarse estos ritos se corre el riesgo de morir con la gripe u otras enfermedades enviadas por el espíritu del difunto el cual, insatisfecho, vaga como un fantasma por la tierra porque no se han hecho los preparativos adecuados para su viaje al cielo.

Cuando todo está listo, se enciende el fuego y los parientes adultos se reúnen a la sombra del techo de la casa lamentándose mientras el fuego arde: los hombres sentados en grupo en una banca y las mujeres en otro grupo, sentadas sobre esteras de hojas de palma. Los ayudantes cuidan el fuego de la cremación y de vez en cuando se sientan en cuclillas junto a los deudos para cantar y consolarlos. De tiempo en tiempo algún miembro de la acongojada familia les ofrece tabaco y comida. Otros miembros de la comunidad y parientes venidos de otras aldeas expresan sus condolencias, aparentemente con el fin de prevenir cualquier acusación de ser causantes de la muerte. En reciprocidad, la familia expresa su aprecio y ofrece comida.

En el momento en que las llamas alcanzan el cadáver, las lamentaciones suben de tono. Uno de los principales dolientes se levanta y se acerca a la pira con paso vacilante simulando un intento de recobrar el cuerpo, pero uno de los ayudantes lo detiene. Se agrega más leña y se atiza más el fuego con largos palos verdes hasta que el cadáver ha terminado de quemarse; esto puede tomar horas o días según el tamaño del cadáver.

Cuando las brasas se han enfriado, una o más de las mujeres de la familia del muerto pasan horas examinando las cenizas para recuperar todos los fragmentos de dientes y huesos carbonizados. Todos estos restos son colocados en un cuenco especial donado por uno de los dolientes y

cargado con gran cuidado por él o ella. Las cenizas del cuerpo cremado son depositadas en una pequeña urna y se les provee con comida para que el espíritu no se moleste por haber sido descuidado. Con el tiempo las cenizas se entierran y de allí en adelante el sitio se abandona. El carbón de la pira funeraria se mete en una canasta y es llevado a un arroyo cercano, donde se lo deposita cuidadosamente, por puñados, en el agua para asegurarse que se hunda y desaparezca a fin de eliminar todo recuerdo del difunto.

La tierra suelta y las cenizas de la madera se barren en la tumba todavía abierta cuya superficie se apisona nuevamente hasta endurecerla y nivelarla con el piso de la casa. A lo largo de todo este día el deudo principal no come nada y sólo toma un poco de agua y continúa lamentándose hasta el agotamiento. Al día siguiente los trocitos de huesos carbonizados rescatados de las cenizas se muelen hasta volverlos polvo. Los deudos mezclan este polvo en su sopa y lo consumen poco a poco a fin de evitar que los restos de su ser querido sean encontrados y devorados por enemigos, animales salvajes o peces. Las lamentaciones continúan esporádicamente por muchos días y a intervalos progresivamente más largos.

Francisco Alvarez ofrece el relato de una variante de esta práctica funeraria que tuvo lugar entre los Amahuaca del río Sepahua. Según esta versión, el cadáver se ahuma en su hamaca sobre un fuego lento para secarlo, la sangre y otros líquidos son recogidos en vasijas, con cuyo contenido se baña a los niños, tratando así de transferir la energía o la fecundidad del difunto a la generación siguiente. Después, el cuerpo ya disecado, se coloca en otra hamaca y se asa por tres o cuatro días y noches al cabo de los cuales se reúnen los huesos, los cuales son molidos y cuyo polvo se coloca en un recipiente de cerámica colocado en una hamaca. Este polvo es consolado, provisto de comida y mantenido caliente por un tiempo. Finalmente, tanto las cenizas como los huesos son tirados al río, menos una porción que se guarda para mezclarla con harina o sopa de maíz y consumirla con el fin de incorporar la fuerza y la energía del difunto.

Medición y división del tiempo y del espacio

Los Amahuaca usan los números de manera muy limitada, pero se sirven de diversos medios no verbales para registrar número de objetos y

acontecimientos, así como para marcar el transcurso del tiempo. Así, por ejemplo, por cada día que pasa una persona puede cortar una muesca en un trozo de madera dura, colocar una coraza de maíz en la estructura interior del techo de hoja de su casa, o trazar una línea sobre uno de los postes que sostienen el techo con carbón o con arcilla blanca. Para reproducir el largo de un objeto o la distancia entre dos objetos se calcula cortando una vara de ese largo y usándola como patrón de medida. Las direcciones se indican generalmente con gestos o con referencias a objetos importantes. Ya que la importancia de los objetos en los alrededores es muy subjetiva, hay poca coherencia en el uso de los términos que indican direcciones.

Si bien los términos que se usan para numerar son pocos y su uso varía mucho de persona a persona, la mayoría de los hombres tienen más facilidad con los números que las mujeres. Por lo general, éstos cuentan haciendo referencia a los dedos de las manos y de los pies. Se usan términos precisos para los números uno y dos. Los números tres y cuatro se expresan mediante la combinación de uno y dos, aunque con frecuencia se emplea el mismo término para tres que para "algunos". El término que se usa para cinco es el mismo que se usa para "mano". Los números desde seis hasta nueve se expresan combinando los términos que se usan para los cinco primeros dígitos con la expresión que significa "mano". Para diez se utiliza el término "todas las manos". Los números del once al veinte contienen las palabras usadas para "pies", "otra vez pie" o "todos los pies-todas las manos". Los números mayores de tres a veces se expresan como cinco o los términos en español cincuenta, doscientos, etc.

El momento del día se expresa refiriéndose a las posiciones del sol; y la duración del tiempo en el transcurso de un día se expresa moviendo el brazo extendido a lo largo de la parte del arco atravesado por el sol en ese intervalo. El pasar de los días y de los meses se expresa refiriéndose a los fenómenos nocturnos. Los días se llaman "dormidas" o "lunas". Este último término se usa también para indicar un mes. Para los Amahuaca los meses son lunares, es decir, un mes es el intervalo entre dos lunas nuevas. Se piensa que la luna "crece" a medida que aparece cada noche más alto en el cielo occidental y se encoje gradualmente cada noche cuando hace el recorrido inverso para finalmente desaparecer en el horizonte oriental y "morir" en su fase oscura, *oxi na'í* o "luna muerta". Su reaparición como luna nueva, *oxi winá* o "luna nueva", es siempre recibida con demostraciones de alegría.

Los períodos de tiempo más largos que se registran son las estaciones y los años. Los años se dividen en dos estaciones principales: *owiya* ("con lluvia") y *wari xit'i* ("sol gallinazo"). Entre las dos hay un período ventoso llamado *niya* ("con viento"). Cada una de las estaciones principales se divide en períodos más cortos marcados por ciclos lunares, identificados con los nombres de las constelaciones visibles y descritos en términos de clima y de cambios en la vegetación. Los conocimientos individuales de astronomía varían mucho: tanto el número de las estaciones reconocidas como sus nombres difieren de una persona a otra. Así como en el caso de los términos usados para contar, los hombres generalmente saben mucho más que las mujeres acerca del movimiento de los cuerpos celestes y fenómenos asociados, y algunos de los hombres más viejos poseen un notable conocimiento respecto de los astros.

Para coordinar las diversas labores de la secuencia anual de actividades sociales y de subsistencia, los Amahuaca utilizan una combinación de ciclos siderales, fenómenos meteorológicos y cambios en la vegetación. Observan el cielo antes del alba y al caer la noche, tomando nota de la variación regular de los recorridos aparentes del sol, de la luna y de por lo menos catorce astros o constelaciones, muchos de los cuales coinciden con configuraciones del zodiaco occidental. Noche tras noche las estrellas aparentemente cambian de posición en su camino por el cielo. Las estrellas principales, así como los grupos de estrellas, se acercan progresivamente al horizonte occidental y desaparecen tras él más temprano cada noche hasta que no se les puede ver más después que ha oscurecido; tras un cierto período en el que no se las ve en el cielo nocturno vuelven a reaparecer en el horizonte oriental antes del alba. Se considera que durante el intervalo en el que no se los ve, los astros duermen en el mundo subterráneo. Estas observaciones, combinadas con las informaciones acerca de los cambios estacionales del clima y la vegetación, orientan a los Amahuaca para planificar el trabajo, las visitas y las celebraciones.

La constelación Wishmahuo, Gente de Cabellos Blancos (Pléyades), la cual incluye a los ancestros, es una de las más importantes. A fines de la estación de lluvias se oculta bajo el horizonte occidental poco después del ocaso. El nuevo año comienza cuando las Pléyades reaparecen en el horizonte oriental antes del alba y comienzan su ascenso en el cielo para traer la siguiente estación seca, tiempo para abrir las nuevas chacras.

Expresión estética

Entre los Amahuaca el arte se expresa en la gran variedad de elaborados diseños que pintan en sus cuerpos, sus anchas coronas de bambú, y en las puntas de bambú de sus flechas. Se trata de líneas rectas, onduladas, en zigzag, líneas quebradas, cruzadas y paralelas; meandros, puntos, círculos y semicírculos, lazadas acopladas, ángulos, rombos, rectángulos, triángulos, círculos simples y concéntricos, áreas sombreadas y combinaciones diversas de estos motivos.

Los colores se limitan a tres pigmentos: el rojo, que se obtiene de las semillas del achiote; el negro del zumo de los frutos del huito y cera de abejas; y el blanco de una variedad de arcilla, probablemente caolín. El zumo del fruto del huito se vuelve negro en contacto con el aire y a menudo se combina con la pulpa del mismo fruto rallada sobre la áspera raíz de la palma de cachapona y se mezcla con carbón en polvo para intensificar el color negro. Estos pigmentos se aplican con los dedos, con una astilla de caña o la nervadura central de una hoja de palma con la punta envuelta en algodón, con pinceles hechos con tallos deshilachados de grama, o con sellos sencillos, tales como corontas de maíz o el extremo de una caña.

Se reconoce cinco colores con términos precisos: rojo, verde, azul, plata y oro. En cambio, el reconocimiento de otros colores y sus matices varía mucho, así como los términos que se utilizan para denominarlos. Así, por ejemplo, algunas personas usan un único término para referirse al amarillo, a los tonos gris-verdosos y al azul oscuro; mientras que otras usan un sólo término para el negro, el gris y los tonos oscuros de diversos otros colores. El blanco y los tonos claros de numerosos colores con frecuencia se designan con un mismo término. De esto se deduce que a menudo la gente se guía más por los matices de los colores que por los colores mismos.

Para realzar sus rasgos según sus criterios estéticos los Amahuaca usan adornos que aplican directamente a la piel alrededor de la boca, en el tabique y las aletas de la nariz, y en los lóbulos de las orejas. Para esto, perforan la piel con punzones hechos con espinas de palma de pijuayo o con huesos afilados de mono tití, e insertan en las perforaciones trocitos de madera y plumas labradas en forma de peces o de porras, sargas de cuentas y un típico pendiente circular de metal que cuelgan de la nariz. En el pasado, en las ocasiones en que no llevaban adornos, los Amahua-

ca mantenían abiertas las perforaciones alrededor de la boca insertando en ellas espinas de pijuayo o trozos de la nervadura central de hojas de palma, semejantes a largos bigotes de animales.

Las pipas para fumar tabaco, las escudillas ceremoniales y las porras de madera se decoran con finas líneas incisas sombreadas que componen un motivo en forma de chevrón. Como pasatiempo la gente suele representar variadas formas animadas e inanimadas, incluyendo personas, animales, árboles, casas, aviones, mapas geográficos y seres sobrenaturales, recortando en cortezas de árboles dibujos geométricos o perfiles de figuras naturalistas o dibujándolas en el suelo.

Los Amahuaca tienen dos tipos de instrumentos musicales: el principal es un pequeño arco (*yoíri*) fabricado con un trozo de junco liso, de 15 a 30 cms. de largo, doblado para formar un arco que se asegura mediante una liana muy delgada. Usando la boca como caja de resonancia, el ejecutante sujeta el arco entre los dientes y hace vibrar rápidamente la liana con la nervadura de una hojuela de palma pinada. Tocando la liana con uno o dos de los primeros dedos de la mano que sostiene el arco se obtienen tres notas. Con esos arcos las personas improvisan y tocan sencillas melodías para entretenerse, para arrullar a los niños a la hora de hacerlos dormir o para llamar a los espíritus en las sesiones de ayahuasca. Los Amahuaca cantan o canturrean en no más de tres notas cercanas, las mismas que producen sus pequeños arcos musicales.

El otro instrumento musical, que por lo general es llamado flauta, es técnicamente una quena. Los Amahuaca no tienen antaras ni flautas grandes y sus pequeñas quenenas de bambú tienen de tres a cinco agujeros y un tapón de cera en un extremo. Ya que son sólo tres las notas que producen los arcos musicales y las que ellos cantan, es probable que las quenenas de cinco agujeros hayan sido adquiridas recientemente de los foráneos. Los cascabeles hechos con picos de tucán, uñas de jaguar y conchas de caracol que los Amahuaca llevan en la espalda mientras bailan pueden ser considerados instrumentos musicales menores por cuanto producen sonidos agradables al ser sacudidos con los movimientos rítmicos del cuerpo.

Filosofía y normas de conducta

Aunque el más importante propósito de las normas de la sociedad amahuaca es asegurar su supervivencia como pueblo diferenciado, sus

creencias y prácticas ilustran diversos principios más específicamente morales, políticos, éticos, biológicos o ecológicos, y estéticos, entre los cuales se pueden identificar los siguientes temas y principios:

Filosofía y creencias

- La existencia de un ser espiritual superior, creador de todos los otros seres y objetos.
- La forma original de los seres humanos como animales no-humanos.
- La existencia de un espíritu o alma separable del cuerpo.
- La inmortalidad de los espíritus humanos.
- La existencia de un panteón de espíritus de la naturaleza.
- El control que ejercen los espíritus sobre los fenómenos naturales.
- La naturaleza humana de los espíritus.
- La atribución de poderes benéficos y maléficos a los espíritus.
- La total dependencia de todas las criaturas respecto del sol y la luna
- El poder supremo del sol.
- Los espíritus como origen de desastres y destrucción.
- La tendencia de los espíritus enojados a vengarse y castigar a la gente.
- La susceptibilidad de los espíritus a ser manipulados por acciones humanas.
- La necesidad de honrar y servir a los espíritus de los antepasados, así como a los de poderosos animales sub-humanos.
- La posibilidad de adquirir las características de un ser por contacto.
- La existencia de un refugio final de los espíritus en un lugar celestial del tipo "tierra sin mal" o una utopía.
- La noción de Dios como legislador (un concepto adoptado recientemente de los misioneros).

Principios políticos:

- El derecho a defenderse y a vivir en paz sin ser molestados por foráneos.
- La condenación del homicidio y del robo de mujeres y niños.
- La necesidad de corresponder del mismo modo tanto las buenas como las malas influencias y acciones.
- El homicidio preventivo a fin de evitar acciones dañinas.

Creencias y principios éticos (sociales y seculares)

- Reciprocidad.
- Ideales de laboriosidad y generosidad; condenación de la ociosidad y la mezquindad.
- La gente buena (moral) madura rápidamente y se torna muy inteligente.
- Tolerancia frente a los impulsos carnales de los hombres.
- Se atribuye a la sexualidad femenina el poder de alterar el orden .
- Fidelidad matrimonial; condenación de la seducción al margen del matrimonio y el adulterio.
- Renuencia por parte de las viudas a criar a sus hijos pequeños y rechazo de los padrastros a adoptarlos.

Criterios biológicos o ecológicos:

- Valoración de la fortaleza y la resistencia física.
- El consumo excesivo de carne o pescado es dañino.
- La fuerza física y la agudeza de los sentidos dependen de la purificación del cuerpo mediante purgantes.
- Temor a la sangre menstrual por ser considerada nociva.
- Interdependencia de los seres humanos y otros fenómenos naturales.

Criterios estéticos

- Se valora:
 - el tamaño grande
 - los cuerpos altos y fornidos con músculos bien marcados
 - la limpieza
 - los diseños geométricos en rojo, negro y blanco
 - la simetría
 - los colores brillantes.

SITUACION ACTUAL DE LOS AMAHUACA RIBEREÑOS

Introducción

Aun antes de la llegada de los españoles la cultura original de los Amahuaca había experimentado grandes cambios. Siendo un grupo pánico marginal, los Amahuaca habían sufrido el impacto de la hostilidad interétnica. Muchos habían sido muertos o capturados por gente de otros pueblos indígenas de la cuenca del Ucayali y los sobrevivientes fueron forzados a abandonar las riberas de este gran río. A mediados del siglo XVII, con la llegada de los europeos, quienes repartieron armas de fuego entre sus enemigos, las incursiones se multiplicaron, reduciendo y dispersando aún más a los grupos amahuaca. En respuesta a estas agresiones los Amahuaca se vieron obligados a cambiar progresivamente su modo de vida, pasando de ser pescadores ribereños a ser "gente de monte" y con el tiempo abandonaron el uso de las canoas.

En tanto principales víctimas de las repetidas incursiones de sus vecinos, los Amahuaca llegaron a temer y desconfiar de todos los foráneos. Debido a esto, cuando en 1686 los primeros misioneros establecieron contacto con ellos, los Amahuaca reaccionaron violentamente en defensa propia, y a lo largo de los dos siguientes siglos continuaron retirándose más y más río arriba, dispersándose en un intento de escapar a los ataques de sus enemigos. Originalmente muy numerosos, para entonces estaban reducidos a pequeños grupos dispersos en las regiones altas y boscosas de las cabeceras de los afluentes orientales del río Ucayali. En su gradual migración y sumamente diezmados, los Amahuaca se entremezclaron o incorporaron restos de los vecinos grupos Remo y Sensi, los cuales también eran víctimas frecuentes de incursiones enemigas. Con el tiempo algunos de estos grupos se fusionaron para formar aldeas relativamente grandes, pero pronto volvieron a dividirse en asentamientos aislados.

Nuevas transformaciones tuvieron lugar a partir de 1870 cuando los extractores de goma comenzaron a perseguir a los indígenas para reclutarlos como peones. Al principio los Amahuaca se negaron a extraer látex e intentaron esconderse. Sin embargo, algunos fueron capturados y forzados a servir como remeros o guías en los ríos principales. Los Amahuaca deseaban los implementos de hierro, las escopetas y la ropa que les ofrecían los patrones caucheros y finalmente fueron persuadidos por este tipo de "regalos" a enrolarse en las cuadrillas de recolectores de gomas.

Con frecuencia los caucheros usaban alcohol de caña para enganchar a los indígenas en su sistema de intercambio sobre la base de crédito.

Más tarde, cuando los trabajadores y sus familias siguieron a sus patrones río abajo, nuevamente debieron adoptar costumbres radicalmente distintas a fin de adaptarse al nuevo medioambiente físico y social. Hacia la década de 1930, cuando el mercado de gomas había declinado y los caucheros se habían dedicado a explotar otros recursos del bosque, algunos Amahuaca comenzaron a cortar madera o a desbrozar terrenos para las haciendas o los fundos de los colonos blancos bajo el mismo sistema de habilitación y endeudamiento de la época del caucho. Con el tiempo estos trabajadores y sus familias formaron comunidades en las riberas de los ríos más importantes: una en la gran isla de Chumichinía en el medio-alto Ucayali, y otra, en el bajo Sepahua, a unos dos kilómetros río arriba de la misión de El Rosario.

Otras familias estrechamente emparentadas formaron una tercera comunidad que duró poco, cerca de un campamento de exploración petrolera ubicado en la confluencia de los ríos Mapuya e Inuya. En 1975 o 1976, después de un enfrentamiento con algunos Yaminahua, estas familias se mudaron a Chumichinía, donde se establecieron como un segundo barrio de la comunidad isleña. Finalmente, unos cuantos se fueron aun más lejos río abajo a trabajar de manera asalariada en haciendas o aserraderos. En la actualidad, los Amahuaca de las tierras altas del interfluvio tienen poca relación con la sociedad nacional. En cambio, la influencia de los funcionarios del gobierno, así como la de los patrones madereros y los misioneros ha producido cambios significativos en la cultura de los Amahuaca ribereños.

Cambios ecológicos

Muchos cambios culturales se han producido como respuesta al nuevo medioambiente. Dado que ahora los ríos se han convertido en las principales vías de comunicación, se ha hecho necesario el uso de canoas. Las crecidas anuales de los ríos pueden elevar el nivel del agua hasta diez metros por encima de su nivel normal, inundando las tierras que ocupa la comunidad de Chumichinía. El limo que arrastra el río desde las montañas se deposita en los suelos de la isla, renovando su fertilidad y formando la base de una agricultura más sostenible. Esto, a su vez, hace posible mantener un asentamiento más grande y estable.

Ya que las riberas de los ríos se inundan con frecuencia debido a las crecientes, las casas se construyen sobre pilotes. Los pisos de las viviendas, hechos con troncos rajados de pona están a cerca de un metro sobre el nivel del suelo y se accede a ellos por escaleras de troncos con muescas. En general las casas son pequeñas, hechas para alojar a una sola familia, pero hay algunas más grandes en las que se aloja una familia polígama de hasta tres generaciones. La construcción de estas grandes casas requiere la ayuda de parientes o vecinos, especialmente para asentar los postes del centro y de las esquinas, que son de un tamaño mucho mayor que el de las casas más comunes.

Algunas de las casas tienen paredes de troncos rajados de pona, las cuales protegen a sus habitantes de los vientos fríos. Para defenderse de los insectos cuyas picaduras son una de las mayores molestias en este medioambiente, la gente duerme sobre esteras de caña bajo mosquiteros en forma de grandes cajas rectangulares hechas con tela de algodón comercial. Actualmente las hamacas se tejen y se usan sólo para descansar en los ratos de ocio o para mecer a los niños pequeños mientras sus madres, cerca de ellos, cocinan, hilan, tejen o hacen ollas. Por lo general se cocina en el suelo, a veces bajo el nivel del piso de la casa, aunque durante la época de las lluvias más intensas algunas personas construyen fogones de tierra sobre plataformas elevadas.

Subsistencia

Los Amahuaca muestran gran interés por conseguir plantas exóticas que les puedan ser útiles. Como resultado, han adoptado numerosas frutas y legumbres traídas por militares, misioneros y colonos peruanos. Estas plantas alimenticias incluyen la caña de azúcar, diversos cítricos, guabas, guayabas, sandías, árbol de pan, zapote, calabazas, frijoles, ashpa y arroz. En total, hoy en día los Amahuaca ribereños cultivan más de 70 especies nativas y foráneas

Aunque al igual que en las tierras altas del interfluvio, en los asentamientos ribereños la mitad de los alimentos proviene de plantas cultivadas, la incidencia de los cultivos básicos se halla invertida pues se consume más yuca que maíz. Sin embargo, debido a que las crecidas estacionales hacen que parte del suelo de la isla de Chumichinía sea demasiado húmedo para la yuca, ésta es sembrada en terrenos bien drenados de las ori-

llas altas de las quebradas que desembocan en el Ucayali, las cuales se encuentran a cierta distancia del asentamiento. En las parcelas de yuca se plantan árboles frutales, tales como papaya, plátano y banano, caña de azúcar y otros cultivos perennes de rápida maduración. Después de cosechar los tubérculos de yuca, algunas estacas son replantadas inmediatamente en la misma parcela. Esto permite que la yuca esté disponible a lo largo de un período de más de un año, reemplazando al maíz como el más importante alimento básico. Sin embargo, se dice que pronto la tierra se "cansa demasiado" como para producir una buena cosecha de yuca.

A diferencia de la yuca, el maíz es una planta de corta maduración que se siembra y se cosecha a lo largo de una misma estación seca. Se cultiva en parcelas ubicadas cerca de las casas. Las primeras mazorcas de "maíz verde", es decir, no maduro, pueden ser cosechadas en menos de dos meses. Las mazorcas tiernas son hervidas envueltas en hojas, tal como se acostumbra en las tierras altas del interfluvio. Sin embargo, la mayor parte del maíz se deja madurar completamente en la planta y los granos duros se muelen para obtener harina. Como alimento básico, el maíz es de importancia secundaria y cuando se acaba su provisión, los plátanos sirven como complemento de la yuca, especialmente cuando las plantas viejas de yuca ya no producen bien y los tubérculos de las nuevas no son lo suficientemente grandes como para ser cosechados.

El camote, la calabaza, la piña, el ají, el arroz y otros cultivos anuales de menor importancia son sembrados en áreas limitadas de las huertas familiares o en pequeñas parcelas separadas, junto con árboles perennes tales como el cacao y los aguacates, así como arbustos tales como el huito, el achiote, el algodón nativo y numerosas hierbas no comestibles. A menudo se siembra alrededor de las casas más de 20 especies de plantas perennes, incluyendo varias especies de árboles frutales, tabaco y datura. El maní, un cultivo estacional, es sembrado en las riberas arenosas, tal como se hace en las tierras altas del interfluvio.

Las nuevas huertas son cuidadosamente deshierbaradas y limpiadas por lo menos dos veces antes de que los principales cultivos lleguen a su completa maduración. Posteriormente se cortan las plantas inútiles para evitar que la vegetación indeseable sofoque a los cultígenos perennes antes de que éstos hayan podido desarrollar suficiente follaje como para sobrevivir. Los huertos de árboles frutales también son deshierbarados ocasionalmente. Los hombres cuidan de manera particular su tabaco y otras

plantas especiales sembradas cerca de las casas y tratan de mantener libre de hierbas los alrededores de las mismas.

En Chumichinía las huertas pueden ser utilizadas por dos o tres años. Sin embargo, los bananos, plátanos y ciertos árboles frondosos suelen dar demasiada sombra como para que las demás plantas alimenticias lleguen a producir una buena cosecha después del primer año. Por ello se preparan nuevas parcelas cada año. Sin embargo, dado que los bananos echan nuevos vástagos y los otros árboles frutales continúan produciendo, las viejas parcelas se convierten en huertos frutales en los que se pueden cosechar una diversidad de frutos y aprovechar una diversidad de plantas útiles por varios años más. Durante este tiempo las viejas parcelas sirven también como lugares de caza, donde se puede atrapar una variedad de animales que llegan atraídos por los frutos. Las chacras abandonadas pueden ser vueltas a utilizar tras un período de descanso de entre cinco a siete años, cuando la vegetación ha crecido nuevamente y es tan tupida que puede arder al ser quemada.

En Chumichinía los animales de caza terrestres son escasos. Los habitantes de la comunidad de Sepahua también se quejan de que la caza es cada vez más escasa en su territorio porque los Piro y los Yaminahua de la vecina misión católica y los colonos mestizos de los asentamientos cercanos a la desembocadura del río cazan en su territorio. Aún cuando se emplea escopetas, en las áreas ribereñas la caza es menos productiva que la pesca. Sin embargo, en la comunidad de Sepahua se pudo observar que una amplia variedad de animales de caza proporcionaba buena parte de la dieta. Los Amahuaca ribereños también utilizan trampas y corrales para tortugas, técnicas que no son utilizadas en las tierras altas del interfluvio.

Dado que los peces son más abundantes y grandes en los ríos principales que en los tributarios, la pesca es un recurso mucho más importante para las comunidades ribereñas que para las de las tierras altas. La gente de Chumichinía come mucho más pescado que carne de caza, especialmente a fines de la estación seca cuando los peces abundan en el Ucayali. Las principales especies que se pescan cerca de Chumichinía son el boquichico (*Leprorinus*), el zúngaro (diversas variedades de bagre) y el paco (*Myleus sp.*). En la época de desove, hombres y mujeres recorren las orillas de una laguna interior, registrando el fondo en busca de carachamas. Se atrapa estos peces con las manos y se aprovecha tanto su carne como sus huevos de color anaranjado, los cuales son muy apreciados

En los asentamientos ribereños hombres y mujeres comparten la tarea de la pesca. Mientras la mujer impele lentamente la canoa con el remo, el marido, parado en equilibrio sobre la proa con arco y flechas, escudriña las aguas en busca de alguna señal de la presencia de peces. Los pescadores usan flechas de más de un metro y medio de largo, armadas con puntas de bambú del tipo tradicional. Para atrapar peces grandes utilizan lanzas de más de dos metros de largo con dos o más puntas barbadas, mientras que para los más grandes, y para las rayas y las tortugas de río, utilizan arpones. A veces los anzuelos de metal, los cuales han reemplazado a los anzuelos tradicionales de espinas de palma, se ceban con semillas o trozos de carne y se amarran a cordeles de nylon que van atados a unas varas o se agarran con la mano. Actualmente algunos hombres fabrican y utilizan redes circulares arrojadizas, conocidas localmente como atarrayas.

A fines de la estación seca, cuando baja el nivel del agua de los ríos, los Amahuaca capturan peces utilizando como piscicida un tipo de barbasco mucho más eficaz que las hierbas que se utilizan en los asentamientos del interfluvio y tan fuerte que puede matar aún a peces grandes. En el pasado, los Amahuaca obtenían las plantas de barbasco de sus vecinos asháninca. Actualmente lo cultivan. Trabajando con los Asháninca aprendieron a machacar las raíces del barbasco para que suelten su savia venenosa y a remojarlas en las pozas poco profundas de aguas tranquilas de los arroyos tributarios. Los peces asfixiados que se asoman a la superficie son arponeados aguas abajo, recogidos en canastas y transportados en canoas.

La carne y el pescado son asados en barbacoas o hervidos con yuca. A veces los pescados son envueltos en grandes hojas de bijao o de otras plantas y se cocinan al vapor o directamente sobre las brasas. El pescado puede ser conservado hasta por dos semanas asándolo hasta secarlo y recalentándolo a diario sobre un fuego bajo y que produzca mucho humo. Los pescados de gran tamaño se conservan mediante una técnica aprendida de los caucheros. Cortando la carne en tajadas sólo hasta cierto punto y alternativamente de un lado y del otro, se puede abrir y extender el pescado como las hojas desdobladas de un antiguo libro de pergamino; después se sala antes de asarlo.

Utensilios, artesanías e intercambio

En los ríos Ucayali y Sepahua las canoas excavadas en troncos de árbol son empleadas para pescar y para viajar entre los poblados y los campamentos madereros. En 1950 los Amahuaca conseguían sus canoas de los Piro, pero ahora los Amahuaca ribereños hacen sus propias canoas utilizando hachas de acero y azuelas para cortar, desbastar y dar forma a troncos de árboles resistentes al agua, especialmente cedro, moena, copaiaba, catahua y bombonaje. Estas canoas tienen en la popa una prolongación horizontal plana al estilo conocido como "Chama". Los remos se fabrican con madera de remo caspi, palo sangre y pino, y a menudo tienen palas cortas y anchas como las que usan los Conibo, los Asháninca y otros en el Ucayali, en lugar de las tradicionales palas largas de forma lanceolada.

Los alfareros de Chumichinía tiemplan la arcilla con cariapé, la ceniza de la corteza carbonizada del árbol oré (*Liconia utilis*). Algunos alfareros que han tenido contacto de primera mano con los Conibo han comenzado a copiar sus técnicas cerámicas modelando ollas de base plana y pintando los recipientes de servir con dibujos sencillos de estilo conibo. El arqueólogo W. DeDoer ha anotado (1986) que los alfareros conibo enseñaban a las mujeres amahuaca cautivas las técnicas tradicionales y les exigían que hicieran sus ollas. Sin embargo, por ahora las mujeres de las comunidades amahuaca no hacen vasijas con la forma y la decoración típica de los Shipibo-Conibo o aplicando sus complejos estilos de decoración. De hecho, las mujeres amahuaca han ido dejando de fabricar ollas de cerámica, por cuanto pueden adquirir ollas de metal que son más duraderas.

Los Amahuaca ribereños todavía construyen y reparan sus casas. Al comenzar la construcción de una nueva casa se planea con precisión las dimensiones. Estas se expresan en metros. El plano se traza al detalle disponiendo en el terreno las vigas destinadas a formar la base del techo y se usa una vara larga para verificar que la distancia entre los postes de las esquinas sea uniforme. Los postes son colocados a una profundidad de aproximadamente un metro, la cual se mide en el cuerpo del constructor tomando como referencia la distancia entre el extremo de su brazo derecho extendido lateralmente y su hombro izquierdo. No se utiliza plomada para verificar que los postes estén realmente verticales. En cambio, se verifica la uniformidad de su altura extendiendo una soga de una a otra de las cimas de los postes y se corrige la altura hasta que la soga parece

estar en una posición horizontal. Para construir el techo se recogen unas 400 hojas de palma, las cuales se cuentan cuidadosamente.

Entre los artículos domésticos adoptados por los Amahuaca de sus vecinos ribereños se encuentran abanicos para atizar el fuego, hechos de plumas de alas de pájaros, bateas excavadas en troncos y en forma de canoas donde se fermenta el masato, y grandes canastas de mimbre de varias formas y tamaños, algunas de ellas tejidas por los hombres según los modelos hexagonales de los Asháninca. Otras canastas de almacenar más pequeñas y con asa son hechas por las mujeres.

Además de éstas y otras cosas copiadas de sus vecinos indígenas, los Amahuaca han adoptado de los representantes de la cultura nacional un gran número de bienes manufacturados. Dado que las comunidades ribereñas son accesibles a los patrones madereros y a los comerciantes regatones que recorren los ríos en lanchas, los nativos tienen acceso a implementos de fabricación industrial, enseres, comida enlatada y unos cuantos artículos suntuarios. Las herramientas cortantes, que antes se hacían de piedra o de madera, han sido reemplazadas por machetes, hachas, cuchillos, sierras de mano y tijeras de acero; los punzones y cinceles nativos de hueso y de dientes se han visto reemplazados hasta cierto punto por sus equivalentes de metal. Los Amahuaca también han adquirido otros instrumentos, tales como azuelas, palas, llaves de tuerca, destornilladores, martillos, alicates, clavos y alambre. Los ralladores los hacen perforando con un clavo y martillo unos trozos curvos de hojalata. Fabrican también mesas de madera, letrinas, jaulas para pollos y prensas para caña de azúcar como las que usan los mestizos de la región.

En la actualidad, la mayoría de los hombres posee escopetas y algunos tienen motores fuera de borda para sus canoas. También tienen anzuelos y puntas de arpones de metal y utilizan cordeles de nylon y atarrayas de factura industrial. Algunos hombres tienen relojes de pulsera y las radios y tocadiscos son comunes. Las mujeres cuentan con numerosos utensilios domésticos. Estos incluyen moledoras para carne y para maíz, ollas de metal y recipientes de plástico, platos y cubiertos de metal, ralladores y envases de hojalata (algunos de las cuales se usan para hacer ralladores). Hasta las muñecas y los perfumes han llegado a ser incorporados a la cultura amahuaca.

Entre los artículos manufacturados utilizados por hombres y mujeres se encuentran linternas de mano, baterías, pilas, fósforos, kerosene, cobijas, sogas, maletas, jabón, peines, medicinas de laboratorio y comida (ga-

lletas, carne enlatada, azúcar, sal). Otra categoría de bienes manufacturados, los cuales son mayormente adquiridos por los hombres, incluye pelotas de fútbol, cigarrillos, cerveza y aguardiente. Ahora todos los hombres llevan camisas, pantalones y correas y con frecuencia las mujeres llevan ropa de manufactura industrial y ropa interior. Unas cuantas tienen máquinas de coser y con telas comerciales confeccionan vestidos y blusas para ellas, camisas y pantalones cortos para los hombres, y mosquiteros para la familia. De hecho, en la actualidad, entre las tareas domésticas más importantes de las mujeres se encuentran el coser y lavar ropa.

Aunque las mujeres dedican mucho menos tiempo a hilar y tejer que en el pasado, todavía tejen pulseras ornamentales y unas pocas faldas tubulares de estilo tradicional. Estas son teñidas de color marrón rojizo o negro, empleando para ello un cocimiento de corteza de caoba tal como acostumbra a hacer los Conibo. Para procesar el algodón nativo utilizan cardadores de manufactura industrial. En ocasiones una mujer que ha vivido con los Conibo sabe hilar el algodón muy fino. Con él teje una pieza de tela con listas oscuras de veinte pies de largo con la que confecciona una *cushma* o túnica para su esposo o alguno de sus hijos solteros.

Las transacciones con los comerciantes fluviales o regatones asumen la forma de trueque; rara vez se utiliza dinero. A cambio de excedentes agrícolas, tales como plátanos, maní, maíz, arroz, frijoles y tabaco, o animales, tales como perros, pichones de aves, tortugas y patos almizclados, consiguen una diversidad de productos manufacturados. La carne y el pescado ahumado, así como las pieles disecadas también son objeto de trueque. Los Amahuaca también crían pollos y cerdos obtenidos de sus vecinos mestizos para vender a los comerciantes fluviales. Algunos hombres han aprendido de los caucheros la técnica de impermeabilizar sacos de algodón templándolos sobre una armazón de madera y untándolos con una mezcla de látex crudo y azufre. Ahora preparan sacos encauchados para intercambiar por otros productos.

El sistema patronal

Algunos hombres dedican la mayor parte de su tiempo y energía a cortar madera, aún cuando este trabajo contribuye sólo de manera indirecta a su subsistencia mediante el intercambio de su fuerza de trabajo por manufacturas de origen industrial. En este sistema, el patrón entrega

mercadería a crédito a sus trabajadores, quienes deben pagar su deuda en troncos. Los hombres que trabajan para un patrón maderero viven la mayor parte del año en un campamento temporal a orillas de un afluente del Urubamba o del Ucayali, distante a veces un día de viaje en canoa de su propia aldea. Unas pocas mujeres viven con sus maridos en el campamento; otras, especialmente las que tienen hijos pequeños, se quedan en sus aldeas junto con los pocos hombres que no se han involucrado en este sistema de trabajo o lo han abandonado.

Las mujeres que viven en el campamento se dedican a las tareas domésticas habituales: cortan y cargan leña para cocinar, preparan la comida y lavan la ropa. En lugar de las herramientas tradicionales utilizan hachas de acero para cortar la leña y machetes para cosechar y cortar los tubérculos de yuca. Dado que los campamentos madereros son provisionales, no se siembra yuca en sus cercanías, sino en las huertas de la aldea permanente. Como los Amahuaca no acostumbran preparar y almacenar harina de yuca, deben regresar con frecuencia a sus chacras a fin de cosecharla. Desenterrar los tubérculos es un trabajo que corresponde a las mujeres, así que, además de los quehaceres domésticos, les toca ir y venir con frecuencia entre el campamento y la aldea para traer víveres y otras provisiones.

Los madereros buscan y cortan árboles de cedro, caoba o moena. Dado que estas especies y las otras pocas que son aceptadas por los patrones se encuentran muy dispersas en el bosque, hallarlas toma bastante tiempo. Cuando un peón maderero encuentra uno de estos árboles, lo derriba, lo corta en trozas de largo uniforme y en la corteza de cada uno de ellos hace una incisión con su símbolo personal (*maraka* o *marca*), una práctica que ha sido sugerida a los indígenas por los misioneros que operan el aserradero de la misión de Sepahua. También hay que cortar árboles para despejar la trocha que permita rodar los troncos hasta la orilla de un río. Al final de la temporada de lluvias, cuando las escorrentías de las vertientes de los cerros cercanos han hecho crecer el caudal de los ríos y el nivel del agua permite que los troncos floten, se les encamina aguas abajo hacia el río principal y se los ata con lianas en forma de balsas para que la corriente se encargue de llevarlos hasta el aserradero del patrón.

El patrón cuenta los troncos de cada trabajador, apunta su número y valor en su libro de cuentas, y cancela la parte de deuda que corresponde al valor estimado de sus troncos. Cuando los peones trabajan en las cabeceras de los ríos tributarios, a veces sus troncos se quedan varados por fal-

ta de suficiente agua como para hacerlos flotar. Cuando esto ocurre deben esperar todo un año antes de que otra creciente mayor les permita entregar sus troncos, saldar su deuda y recibir crédito por su trabajo.

Los Amahuaca que trabajan como peones en la extracción de madera saben que los objetos que reciben a crédito son cargados a sus cuentas a precios relativamente altos y que los troncos que entregan son valorizados a precios más bajos de su valor efectivo. Más aún, al final de cada temporada se les entrega a crédito nuevos artículos manufacturados, una práctica que impide a los trabajadores cancelar sus deudas, asegura la continuidad de sus servicios, y los hace más dependientes de esos bienes. Como resultado, hay hombres que han trabajado toda su vida adulta bajo el sistema de habilitación.

En un principio los Amahuaca entraron al sistema patronal a fin de conseguir implementos de acero y armas de fuego que esperaban facilitarían sus actividades de subsistencia y harían sus vidas más seguras, pero el sistema de habilitación no les ha proporcionado lo que esperaban. Es cierto que las hachas de acero redujeron considerablemente el tiempo y las energías que se necesitan para desbrozar el terreno y hacer sus huertas, pero bajo el nuevo sistema dedican más tiempo y energías a explotar los recursos del bosque para el patrón que el que ahorran utilizando herramientas de metal para sus actividades tradicionales de subsistencia. Cortar madera representa más trabajo que cultivar las huertas, acarrea incomodidades y peligros y deja menos tiempo para el descanso y el esparcimiento al estilo tradicional. Los extractores de madera tienen menos tiempo que antes para cazar, pescar y dedicarse a sus artes tradicionales. Además, no siempre pueden dejar su trabajo de cortar madera para regresar a tiempo para despejar el bosque y abrir sus huertas. Los mismos implementos que debían facilitar su trabajo y los objetos manufacturados que ellos deseaban tanto, han destruido para siempre la independencia y la autosuficiencia de su estilo de vida tradicional.

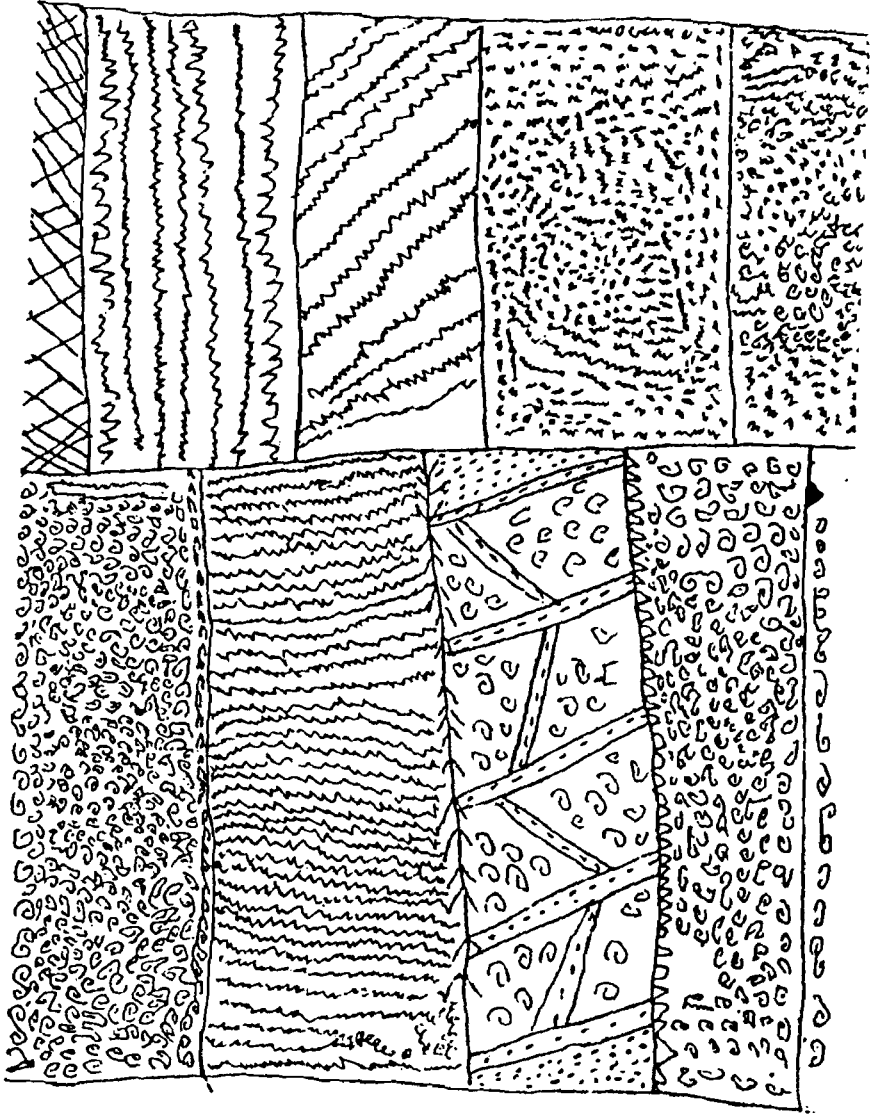
Los peones madereros sienten la presión para trabajar más a fin de cumplir con sus obligaciones hacia el patrón. Por otra parte se sienten frustrados porque no llegan a cancelar sus deudas a pesar de que trabajan más que antes. Resienten las interminables horas de duro trabajo y la falta de tiempo para descansar. Algunos de ellos tratan de pagar sus deudas y poner en orden sus cuentas para poder retirarse del sistema, pero aún cuando se niegan a aceptar los objetos que se les da a crédito encuentran que sus deudas siguen creciendo. Ellos consideran que los patrones

los estafan, roban, engañan y explotan. Algunos se quejan de que no se les acredita el equivalente de su trabajo de modo que si, por ejemplo, cortan 50 troncos sólo se les acredita 35. Como en la región todavía se extrae látex en pequeña escala y este trabajo es menos pesado que cortar madera, algunos hombres de Chumichinía preferirían extraer gomas si pudieran trabajar bajo la protección de un "buen patrón". Otros sueñan con independizarse, cortar madera por su cuenta y venderla contra un pago al contado en Pucallpa.

El trueque de productos nativos y de trabajo a cambio de artículos manufacturados ha introducido la noción de empresa privada para obtener beneficio económico, lo que ha alterado de manera radical los principios económicos que regían la organización de la sociedad indígena. Por otra parte, dado que los objetos manufacturados son relativamente duraderos y no se les puede reemplazar fácilmente, se conservan con mucho cuidado y no se destruyen después de la muerte de su dueño. De esta manera, se ha extendido el alcance de la propiedad individual de objetos importantes y se ha hecho posible la acumulación de bienes.

La mayoría de los hombres son políglotas: algunos de ellos hablan hasta cuatro idiomas pertenecientes a las familias lingüísticas pano y arahuac. Se estima que un 15% de la población también habla español. En la actualidad los hombres utilizan, con diversos grados de precisión, los términos en español para los números y son muy conscientes de la importancia de saber leer y calcular para verificar las cuentas que llevan los patrones y no ser engañados. Sin embargo, hasta hace poco sólo unos cuantos adultos podían leer o escribir. Los misioneros dominicos proporcionan servicios educativos en la escuela de su misión en Sepahua y unos cuantos hombres han sido entrenados para ser maestros y líderes religiosos en dicha comunidad. Estimulados por los misioneros protestantes evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano, las familias de la comunidad de Chumichinía han enviado a sus hijos a la escuela del cercano pueblo de Bolognesi, donde la madre del patrón maderero les da alojamiento y comida a cambio de dos troncos de cedro al mes por cada muchacho. Además, en la misión evangélica de Yarinacocha algunos hombres adultos han sido entrenados como maestros para enseñar en la escuela de la comunidad. Algunos de los habitantes de Chumichinía dicen que ellos viven allí para "conocer a Jesucristo".

Dibujo amahuaca hecho a lápiz



Relaciones sociales

En las décadas de 1960 y 1970 la gente de Chumichinía vivía en pequeñas agrupaciones de familias emparentadas entre sí. La mayor parte de las casas albergaban a una sola familia y estaban dispuestas a ambos lados de un ancho camino a lo largo de una de las orillas del Ucayali, formando un asentamiento irregular, pero en cierto modo nucleado. Sin embargo, ya en la década de 1970 un hombre construyó su casa apartada de las otras, al otro lado del río. Las casas de un segundo barrio ubicado tierra adentro se encontraban dispuestas de manera semejante, a lo largo de un pequeño curso de agua. En ambos barrios los grupos de familias estaban separados unos de otros por sus huertas y fuera del alcance de la vista unos de otros. Sepahua también era un asentamiento sólo parcialmente nucleado, con agrupaciones de casas de familias extensas diseminadas a lo largo de ambas orillas del río. Las casas de cada familia extensa estaban dispuestas de manera irregular alrededor de su propia pequeña plaza. Cuando un grupo de gente se juntó para formar la comunidad de Varadero, en el alto río Inuya, cada agrupación familiar prefirió mantener cierto nivel de aislamiento, fuera de la vista pero al alcance de la voz una de otra.

A pesar de la agrupación de familias extensas, las comunidades ribereñas compuestas son menos integradas que las aldeas de las tierras altas del interfluvio. De hecho, debido a su aislamiento parcial, las agrupaciones de familias extensas existentes en estas comunidades se asemejan a las pequeñas aldeas amahuaca del interfluvio. En los asentamientos ribereños las relaciones entre familias que provienen de diferentes grupos regionales son a veces reservadas y hasta tensas. Algunas personas acusan en secreto a miembros de otras familias de tener malas costumbres, tales como robar o cometer otros actos antisociales. Estas sospechas parecen estar en relación directa con el grado de distancia genealógica entre grupos de familias o entre facciones de parientes, y se reflejan a su vez en el grado de aislamiento espacial que los separa.

Así, la práctica indígena de reciprocidad obligatoria está generalmente restringida a los miembros de una unidad de familia extensa. Aunque la gente presta herramientas y ayuda a otros miembros de la comunidad en caso de necesidad, por lo general los grupos de familias no emparentados entre sí no se sienten responsables por el bienestar de la comunidad mediante el acto de compartir comida, salvo en ocasión de las fiestas de masato o cerveza de yuca.

Los Amahuaca ribereños, así como los que habitan las tierras altas del interfluvio, muestran todavía una gran movilidad. A pesar de su gran dispersión geográfica, los parientes conservan un vivo interés por mantenerse en contacto. En 1960 los residentes de Chumichinía hablaban con gran entusiasmo ante las grabadoras de los etnógrafos a través de las cuales exhortaban a sus parientes de las cabeceras de los ríos a reunirse con ellos en la isla. Cuando los de Varadero escucharon la grabación, contestaron a sus parientes por el mismo medio y con igual entusiasmo, mencionando los lazos familiares que los unían, dando noticias suyas y hablándoles de sus planes. Unos pocos años después, un joven de Varadero hizo un viaje de muchos días hasta Chumichinía y se quedó allí por algún tiempo. Otros del alto Inuya se integraron a la comunidad después que los misioneros del ILV abandonaron Varadero, pero posteriormente regresaron al interior. En esta sociedad dispersa se aprovechan las visitas entre grupos para buscar pareja. Los habitantes de las comunidades de Chumichinía y Sepahua intercambian visitas entre sí con más frecuencia que con los de las comunidades de las tierras altas. Por esta razón existe una mayor frecuencia de intercambios matrimoniales entre los asentamientos ribereños que entre éstos y los de las tierras altas del interfluvio.

A pesar de que aun se practica la poliginia y los matrimonios son bastante inestables, otras prácticas sociales han cambiado significativamente como resultado de la influencia de los misioneros cristianos. Ahora se considera reprobable abandonar a los niños cuando los padres se separan, y es más frecuente que los padres viudos se queden con sus hijos pequeños cuando se vuelven a casar. Los misioneros católicos de Sepahua convencieron a una mujer de quedarse con un par de mellizos y en Varadero una madre joven que ya tenía un niño muy pequeño se dejó convencer de no matar a sus mellizos recién nacidos con la esperanza de que los misioneros se quedaran con ellos.

Los colonos de la región identifican fácilmente a los Amahuaca por sus tatuajes y adornos faciales. Se dice que los colonos suelen utilizar silbidos para llamarlos, implicando con ello que los palitos y plumas que estos insertan en sus orificios faciales hacen que se parezcan a los monos. Por la vergüenza que esto ocasiona, las perforaciones rituales de la nariz, las orejas y la piel alrededor de la boca tienden a ser dejadas de lado rápidamente. Tras la adquisición de implementos de metal, uno de los primeros cambios adoptados por los hombres fue el cabello corto típico de los habitantes mestizos de la región. Hoy en día, tanto los hombres como las mujeres llevan vestimentas occidentales, los hombres pantalones y ca-

misas, y las mujeres vestidos. Casi ninguna de las artes decorativas tradicionales ha sobrevivido. Las semillas que se usaban como cuentas han sido reemplazadas por cuentas de vidrio y chaquiras, las cuales son utilizadas para hacer collares, pero ya no para hacer pulseras o bandas.

Además de haber abandonado el tatuaje ritual y otras mutilaciones corporales, algunos hombres alegan que ya no practican el ritual de pubertad de las picaduras de avispas porque esto hace "que Dios se moleste". Tampoco se realizan las ceremonias de la cosecha. Aunque la cosecha de los plátanos es en cierto modo estacional, una gran parte de los frutos se recoge poco a poco conforme maduran y no se hace ningún esfuerzo por juntar una gran cantidad en un momento determinado a fin de celebrar la cosecha. Por otra parte, en las tierras altas la gente ya no organiza los juegos o competencias tradicionales relacionados con la *uma* o ceremonia de la cosecha. Ciertamente es que estos rituales, que favorecen las relaciones sexuales extra-matrimoniales, crearían serias tensiones entre las facciones de no-parientes de las actuales comunidades compuestas.

El abandono de las ceremonias tradicionales se debe en parte al hecho de que los hombres que trabajan cortando madera pasan mucho tiempo lejos de sus comunidades, y en parte a que, debido a la migración y a la despoblación, no siempre se cuenta con individuos que tengan el conocimiento necesario para conducir las ceremonias. Tal vez más importante aun es la menor preocupación por la posible escasez de alimentos. Ya que las chacras de yuca aseguran una producción constante de alimento, la amenaza de hambre ha desaparecido, y hay menos motivos para celebrar la abundancia estacional. No hace falta decir que las mujeres ya no hacen las grandes vasijas zoomórficas de cerámica que se usaban en el pasado para almacenar las bebidas festivas.

Las ceremonias en torno a las cosechas han sido reemplazadas por reuniones dedicadas a tomar con fines puramente recreativos. Los hombres de una determinada facción se reúnen con frecuencia para tomar masato, una cerveza de yuca densa y cremosa que tiene un contenido de alcohol más alto que las bebidas tradicionales. Para una de estas reuniones se pueden hacer hasta 500 litros de masato. La masa hecha con yuca hervida y aplastada se deja fermentar en una batea de madera hasta que pierde su sabor dulce y se vuelve algo amarga. Cuando el masato está listo la gente se reúne al atardecer para conversar, fumar y tomar en un ambiente de cordialidad y buen humor. Los hombres se sientan en grupo; cerca de ellos se sientan las mujeres y los niños. Después de conversar acerca

del tiempo y de la vida doméstica, los hombres expresan sus opiniones en torno a la política y cuentan historias y chistes. La reunión se prolonga por toda la noche hasta que se acaba el masato. De vez en cuando unos cuantos se levantan y bailan en parejas mixtas al son de la música de un tocadiscos o de la radio. En ocasiones alguien toca una quena, la cual puede ser acompañada por maracas y un tambor. Aunque los tambores no son instrumentos tradicionales, los Amahuaca ribereños han adoptado de los Piro unos tamborcitos (*käxa*) de dos caras tallados en forma de cilindros de una madera dura como la caoba. En ambos extremos se colocan pieles frescas de mono, agutí, o jaguar, las cuales se cosen entre sí firmemente con una soguilla de algodón en forma de zig-zag.

A los niños, incluyendo los bebés, se les permite tomar masato. A veces los niños más grandes llegan a emborracharse. También los hombres se emborrachan, tanto que a menudo duermen todo el día siguiente. Algunos de ellos aprovechan las reuniones de masato para ventilar viejos resentimientos, y en algunos casos discuten a gritos o se pelean por acusaciones de adulterio u otros agravios, que en los asentamientos del interfluvio habrían sido reprimidos y se habrían agudizado hasta ser motivo de un estallido de violencia. Aunque los Amahuaca dicen que tradicionalmente ellos no se vengaban del adulterio haciendo un corte en la nuca del culpable con los cuchillos "cortadores de cabellos", tal como acostumbran hacer los Conibo y los Shipibo, actualmente algunos hombres de las comunidades de Chumichinía y de Sepahua presentan cicatrices en el cuello y la cabeza como consecuencia de este tipo de peleas.

Otra forma de entretenimiento son los juegos de pelota. Aparentemente los Amahuaca no tenían ningún juego tradicional de pelota, pero los soldados peruanos y los misioneros de Varadero introdujeron el fútbol y juegos de pelota de mano que eran practicados de manera no competitiva en 1961. Los hombres jóvenes y los adolescentes se ubicaban de manera irregular en el terreno que había sido despejado para servir como pista de aterrizaje y pateaban una pelota de fútbol sin ningún orden. También jugaban con unas pelotas de unos 13 cms de diámetro que hacían envolviendo un manojo de hojas de achiote con hojas de maíz y atando todo con tiras de líber o con fibras de hojas de plátano. Lanzaban la pelota al aire con las manos y la cogían de vuelta sin intención de competir, sino tratando simplemente que la misma no cayera al suelo. En la década de 1970 los habitantes de Chumichinía despejaron un espacio cerca de las viviendas del barrio principal, el cual usaban como campo de fútbol.

Liderazgo

En 1960 el asentamiento del bajo Sepahua todavía tenía un “curaca” o líder tradicional. La gente de dicha comunidad reconocía la autoridad del viejo Iriya (Elías) para prevenir conflictos internos y aprobar las incursiones de venganza. En cambio, las comunidades de Chumichinía y Varadero no contaban con un liderazgo de tipo tradicional. El hombre más viejo de cada agrupación de familias representaba a su grupo de parientes más cercano en el sistema de relaciones con las otras unidades domésticas, pero nadie era reconocido como líder de la comunidad. Los habitantes de estas comunidades tampoco asumían responsabilidad colectiva por las actividades de subsistencia comunales o por tratar los casos en que miembros de la comunidad eran perjudicados.

A falta de un liderazgo formal, el patrón maderero para quien trabajaban los hombres de Chumichinía designó como capataz de su equipo de peones al hombre que había fundado el asentamiento. En 1960 la autoridad de este capataz se limitaba mayormente al papel de mediador en las relaciones entre el patrón y sus trabajadores. Desde entonces los representantes de las agencias gubernamentales encargadas de la salud, la agricultura, la educación y la justicia, así como la policía y las fuerzas armadas, han intentado incorporar las comunidades ribereñas a la administración nacional mediante la imposición de autoridades encargadas de transformar las comunidades acéfalas en aldeas corporadas, tal como lo intentaron los misioneros franciscanos tres siglos atrás. A través de estas acciones el Estado busca estimular a la población indígena a producir productos agrícolas, ganado y madera para el mercado.

Con este propósito, tanto los funcionarios estatales como los misioneros extranjeros han presionado a los indígenas para que organicen directivas comunales y elijan autoridades locales. Estos han seleccionado a hombres que muestran dotes de liderazgo, adiestrándolos no sólo como mediadores entre la comunidad y la gente foránea, sino también como administradores y maestros, tanto laicos como religiosos. En tanto líderes comunales, se espera de ellos que visiten a los jefes de familia, hombres o mujeres, para transmitirles información importante y coordinar actividades. También se espera que asuman la custodia de los materiales escolares y de la maquinaria de la comunidad. Estas autoridades locales pueden ser convocadas para movilizar a los comuneros a fin de abrir trochas, construir locales escolares, o despejar un campo de fútbol. Por su parte, los jóvenes amahuaca han sido llamados para hacer el servicio militar y

suelen participar en los trabajos de construcción de locales escolares en su comunidad y en comunidades vecinas.

Cosmología y teología

No sólo se han abandonado muchos de los antiguos rituales, sino que gran parte del conocimiento tradicional está siendo rechazado u olvidado. Sin duda el trabajo en los campamentos madereros interfiere con la costumbre de contar historias y, como consecuencia, los más jóvenes no conocen gran parte de los conocimientos tradicionales. Aunque todavía hay quienes creen que *Rätäka*, el más importante héroe cultural, controla algunas cosas, otros piensan que ya no existe y algunos de los jóvenes ni siquiera saben quién es. De hecho, hay cierto consenso de que muchos otros personajes míticos han muerto. Así, por ejemplo, muchos creen que los fenómenos naturales y algunos de los animales peligrosos ya no tienen *yoshín*. En la actualidad sólo los viejos mantienen cierto conocimiento de la cosmología y astronomía nativas, y éste es sumamente fragmentario.

En reemplazo de las creencias tradicionales, muchos Amahuaca han adoptado, por lo menos superficialmente, algunos de los principios de la teología y la moral cristianas. Para algunos, Rios, el dios cristiano, es el mismo que *Rätäka*, el principal héroe cultural amahuaca, o lo reemplaza a éste y a numerosos espíritus de la naturaleza como origen de los eventos y juez del comportamiento moral. Mientras que en los mitos el gran diluvio era atribuido al corte de troncos quemados y a la gigantesca serpiente de río, ahora se dice que este fue ocasionado por Rios como castigo por algún acto no especificado

Los hombres que han tenido más contacto con los misioneros llevan la cuenta con precisión de la secuencia de los días de la semana de acuerdo con el calendario cristiano y con frecuencia no trabajan los domingos por temor a ser mordidos por una serpiente o a caer de un árbol como castigo. Un grupo de hombres de Varadero había proyectado lanzar al agua una canoa recién construida, pero al saber que ese día era domingo cancelaron sus planes, aparentemente por temor a que la canoa se rajara como castigo divino por no haber observado el precepto del descanso festivo. En cambio, decidieron llevar a cabo una cremación.

Junto con otros principios cristianos, los Amahuaca han adoptado ideas sumamente estrictas sobre el recato. Desde que son muy pequeñas, se enseña a las niñas a cubrir su pubis y desde que tienen cerca de dos años se les hace llevar vestidos. Se castigan los juegos sexuales entre niños y se condenan las relaciones sexuales de las chicas antes del matrimonio. Se prohíbe la masturbación y cualquier indicio de comportamiento homosexual, incluyendo cualquier tipo de interés que un niño varón pueda mostrar por las características físicas o el atavío de una mujer, es desalentado mediante severas amonestaciones, amenazas aterradoras, y castigos con ramalazos de ortigas.

Parte de la mitología original ha sido reemplazada por creencias pertenecientes a la tradición mítica de otros pueblos indígenas. Así, por ejemplo, los Amahuaca ribereños comparten con los Shipibo-Conibo y otros pueblos indígenas de la montaña el temor a los *pishtacos*, seres monstruosos con cabellos largo y barba tupida que se dice merodean especialmente alrededor de las ciudades de Contamana y Pucallpa. Se dice que matan niños y derriten su grasa para transformarla en aceite para motores. Cuando los Amahuaca pasan una noche fuera de su casa, a orillas del río, llevan un arma de fuego para espantarlos. Aparentemente este mito tuvo su origen en los Andes, ya que recuerda una creencia indígena del siglo XVI según la cual los verdugos europeos comían gente y vendían la grasa y la sangre de sus víctimas. Parece ser que de alguna manera el término de *pishtaco* está asociado también con las pistas de aterrizaje; la producción de aceite de motor a partir de la grasa de las víctimas sugiere que la gente conoce del uso de aceite para los motores de aviación.

Los tradicionales espíritus *yoshín* de la mitología Amahuaca han sido reemplazados por numerosos *machaco*, término local que hace referencia a serpientes monstruosas, algunas de las cuales tienen rasgos característicos de otros animales. Su aspecto físico y sus nombres reflejan temas de la tradición de la gente quechua hablante. Yacu Runa es una boa constrictor muy larga o una monstruosa anaconda sin cola que puede succionar a un hombre desde una distancia de 50 metros; Iso Rono es una serpiente negra de la categoría *machaco*. La mordedura de Tunupiya, con los dos colmillos que lleva en su pecho mata a un hombre a menos que éste pueda inmediatamente copular con una mujer. Wasa Machaco mata de noche enroscándose en el pecho de una persona; y Hasi Rono, la culebra-pájaro de pico rojo, mata a una persona lanzándose sobre ella desde el aire a gran velocidad. Otro monstruo que puede succionar a su víctima a 50 metros de distancia es la Roro Machaco, la serpiente aulladora roja de dos ca-

bezas, que se enrosca alrededor de un árbol desde la base hasta la copa y ruge como un mono aullador rojo.

La menstruación es considerada, por lo general, como un evento peligroso y se dice que la provoca Luna penetrando con su pene de bambú en la vagina de las mujeres. Ya que se cree que la sangre menstrual puede hacer daño a otros, una mujer menstruante no debe preparar bebidas fermentadas ni servir comida a los hombres, pero puede rallar maíz y cocinar. No puede dormir con su marido ni tocar a un hombre, su escopeta o su arco, y no se le permite que acompañe a los cazadores ni que entre en el agua cuando un hombre está pescando. Se cree que cuando se violan estas prohibiciones la luna cobra un tono cobrizo. Bañarse en el río es peligroso para las mujeres menstruantes porque los espíritus malos de los grandes animales acuáticos, la anaconda y el bufeo, se acercan a ellas cuando huelen su sangre menstrual y pueden matarlas con pequeñas flechas invisibles o violarlas generando así un *yoshín waki*. Para no atraer a los espíritus peligrosos las mujeres menstruantes se bañan en sus casas con infusiones de hierbas o, si se bañan en el río, llevan colgadas unas hierbas olorosas (*píri-píri*) para ocultar el olor de su sangre.

Salud y muerte

Las mujeres de la comunidad de Chumichinía tienen tendencia a ser más gordas que las del interfluvio y algunas de ellas ya no quieren (o no pueden) hacer los trabajos pesados que acostumbran hacer sus parientes de las cabeceras de los ríos. Las mujeres de los asentamientos ribereños ya no tienen que trepar laderas empinadas llevando pesadas cargas de comida, agua y leña, ya que en estas comunidades la tierra es plana. En cambio, cruzan el Ucayali en canoa para ir a sus chacras, lo cual requiere más tiempo pero menos esfuerzo físico. El que estas mujeres sean más gordas puede estar asociado al hecho de que consumen alimentos procesados que les proporcionan los patronos, especialmente azúcar, arroz pilado y otros, los cuales son ricos en carbohidratos, pero pobres en el tipo de proteínas, fibras, minerales, enzimas y vitaminas que se encuentran en los alimentos tradicionales no refinados.

En las comunidades ribereñas la gente sufre de fiebres, dolores de cabeza, inflamación de los ojos, diarreas e irritaciones cutáneas debidas a la infestación de parásitos, virus y bacterias. También son bastante frecuen-

tes las enfermedades venéreas, que la gente atribuye a comer fruta malograda, a tocar resinas venenosas o tomar ayahuasca.

En la comunidad de Chumichinía sólo había un hombre considerado como curandero (*hawa'ái*) y que podía enviar su espíritu en busca de un alma perdida con la ayuda del ayahuasca; pero rara vez se lo llamaba para curar a alguien. Hoy en día es poco frecuente que una enfermedad sea atribuida a un acto de brujería y, hasta donde sé, en las comunidades ribereñas nadie era tenido por brujo (*yowii* o *yotoyá*). Por lo general, las personas curan sus enfermedades con cocimientos de hierbas y con cantos. En ocasiones hacen votos a la divinidad cristiana, aunque no necesariamente con la intención de cumplirlos. Las drogas alucinógenas ya casi no se usan y los hombres no tratan de mejorar sus habilidades de cazadores usando toxinas alucinógenas, tal como aún se hace en las aldeas de las tierras altas.

Los Amahuaca tienen cierto acceso a los servicios de la medicina moderna. Los que viven en Sepahua acuden a la clínica de la cercana misión dominica. Algunos Amahuaca ribereños recurren a los servicios del promotor de salud de la comunidad asháninca de Chicosa. Algunos de los habitantes de las comunidades de Chumichinía y Varadero han sido tratados por los médicos del hospital de Yarinacocha.

Bajo la influencia de las enseñanzas cristianas algunos de los habitantes de la misión de Varadero estaban renuentes a revelar a gente foránea sus prácticas funerarias de ingerir las cenizas y los huesos molidos de los difuntos. Algunos incluso afirmaban que era malo ingerir los huesos carbonizados y molidos. En 1960 los habitantes de Chumichinía habían abandonado por completo las costumbres funerarias tradicionales. La cremación y el endocanibalismo ritual habían sido reemplazados por el simple enterramiento.

Relaciones interétnicas

El contacto con los misioneros, y quizás más aun, la participación en el comercio fluvial han reducido considerablemente tanto el intenso temor que los Amahuaca sentían frente a los foráneos, como la hostilidad indígena intergrupala. Las represalias y los homicidios por acusaciones de brujería han disminuido, por lo que los Amahuaca no creen ya necesario tener siempre sus armas a la mano para defenderse. Sin embargo, a los

Yaminahua todavía se los considera peligrosos. En 1964 los Amahuaca del bajo Sepahua se sintieron agraviados por el hecho que algunos Yaminahua que habían matado a algunos de sus parientes habían sido llevados a la misión cercana. Atraieron con engaños a más de 30 de estos Yaminahua lejos de la misión, los emboscaron y mataron a 25 de ellos a tiros o garrotazos. Diez años más tarde, en el último episodio reportado de violencia, el asesinato cometido por un Yaminahua fue vengado por un grupo de Amahuaca que vivía cerca del campamento de una compañía petrolera en la confluencia de los ríos Mapuya e Inuya.

Al disminuir la hostilidad se ha ampliado la esfera de relaciones amistosas fuera de la comunidad hasta abarcar a los Conibo y Asháninca vecinos, con quienes en ocasiones los Amahuaca intercambian alimentos, vasijas de cerámica y flechas, como muestra de amistad. Algunos Amahuaca ahora se refieren a los Asháninca como "paisanos" y unos cuantos hombres se han casado con mujeres de estos pueblos.

Ante los blancos los Amahuaca ribereños se muestran por lo general muy reservados y reticentes, pero frente a un trato amable y amistoso su actitud cambia y se vuelven amigables y dispuestos a cooperar. Lamentablemente el contacto con los peruanos sigue teniendo consecuencias disociadoras cuando se trata de las relaciones hombre-mujer. Numerosos individuos, sean hombres o mujeres, que han viajado río abajo y más tarde han vuelto a reunirse con sus parientes han tenido dificultad en encontrar pareja. Los hombres que han vivido varios años lejos de su grupo originario pueden sentirse avergonzados al haber perdido familiaridad con su idioma nativo y a veces deciden vivir lejos de sus familiares.

Unas cuantas mujeres han aceptado de forma voluntaria formar familia con colonos mestizos y los han acompañado a las ciudades río abajo, pero estas uniones son muy diferentes a la asociación económica característica de los matrimonios amahuaca tradicionales. Al acompañar a sus hombres a Pucallpa o a Leticia, las mujeres amahuaca pierden su papel tradicional de proveedoras de una proporción considerable del sustento familiar, lo que en la cultura nativa les aseguraba cierto grado de independencia y cierto estatus social. Estas mujeres se vuelven dependientes de sus hombres no sólo en relación a la comida, sino también al dinero con que comprar combustible, implementos y ropa. Siendo básicamente compañeras sexuales y sirvientas se las abandona fácilmente y, desamparadas y sin el apoyo de sus parientes, algunas de ellas han terminado prostituyéndose.

Estatus social

Los Amahuaca de las comunidades ribereñas están aprendiendo el idioma y las costumbres de los blancos y mestizos. Aunque se muestran menos recelosos y hostiles que antes hacia los foráneos, y se consideran a sí mismos peruanos, de manera no oficial son marginados, y se los trata de muchas maneras como si no fueran ciudadanos. Los peruanos blanco-mestizos tienden a verlos como miembros de una clase inferior y algunos llegan incluso hasta negar que los indígenas sean gente verdadera. Los Amahuaca toleran su condición subordinada pacientemente, pero se sienten agraviados por la explotación y algunos expresan su resentimiento con cinismo y mal humor.

Los propios Amahuaca tienden a menospreciar sus talentos para la caza, la pesca y la horticultura comparándolos negativamente con las habilidades de los que pertenecen a la cultura urbana. Al rechazar los conocimientos nativos en favor de la ideología de la cultura dominante se destruye gran parte de la racionalidad de su estilo de vida indígena. Ellos tratan de imitar a los peruanos blanco-mestizos en su aspecto, su manera de trabajar, sus prácticas sociales, e incluso en su concepción del universo.

Al desempeñar los papeles de maestro, líder religioso y/o líder comunal, introducidos por misioneros y funcionarios estatales, unos pocos logran ascender levemente en la escala social a través del prestigio asociado a dichas especializaciones de medio tiempo. Las mismas también permiten ganar algo de dinero y, a través de ello, tener acceso a algunos recursos estratégicos. Estos cambios en la condición económica de ciertos individuos sientan las bases de una incipiente diferenciación de clase al interior de las comunidades.

La dependencia respecto de los patrones para adquirir bienes considerados como indispensables constituye una de las más importantes causales de la desaparición de la cultura nativa, así como del proceso de destribalización y de la eventual incorporación de los indígenas aculturados en los estratos más bajos de la sociedad nacional. Actualmente, sin embargo, los Amahuaca ribereños parecen vivir en un limbo: ni bien integrados en la sociedad indígena, ni aceptados como miembros plenos de la sociedad peruana.

BIBLIOGRAFIA

Alvarez, Enrique

- 1937a "Volando hacia el Urubamba"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 19: 99-110.
- 1937b "Volviendo hacia el Urubamba (Continuación)"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 19.

Alvarez Villanueva, Francisco

- 1950 "El alto Purús"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 31: 425-429.
- 1951 "Ritos y costumbres"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 32: 49-52.
- 1952 "En las márgenes del Sepahua"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, Número Extraordinario: 71-72.
- 1953 "De médico entre los Amahuaca"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 34: 219-222.

Alvarez, Ricardo

- 1954 "Los Piro de ayer y hoy"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 34: 185-187.
- 1961 "Encuentros con los Amahuacas del Mapuya"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 42: 6-23.

Amich (O.F.M.), José

- 1975 *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Milla Batres.

Anónimo

- 1889 "Colonel Labre's explorations in the region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus"; en *Proceedings of the Royal Geographical Society*, 11(8): 496-502, 524-525.

Brinton, D. G.

- 1891 *The American race: a linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America*; Nueva York: N.D.C. Hodges.

Carneiro, Robert

- 1962 "The Amahuaca of Eastern Peru"; en *Explorers Journal*, 40(6): 26-37.
- 1964a "Logging and the 'patron' system among the Amahuaca of Eastern Peru"; en *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Vol 3: 323-327; México D.F.

- 1964b "The Amahuaca and the spirit world"; en *Ethnology*, 3: 6-11.
1964c "Shifting cultivation among the Amahuaca of eastern Peru"; en Hans Becher (ed.), *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas, Festgabe für Herbert Baldus zum 65 Geburtstag, Völkerkundliche Abhandlungen*, 1: 9-18; Hannover.
1970 "Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian montaña"; en *Ethnology*, 9(4): 331-341.
1974 "On the use of the stone axe by the Amahuaca Indians of Eastern Peru"; en *Ethnologische Zeitschrift Zürich*: 1: 107-122.

Castelnau, Francis de

- 1851 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para*; Vol. 5; París: P. Bertrand.

Coriat, Juan E.

- 1943 *El hombre del Amazonas y ensayo monográfico de Loreto*; Lima: Coriat Impresores.

Chandless, William

- 1866 "Ascent of the river Purus"; en *Journal of the Royal Geographical Society*, 35: 86-118.

Chirif, Alberto y Carlos Mora.

- 1977 *Atlas de comunidades nativas*; Lima: SINAMOS.

Daly, John W., Janet Cáceres, Riger W. Moni, Fabian Gusovsky, Malcolm Moos Jr., Kenneth B. Seamon, Katharine Milton y Charles W. Myers

- 1992 "Frog secretions and hunting magic in the upper Amazon. Identification of a peptide that interacts with an adenosine receptor"; en *Proceedings of the National Academy of Science*, 89: 10960-10963; USA.

D'Ans, André-Marcel

- 1972 *Léxico amahuaca (pano)*; Documento de Trabajo No. 6; CILA; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Segunda edición 1974.

D'Ans, André-Marcel y E. van den Eynde

- 1972 *Repertorios etno-botánico y etno-zoológico amahuaca (pano)*; Documento de Trabajo No. 3; CILA; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Segunda edición 1974.

Dole, Gertrude

- 1961 The influence of population density on the development of social organisation among the Amahuaca of Eastern Peru; ponencia presentada a la reunión anual de la American Anthropological Association.
- 1964 "Endocannibalism among the Amahuaca Indians"; en *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 24 (5): 567-576. Reimpreso en P. Lyon (ed.), *Native South Americans*; Boston: Little Brown and Company; asimismo en A.K. Rommey y P.L. DeVore (eds), *You and the others*; Cambridge, Massachusetts.
- 1973a *Amahuaca: a tropical forest society in Southeastern Peru*; University Park, Pennsylvania State University Audio-Visual Services (película a color en 16 mm).
- 1973b The Amahuaca: their place in human history; ponencia presentada a la reunión trianual de The Society of Woman Geographers, Washington D.C.
- 1974a "The marriages of Pacho"; en C. Matthiasson (ed.), *Many sisters: women in cross-cultural perspective*; Nueva York: The Free Press.
- 1974b "Types of Amahuaca pottery and techniques of its construction"; en *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, 1: 145-159.
- 1979a "Amahuaca Women in Social Change"; en A. McElroy y C. Matthiasson (eds.), *Sex Roles in Changing Cultures*; State University of New York at Buffalo, *Occasional Papers in Anthropology*, 1: 111-121.
- 1979b "Pattern and variation in Amahuaca kin terminology"; en *Working papers on South American Indians*, 1: 13-36; Bennington: Bennington College.
- 1991 Who are the Amahuaca?; ponencia presentada al XLIV Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleans.
- 1993 Myth, history and ethnography: reality of Amahuaca culture; ponencia presentada a South American Indian Conference, Bennington.
- 1994a Religion: theirs and ours; ponencia presentada en The Andrus Retirement Community, Hastings, Nueva York.
- 1994b "Amahuaca"; en J. Wilbert (ed), *Encyclopedia of world cultures*, Vol. 7; New Boston: G. K. Hall & Co., pp. 33-36.

G. E. Dole

DeBoer, Warren

1986 "Pillage and production in the Amazon: a view through the Conibo of the Ucayali basin, Eastern Peru"; en *World Archaeology*, 18 (2): 231-246.

1990 "Interaction, imitation and communication as expressed in style: the Ucayali experience"; en M. W. Conkey y C. A. Hasdorf (eds.), *The uses of style in Archaeology*; Cambridge: Cambridge University Press.

Farabee, William C.

1922 "Indian tribes of Eastern Peru"; en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol 10.; Boston: Harvard University.

Figueroa, Francisco de

1986 *Informe de las misiones del Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas*. Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: CETA/IIAP.

Fry, Carlos

1889 *La gran región de los bosques o ríos peruanos navegables. Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu. Diario de viajes y exploraciones por Carlos Fry en 1886, 1887 y 1888, Parte I*; Lima: Imprenta de Benito Gil.

Fuentes, Hildebrando

1908 *Loreto: apuntes geográficos, históricos y sociales*, Lima: Imprenta de la Revista; (2 vols.).

Galt, Francis L.

1873 *Diary of F.L. Galt, doctor of the expedition exploring the headwaters of the Amazon, Eastern Peru, 1870-1872*, Vol. 2; Smithsonian Institution, National Anthropological Archives; (microfilm del Manuscrito 3975-a, en American Museum of Natural History).

1878 *The Indians of Peru*; Smithsonian Anthropological Papers, 1877: 308-315; (microfilm en American Museum of Natural History).

Girbal y Barceló, Narciso

1924a "Diario del viaje que yo ... hice por los famosos ríos Marañón [1790] y Ucayali"; en B. Izaguirre, op. cit.; Vol. 8: 101-187.

- 1924b “Nuevo viaje al Ucayali y exploraciones del Pachitea”; en B. Izaguirre, op. cit.; Vol. 8: 299-309.
- Grohs, Waltraud
 1974 *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Mainas*; Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- Harner, Michael J.
 1993 “Waiting for Inca god: culture, myth and history”; en *South American Studies*, 1: 53-160.
- Hassel, Jorge von
 1904 “Informe del 2º ingeniero de la comisión exploradora del istmo Fiscarrald”; en *El istmo de Fitscarrald: informe de los señores La Combe, von Hassel y Pesce*; Publicación de la Junta de Vías Fluviales; Lima: Imprenta de la Industria.
 1905 “Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú”; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 17: 27-73.
- Herndon, William L y Lardner Gibbon
 1853 *Exploration of the valley of the Amazon, made under the direction of the Navy Department*, Vol. 1; Washington D.C.: O. P. Nicholson, Public Printer.
- Huxley, Matthew y Cornell Capa
 1964 *Farewell to eden*; Nueva York: Harper & Row Publishers.
- Hyde, Richard y Eugene Loos
 1975 Algunas observaciones sobre el tono alto en amahuaca; Información de campo, No. 20; Instituto Lingüístico de Verano; (microfilm).
- Hyde, Sylvia (en colaboración con Robert Russell, Delores Russell y María Consuela de Rivera)
 1980 *Diccionario amahuaca. Edición preliminar*; Serie Lingüística Peruana, 7; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- Izaguirre (OFM), Bernardino
 1922- *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos*
 1929 *de la geografía en el oriente del Perú, relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*, Vol. 9; Lima: Imprenta Arguedas; (14 vols.).

G. E. Dole

Junta de Vías Fluviales

1940 *El istmo de Fitscarrald*; Lima.

Kietzman, Dale

1952 "Afinidades culturales de los Amahuacas del Perú"; en *Perú Indígena*, 2 (5-6): 226-233.

Lathrap, Donald W.

1970 *The upper Amazon*; Nueva York: Praeger.

Lathrap, Donald W., Angelika Gebhart-Sayer y Ann M. Mester

1985 "The roots of Shipibo art style: three waves on Imiriacochoa or there were 'Incas' before the Incas"; en *Journal of Latin American Lore*, 11 (1): 21-110.

Larrabure i Correa, Carlos

1905- *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos*

1909 *oficiales referentes al departamento de Loreto*, Vol. 17; Lima: La Opinión Nacional; (18 vols.).

Maroni (Sj), Pablo

1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738)*. Colección

[1888- *Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA/IIAP.

1892]

Marcy, Paul

1875 *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*, Vol. 2; Londres (segunda edición, originalmente publicado en francés en 1867 bajo el nombre de Laurent Saint-Cricq, París).

Martin, Kay M.

1969 "South American foragers: a case study in cultural evolution"; en *American Anthropologist*, 71: 2-43.

Maúrtua, Víctor (ed.)

1906 *Juicio de límites entre el Perú i Bolivia*; Barcelona: Heinrich i Comp.; (12 vols.).

Maw, Henry L.

1829 *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic, crossing the Andes in the Northern province of Peru, and descending the river Marañón or Amazon*; London: John Murray.

Métraux, Alfred

- 1942 *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*; Bureau of American Ethnology Bulletin, 134; Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- 1948 "Tribes of the Western Amazon basin"; en J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 3; Washington D.C.: Bureau of American Ethnology/Smithsonian Institution.

Misiones Dominicanas del Perú

- 1952 *¡Urubamba!; historia de la vida heroica de los misioneros dominicos españoles en las selvas del Perú*; Número extraordinario; Lima.

Myers, Thomas P.

- 1975 Panoans of the river and of the forest: an historical perspective; ponencia presentada a la reunión anual de la American Anthropological Association.

Ordinaire, Olivier

- 1887 "Les sauvages du Pérou"; en *Revue d'Ethnographie*, 6: 265-322.
- 1892 *Du Pacifique à l'Atlantique par les Andes péruviennes et l'Amazone*; París: Librairie Plon.

Osborn, Henry

- 1948 "Amahuaca phonemes"; en *International Journal of American Linguistics*, 14: 188-90.

Osma, Felipe de

- 1908 *Según las relaciones de los jesuitas, hasta dónde son navegables los afluentes septentrionales del Marañón?*; Libertad: Los Hijos de M.G. Hernández.

Pallarés, Fernando y Vicente Calvo

- 1870 *Noticias históricas de las misiones de fieles e infieles del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa*; Barcelona.
- 1883 *Historia de las misiones de fieles e infieles del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa*; Barcelona; (2 vols.).

Paz Soldán, Carlos E. y M. Kuczynski-Godard

- 1939 *La selva peruana. Sus pobladores y su colonización en seguridad sanitaria*; Lima: La Reforma Médica.

G. E. Dole

Raimondi, Antonio

- 1862 "Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto"; en M. Paz Soldán (ed.), *Geografía del Perú*, 1: 593-713; Lima: Tipografía Nacional. Reimpreso como "Estudio de la provincia litoral de Loreto"; en Larrabure i Correa, op. cit., Vol. 7.
- 1863 "On the Indian tribes of the great district of Loreto in Northeastern Peru"; en *Anthropological Review*, 1: 33-43; Londres.
- 1879 *Historia y geografía del Perú*; Lima.
- 1929 *El Perú*; Lima.
- [1873]

Raymond, J. Scott, Warren DeBoer, Peter G. Roe

- 1975 *Cumancaya: a Peruvian ceramic tradition*; Occasional Papers No. 2; Department of Archaeology; The University of Calgary.

Reyna, Ernesto

- 1942 *Fitzcarrald, el rey del caucho*; Lima: Taller Gráfico de P. Barrantes C.

Russell, Robert

- 1958 "Algunos morfemas de amahuaca (Pano) que equivalen a la entonación del castellano"; en *Perú Indígena*, 8 (16-17): 29-33.
- 1962-1964a Un estudio del sistema de parentesco amahuaca; Información de campo, No. 22a. Antropología Amahuaca; Instituto Lingüístico de Verano; (microfilm).
- 1962-1964b Miscellaneous notes on Amahuaca culture; Información de campo, No. 22h; Instituto Lingüístico de Verano; (microfilm).
- 1965 *A transformational grammar of Amahuaca (Pano)*; Tesis de maestría; Ohio State University.
- 1975 "Una gramática transformacional del amahuaca"; en *Estudios panos IV*; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Russell, Robert y Delores Russell

- 1959a "Syntactotonomics in Amahuaca (Pano)"; en *Série Lingüística Especial*, 1: 128-167; Río de Janeiro: Publicações do Museu Nacional (con versión en portugués).
- 1959b "Amahuaca vocabulary"; en *Série Lingüística Especial*, 1: 168-171; Río de Janeiro: Publicações do Museu Nacional (con versión en portugués).

Sabate (OFM), Luis

- 1877 *Viaje de los Padres misioneros del Convento del Cuzco a las tribus salvajes de los Campas, Piros, Cunibos y Sipibos en el año de 1874*; Lima: Tipografía La Sociedad.

Samanez y Ocampo, José B.

- 1884 *Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba. Diario de la expedición*; Lima: Imp. de El País.

Smyth W. & F. Lowe

- 1836 *Narrative of the journey from Lima to Para, across the Andes and down the Amazon, undertaken with a view of ascertaining the practicability of a navigable communication with the Atlantic by the rivers Pachitea, Ucayali, and Amazon*. Londres: J. Murray.

Sobreviela (OFM), Manuel

- 1791 "Plan del curso de los ríos Huallaga y Ucayali y de la Pampa del Sacramento. Levantado por el P. Fr. Manuel Sobreviela Guardián del Colegio de Ocopa. Dado á luz por la Sociedad de Amantes del País de Lima"; en *Mercurio Peruano*; T. III; Lima. Reimpreso en Weimar (1874) y Lima (1830).

Sotomayor, José Antonio

- 1900 "Relación de los infieles del Ucayali"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 10: 171-178.

Stiglich, Germán

- 1906 *Informe del jefe de la comisión exploradora de las regiones del Ucayali, Fitscarrald i Madre de Dios. Ultimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba; Informes de los Señores Stiglich, Von Hassel, Olivera y Ontaneda*; Lima: La Opinión Nacional.

Tastevin, Constantin

- 1919 "Quelques considerations sur les indiens du Juruá"; en *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 6 (10): 144-154.
- 1925 "Le fleuve Muru"; en *La Géographie*, XLIII: 403; 422 XLIV: 14-35.
- n.d. The Muru River. Its inhabitants. Kachinaua beliefs and customs; (traducción mimeografiada del artículo de 1925).

G. E. Dole

Tessmann, Günter

1930 *Die Indianer Nordost-Perus*; Hamburgo.

Tovar, Enrique D.

1966 *Vocabulario del oriente Peruano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Uriarte, Luis

1976 "Poblaciones nativas de la amazonía peruana"; en *Amazonía Peruana*, 1(1): 9-58

Valdez Lozano, Zacarías

1942 *La exploración del río Madre de Dios por Carlos Fermín Fitzcarrald*; Iquitos: Imprenta, Librería y Papelería H. Reátegui.

1944 *El verdadero Fitzcarrald ante la historia*; Iquitos: El Oriente.

Varese, Stefano

1968 *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campa*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.

1971 "Indian groups of the Peruvian selva"; en W. Dostal (ed.), *The situation of the Indians in South America*; Universidad de Berna; Ginebra: World Council of Churches.

1972 *The forest indians in the present political situation of Peru*; Document No. 8; Copenhague: IWGIA.

Verswijver, Gustaaf

1987 Information on some little-known Pano groups of Southwestern Peru; Musée d'Ethographie; Ginebra; (manuscrito).

Villanueva, Manuel P.

1902 *Fronteras de Loreto*; Lima: Imprenta San Pedro. También en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 12: 361-479, 13: 30-92.

Villarejo, Avencio

1953 *Así es la selva. Estudio monográfico de la amazonía nor-oriental del Perú: Maynas, Loreto, Requena*; Lima: Sanmartí y Cía.; (segunda edición revisada y aumentada).

1959 *La selva y el hombre. Estudio antropocsmológico del aborígen amazónico*; Lima: Editorial Ausonia S.A.

Weber, Ronald

1975 *Caimito: an analysis of the late prehistoric culture of the central Ucayali, Eastern Peru*; Tesis doctoral; University of Illinois.

Woodside, Joseph H.

1980 "Amahuaca observational astronomy"; en *Bulletin of the Center for Archaeoastronomy*, 3 (1): 22-26.

1981 *Developmental sequences in Amahuaca society*; Tesis doctoral; Wisconsin University; Ann Arbor: University Microfilms International.

Young de Hyde, Sylvia

1973 "El verbo reflexivo del amahuaca"; en E. E. Loos (ed.) *Estudios panos*; Serie Lingüística Peruana, 2: 9-52; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Zarzar, Alonso y Luis Román.

1983 *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali*. Lima: CIPA.

LOS SHIPIBO-CONIBO

Françoise Morin

CONTENIDO

	Pág
Introducción	279
Datos generales	282
Etnohistoria	292
Formas de apropiación del medioambiente y recursos naturales	320
Parentesco, organización social y política	340
Estructuración del cosmos, mitos, ritos y shamanismo	370
Realidad actual	395
Notas	417
Bibliografía	422

Mapas

Territorio shipibo-conibo en el valle del Ucayali.....	283
Ubicación de los pueblos indígenas del Ucayali en 1557.....	301
Ubicación de los pueblos indígenas del Ucayali a fines del siglo XVII	308
Comunidades nativas shipibo-conibo.....	406

Gráficos

Terminología de la consanguinidad para <i>Ego</i> masculino (términos de referencia).....	347
Terminología de la consanguinidad para <i>Ego</i> femenino (términos de referencia).....	348
Terminología de la consanguinidad para las relaciones diádicas entre las generaciones G + 1 y G - 1	350

Terminología de la afinidad para <i>Ego</i> masculino (términos de referencia).....	356
Terminología de la afinidad para <i>Ego</i> femenino (términos de referencia).....	357
Matrimonio por intercambio simple	361
Transmisión de poderes shamánicos	381
Genealogía de un <i>meráya</i> adulto	382
Parentesco <i>cháiconi</i> de tres <i>meráya</i> , resultado de su matrimonio místico	386

Cuadros

Términos de referencia y vocativos para los consanguíneos (reales y clasificatorios) de <i>Ego</i> y de su cónyuge, en las generaciones G+2 y G-2.....	352
Términos de referencia y vocativos para los ascendientes y descendientes (reales y clasificatorios) de <i>Ego</i> y de su cónyuge, en las generaciones G+3 y G-3	353
Terminología de parentesco en relación a la edad relativa.....	353
Comunidades nativas shipibo-conibo.....	410

Fotos y Grabados

Hombre conibo vestido con túnica (<i>tári</i>), según Marcoy (1869)	315
Mujer conibo pintando una gran vasija (<i>chómo</i>).....	336
Mujer conibo tejiendo en un telar horizontal de cintura	339
Mujer shipibo con atuendo de fiesta	373

Figuras

Remos y herramientas para la captura de peces	326
El <i>chómo</i> como microcosmos.....	388

INTRODUCCION

Los Shipibo-Conibo forman parte del conjunto lingüístico pano, el cual se extiende a ambos lados de las fronteras entre Perú, Brasil y Bolivia. Si bien este conjunto es bastante homogéneo en términos territoriales y culturales, el mismo se encuentra fragmentado en una miríada de grupos étnicos. Hoy en día existen 42 de ellos, los mismos que representan alrededor de unos 40,000 habitantes (Erikson et al. 1994). Entre los grupos pano, los Shipibo-Conibo son los únicos que tienen una población significativa, la cual representa más de la mitad de la del conjunto.

Durante mucho tiempo fueron llamados Chama por los colonizadores y autoridades. Su dominio de las planicies aluviales del Ucayali -el ecosistema más rico de la alta amazonía- y la práctica de incursiones guerreras para conseguir mujeres y esclavos, permitieron a los Shipibo-Conibo irse imponiendo poco a poco dentro de este gran eje de comunicación regional que es el río Ucayali, haciendo retroceder o reduciendo a los otros pueblos de habla pano. En tanto pueblo ribereño, sus costumbres contrastan con las de los pueblos pano interfluviales. Su particular evolución histórica dio lugar a una organización política, económica y social más compleja que la de sus vecinos interfluviales.

A pesar de la importancia numérica de los Shipibo-Conibo, de las facilidades de acceso a su territorio y de la abundancia de fuentes de archivo que tratan acerca de ellos, pocos son los antropólogos que se ocuparon de los Pano ribereños antes de la década de 1980.

Durante mi primera estadía de un año, en 1966-67, en diversas comunidades del alto y bajo Ucayali tenía el propósito de estudiar los efectos de tres siglos de contacto con la cultura occidental y, sobre todo, la situación generada por el establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano

(ILV) en Yarinacocha, en medio del territorio shipibo-conibo. Los materiales del archivo franciscano del Convento de Ocopa, de archivos de Lima, y la documentación sobre el grupo, constituyeron fuentes invaluableles para comprender los cambios, las reacciones en cadena y la resistencia que ejercieron. Después de un trabajo doctoral culminado en 1973, el cual da cuenta de esas primeras investigaciones de campo, entre 1976 y 1986, me ocupé de estudiar las reivindicaciones jurídicas y políticas de los Shipibo-Conibo, situándome en el período que va desde su primer congreso en la década de 1960 hasta su participación activa en la Asociación Intereánica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Tres trabajos de campo de algunos meses de duración en diversas comunidades del Ucayali me permitieron rastrear posteriormente la dinámica organizativa de este grupo, ubicándola en el contexto religioso y político de la sociedad global de la década de 1970. Finalmente, en 1994 Bernard Saladin d'Anglure y yo realizamos una investigación de dos meses con shamanes del bajo y medio Ucayali a fin de estudiar las prácticas shamánicas y su relación con el sistema de parentesco y la organización social de este pueblo.

Fuentes

Además de los relatos de Juan Salinas de Loyola (1557), los cuales constituyen la más temprana fuente de la que disponemos acerca de los pueblos indígenas del Ucayali, son las crónicas jesuitas (P. Maroni) y, sobre todo las franciscanas de los siglos XVII y XVIII, las que brindan las descripciones más interesantes sobre los Pano ribereños. No sólo consultamos la compilación de 14 volúmenes de Fray Bernardino Izaguirre, sino también las de los Padres Amich y Biedma, recientemente reeditadas. Los nuevos trabajos sobre los aportes de las misiones franciscanas en el Perú (Heras 1992) y en el alto Ucayali (Ortiz 1974) han contribuido igualmente con valiosa información para la comprensión de la complejidad de las relaciones entre estos misioneros y los Shipibo-Conibo.

A partir de 1850, diversas expediciones oficiales exploraron las posibilidades de navegación de la red fluvial de la alta amazonía y muchos viajeros-exploradores recorrieron la región. Ya se trate de Skinner (1805), Castelnau (1851), Herndon (1854), Marcoy (1869), Raimondi (1876), Samanez y Ocampo (1883-84), Fry (1886-88), Ordinaire (1887) o von Hassel (1905), todos ellos se interesaron en las poblaciones indígenas y nos dejaron relatos que dan cuenta de sus costumbres y sus estilos de vida.

Las primeras descripciones de carácter etnográfico se encuentran en los artículos de C. Díaz Castañeda (1923) y F. Stahl (1928) sobre los Conibo y en la monografía de G. Tessmann (1928). Estos autores se interesan particularmente por la cultura material -cuya detallada presentación está acompañada de numerosas ilustraciones-, en tanto el tratamiento de los otros aspectos (lo ritual, lo religioso, etc.) está teñido de un marcado etnocentrismo. En contraste, los trabajos de R. Karsten (1955) y de S. y R. Waisbard (1959) se centran más bien en los rituales del ciclo de vida y son descritos con mayor relativismo. También se pueden encontrar referencias de base sobre los Shipibo-Conibo en el artículo de síntesis redactado por J. Steward y A. Métraux para el Volumen 3 del *Handbook of South American Indians* (1948).

En la década de 1960, el arqueólogo D. Lathrap y sus estudiantes emprendieron numerosas excavaciones en la cuenca del Ucayali. Sus publicaciones son de gran interés para todos aquellos que deseen conocer la prehistoria de la región. Algunos de estos arqueólogos se orientaron más tarde hacia la etnohistoria (W. DeBoer, T. Myers) o la antropología (P. Roe) y sus interpretaciones sobre las fuentes han aportado una mayor comprensión sobre los Pano ribereños.

Durante la década de 1970, otros científicos, tales como el geógrafo R. Bergman, el médico W. Hern o el lingüista A.M. d'Ans, investigaron diversos aspectos ambientales y culturales en el marco de sus estudios doctorales o de estudios con un enfoque comparativo. Es precisamente durante dicha década que, amenazados con la expulsión del Perú, los misioneros-lingüistas del ILV, adoptaron un programa de edición más sistemático para resaltar sus aportes científicos. Tres de sus miembros publicaron entonces trabajos etnográficos y etnolingüísticos sobre los Shipibo-Conibo: E. Lauriault, J. Lorient y L. Eakin.

Recién en la década de 1980 antropólogos de origen europeo y americano se interesaron por los aspectos culturales. Algunos de ellos culminaron sus estudios doctorales con trabajos dedicados a cubrir diversos campos de la antropología: J. Ablove (1978) se ocupa del aprendizaje del comportamiento de parentesco entre los niños; C. Behrens (1984) de la ecología humana; A. Gebhart-Sayer (1987) y B. Illius (1987) de la antropología religiosa (visión del mundo, mitología, cosmología, arte y shamanismo); P. Bertrand-Ricoveri (1994) de la construcción de la persona y de la mitología; J. Tournon (1995) de la ecología humana y la etnociencia. La mayoría de estos autores ha publicado artículos a partir de este material

de tesis, algunos de ellos en español, los cuales son citados en el presente trabajo. Cabe añadir a estos trabajos la investigación doctoral del etno-or-nitológico Goussard (1983).

Varios antropólogos peruanos han trabajado entre los Shipibo-Coni-bo, entre ellos A. Chirif, C. Mora y R. Moscoso, quienes en el marco del SINAMOS llevaron a cabo un estudio socio-económico del grupo en 1977; R. Campos (1977), quien se interesó por la pesca y la caza en el Pisqui; D. Levy (1979) quien emprendió investigaciones predoctorales en antropolo-gía social; y C. Cárdenas Timoteo, cuya obra (1989) se ocupa de la etno-medicina y la cosmovisión. En nuestros estudios también pudimos contar con el precioso testimonio del shamán G. Arévalo Valera a través de va-rias publicaciones suyas (1985, 1994, 1994b) dedicadas a la medicina tra-dicional, el uso del ayahuasca y los viajes astrales.

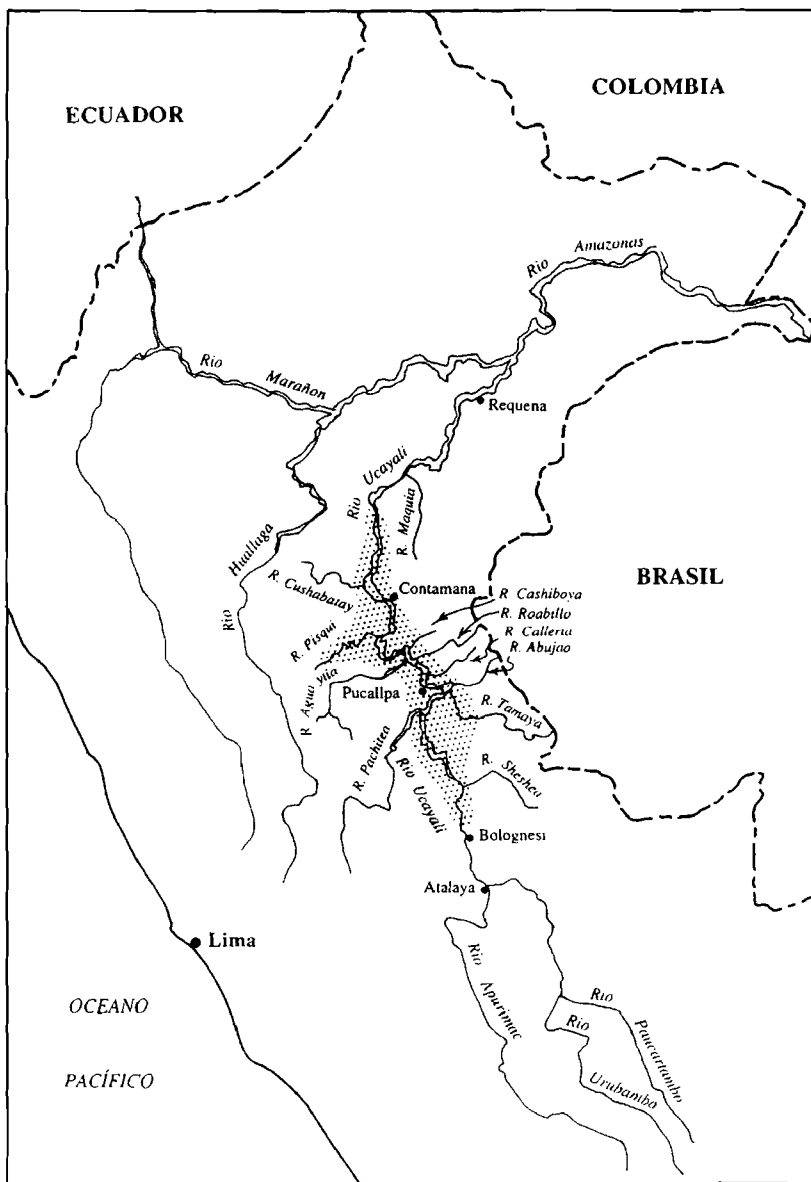
DATOS GENERALES

Elementos geográficos y demográficos

En la región de selva baja, entre los grados 6 y 10 de latitud sur, se en-cuentra el territorio shipibo-coni-bo. Situado a 150 metros sobre el nivel del mar, el mismo se halla conformado por el valle del río Ucayali y algu-nos de sus afluentes, tales como el Cushabatay, el Pisqui, el Aguaytía y el Pachitea en la margen izquierda; y el Maquíá, el Cashiboya, el Roabillo, el Callería, el Tamaya y el Sheshea en la derecha. A orillas de estos ríos se hallan dispersas más de un centenar de comunidades shipibo y coni-bo.

El río Ucayali, que nace de la confluencia del Urubamba y el Apurí-mac, comprende según Faura (1962: 285) dos zonas: el alto Ucayali, que se extiende desde la confluencia hasta la desembocadura del Pachitea, y el bajo Ucayali, al norte de este límite hasta llegar al río Marañón, con el que forma el Amazonas. Varios autores (Chirif et al. 1977; Cárdenas Timo-teo 1989) afinan esta distinción introduciendo una zona intermedia: el medio Ucayali, la cual comprendería el área desde la desembocadura del Pachitea hasta Contamana. El importante desarrollo en la década de 1960 de la ciudad de Pucallpa, ubicada en el corazón de esta última zona, jus-tifica ciertamente esta subdivisión. En efecto, ha sido allí donde las comu-nidades shipibo-coni-bo han resultado más afectadas por los embates de la modernidad (ver Mapa 1).

Mapa 1
Territorio shipibo-conibo en el valle del Ucayali



A la manera de otros pueblos ribereños de la amazonía, los Shipibo-Conibo han adaptado su modo de vida a su medioambiente fluvial y a sus continuos cambios. El Ucayali, navegable en toda su extensión, tiene un recorrido sinuoso en constante cambio. Va creando una serie de meandros que, al cabo de los años, terminan por comunicarse entre sí, lo que entraña una modificación del cauce del río y la formación de lagunas, conocidas localmente como tipishcas o cochass. Los canales laterales, o quebradas, son accesibles sólo en canoas, las mismas que hacen posible la comunicación entre estas lagunas o cochass, ricas en peces, y el río. En este paisaje, donde se mezclan el agua y los bosques, los Shipibo-Conibo han desarrollado, a lo largo de más de mil años, una cultura en estrecha simbiosis con este medio acuático en llanuras aluviales. En efecto, todos los años, el río experimenta dos marcados cambios estacionales: la creciente, que empieza en octubre y termina en febrero, alcanzando en esa época sus niveles más altos, y el estiaje, que se prolonga de abril a setiembre. A excepción de crecientes extraordinarias, las cuales tienen lugar cada cinco a siete años y producen graves inundaciones y trastornos en la forma de subsistencia, estos cambios son bastante regulares. Los Shipibo-Conibo han sabido adaptar sus actividades productivas a estos cambios.

De manera general, se considera que los Shipibo habitan la zona que comprende desde el norte de Pucallpa hasta Contamana, mientras que los Conibo viven hacia el sur. Sin embargo, se advierte la tendencia entre los Shipibo a desplazarse hacia el sur, para vivir en las comunidades conibo, tal como lo muestra una encuesta realizada por L. Eakin entre los años 1973 y 1974 en doce asentamientos. El establecimiento de matrimonios mixtos y el desplazamiento de familias enteras en busca de mejores tierras, así como el traslado de la población de aldeas que han sufrido los embates de las inundaciones, están a la base de estas migraciones y del proceso de fusión shipibo-conibo (Eakin et al. 1980: 41). Sin embargo, no existe hasta el momento ningún estudio demográfico sobre el conjunto de las comunidades que pueda confirmar esta tendencia.

Los Shipibo-Conibo son presentados hoy en día como un solo grupo etnolingüístico a pesar de que las crónicas misioneras coloniales y los relatos de viajeros los describen como grupos distintos los cuales compartirían, no obstante, junto con los Setebo, la misma lengua con variantes dialectales. Juntos conforman el grupo de los Pano ribereños que dominaron el Ucayali durante varios siglos, resistiendo la penetración de los misioneros.

Los Setebo, que ocupaban los territorios del bajo Ucayali, fueron los primeros en sufrir las consecuencias del contacto con los blancos y de los males que trajeron consigo. Las epidemias y las guerras fueron las causantes de su descenso demográfico. En 1661, el Padre Lorenzo Tineo reunió a la "nación setebo" en dos aldeas y convirtió a más de dos mil almas (Amich 1988: 61). En 1905, von Hassel calculó la existencia de 800 a 1000 habitantes setebo; en 1928 Tessmann no contó sino 360. Aquellos que sobrevivieron fueron paulatinamente englobados por sus vecinos shipibo.

Para apreciar la evolución de la actual población shipibo-conibo, disponemos de datos de valor desigual. Por un lado, los censos oficiales, sumamente imprecisos, revelan cifras globales que no distinguen ambos grupos. Además, éstas muestran variaciones tan marcadas que se podría poner en duda su confiabilidad. Así, los Shipibo habrían pasado de 18,000 personas en 1961 a 16,085 en 1991; en 1993 serían 20,178. Por su parte, los estimados realizados entre 1972 y 1982 por diversos investigadores y organismos establecen lo siguiente: en 1972 Varese calculó la población shipibo-conibo en unos 20,000; cuatro años más tarde (1976) Uriarte la estimó en 15,000; un año después SINAMOS, en el marco de un estudio sobre la población indígena de la amazonía peruana, contó 16,000 habitantes shipibo-conibo (Chirif et al.1977); en 1978, Ribeiro y Wise calcularon unos 15,000; finalmente, el Directorio de Comunidades Nativas del Perú de 1982 proporcionó la cifra de 17,665.

Estos datos generales, a menudo dudosos y ciertamente desfasados, pueden ser contrastados con los resultados de las investigaciones realizadas por Hern desde 1971 en varias comunidades shipibo. Sus trabajos sobre la aldea Paococha (Hern 1992a) indican una tasa de crecimiento poblacional del 5% al año, a pesar del uso frecuente de plantas con propiedades anticonceptivas. En otro estudio sobre seis comunidades shipibo del Pisqui y dos del Ucayali, Hern (1984) confirma este asombroso crecimiento demográfico e identifica como factores explicativos: 1. la disminución de la mortalidad ⁽¹⁾ debido, sobre todo, a programas de salud (vacunación infantil); y 2. el acortamiento del intervalo entre un parto y otro ⁽²⁾, lo que implica un aumento de la fertilidad. Las pirámides de edad muestran que la gente menor de veinte años representa el 60% de la población total (1,445 personas), señal de una población joven y en plena expansión demográfica. En sus trabajos más recientes Hern (1993: 5) comprueba que en conjunto la población shipibo muestra una tasa de crecimiento anual de aproximadamente 3,5% a 4%, lo que significa que ésta se duplicará en veinte años. Estas cifras nos permiten estimar la actual población shipibo-

conibo en unos 25,000 miembros aproximadamente. Estos son los grupos pano más grandes y conforman el tercer pueblo indígena de la amazonía peruana después de los Asháninka y los Aguaruna en términos de tamaño de la población.

Si en el pasado los Shipibo-Conibo vivieron de manera dispersa, hoy en día se encuentran agrupados en 118 comunidades. Mientras en la década de 1970 la mayoría de estas comunidades contaba con menos de 200 habitantes, en la actualidad algunas superan los mil (ver Mapa 3).

Elementos lingüísticos

El idioma shipibo-conibo pertenece a la familia lingüística pano. La identificación de esta familia se debe al lingüista francés Raoul de la Grasserie. En 1890, éste demostró las semejanzas entre lenguas que identificó como constituyendo la unidad pano y trazó un cuadro señalando sus raíces comunes. Desde entonces se considera a la familia pano como una de las grandes familias lingüísticas de Sudamérica, la cual estaría compuesta por una treintena de lenguas (Ribeiro y Wise 1978). En contraste con las familias lingüísticas que la rodean, tales como las familias arahuac, caribe, tupi-guaraní, gê o chibcha, la familia pano se diferencia por su gran cohesión geográfica, formando un compacto bloque distribuido a lo largo de la frontera entre Perú y Brasil, desde el Amazonas hasta el Purús, a excepción de un pequeño núcleo sudoriental más aislado (Erikson 1993: 47). Se han propuesto diversas formas de clasificación de las lenguas pano⁽³⁾. Entre ellas destaca la de Mason, de 1950, expuesta en el *Handbook of South American Indians*, la cual agrupa los dialectos shipibo, conibo y setebo en un subgrupo lingüístico que denomina chama aunque sin precisar el origen de este último término.

Varios autores, tales como K. von den Steinen (1904), G. Tessmann (1929) o C. Loukotka (1968), han publicado vocabularios comparando las lenguas shipibo, setebo y conibo. En realidad, las diferencias entre éstas son mínimas y conciernen, sobre todo, a algunos términos de parentesco⁽⁴⁾, algunos infijos, ciertas inflexiones gramaticales y la formación de algunos fonemas. El primer misionero en interesarse por la lengua shipibo fue Armentia (1898). Otros religiosos, tales como Alemany, Delgado y Navarro, reunieron vocabularios shipibo o conibo, los cuales fueron publicados por B. de Izaguirre (1922-29: Tomo 13).

Recientemente, el ILV ha editado un diccionario bilingüe shipibo-castellano que incluye 5,000 términos. Comenzado hace más de cuarenta años por Erwin Lauriault y su hijo Jaime Lorient, la primera versión de este trabajo fue terminada en 1979. Luego fue retomada por Dwight Day, para ser publicada en 1993. Deseosos de que el diccionario reflejara las rápidas transformaciones de la lengua, producto de los cambios socio-culturales y del desarrollo de la educación entre los Shipibo y los Conibo, los autores creyeron pertinente incluir palabras tomadas del loretano, así como términos bíblicos. Si bien es lamentable que estos préstamos hayan sido presentados como términos shipibo originales, esta obra es con todo el mejor diccionario existente hoy en día. Asimismo, tiene el mérito de proponer un compendio gramatical. Otros autores han mostrado interés en el aspecto gramatical de la lengua shipibo-conibo; este es el caso de J. Lorient (1963), N. Faust (1973), E. Wheissar y B. Illius (1990).

Denominaciones étnicas

Entre las diferentes denominaciones generales para designar a los pueblos de la selva peruana, incluyendo a los Pano del Ucayali, encontramos los términos Anti y Chunchu. Utilizadas en el pasado por los Incas, estas denominaciones muestran la ambivalencia de estos últimos con respecto a los pueblos de la montaña oriental. Mientras que los consideraban salvajes, sus poderes mágicos y shamánicos los fascinaban (Renard-Casevitz et al. 1986: 43).

Utilizado a menudo por los misioneros con una connotación negativa, el término Chunchu fue empleado por J. Steward (1948: 507) para designar a todas las tribus de la montaña, o selva alta, provenientes de una serie de oleadas migratorias que se toparon con la barrera de los Andes. Actualmente, este término sigue siendo utilizado por los peruanos blancos y mestizos para referirse a los indígenas pano del Ucayali y designa, con cierto toque de desprecio en la voz, a los "selváticos", cuya cultura supuestamente primitiva daña su orgullo nacional.

Otro término general, aunque más restrictivo, ya que se aplica sólo al conjunto de los grupos shipibo, conibo y setebo, es el de Tchama o Chama, introducido por G. Tessmann (1928: 2) en la literatura antropológica. Según Tessmann, ésta sería una palabra derivada del radical *chai* ("cuñado") y utilizada antiguamente para "apaciguar a una persona de una tri-

bu extraña" en el contexto de las guerras intertribales ⁽⁵⁾. ¿Es posible que Tessmann haya adoptado los estereotipos de los mestizos del valle del Ucayali para que esta palabra tuviera un sentido genérico (y sin duda peyorativo) englobando a los Shipibo, Setebo y Conibo? En todo caso, es claro que al utilizar Chama como denominación étnica, Tessmann creó cierta confusión ⁽⁶⁾. Sus seguidores, Stahl (1930), Karsten (1955), Waisbard (1959), y Steward (1948), retomaron acriticamente el término en sus trabajos. Y, como hemos visto, Mason (1950) empleó el término para designar a un subgrupo lingüístico, denominándolo Chama.

Durante su estadía con los Shipibo en el Ucayali y el Tamaya, S. y R. Waisbard (1959:34), fueron prevenidos por sus guías, quienes les indicaron que los indígenas consideraban el término chama peyorativo y ofensivo. Y aunque, como cuentan ambos, jamás lo pronunciaron mientras duró su estadía, lo utilizaron numerosas veces en su texto e incluso en el título de su obra. F. Morin (1973: 35) evidenció el etnocentrismo de Tessmann, haciendo notar que los mestizos utilizan este término cuando se encuentran con los indígenas del Ucayali para hacerlos sentir inferiores, con una mezcla de paternalismo y desdén en la voz. Considerada como una verdadera injuria, esta denominación fue desapareciendo poco a poco en la década de 1970. Aquella fue la época en que los Shipibo-Conibo del Ucayali reivindicaron sus derechos y se organizaron políticamente. Entre sus primeras reivindicaciones figuró una concerniente al letrado de un denominado "Bazar Tchama", muy conocido en Pucallpa, cuyo nombre consiguieron hacer cambiar.

En cuanto a denominaciones más específicas para cada grupo, éstas varían de un misionero a otro. Así, el sacerdote franciscano Alonso Caballero que hizo contacto con los Shipibo en 1657 a orillas del Ucayali se refirió a ellos como Callisecas. En 1682, los jesuitas los llamaron Chipeo. Más adelante, a partir de las descripciones de sus predecesores, en 1854, el sacerdote Amich nombró a estos Chipeo y Callisecas como Shipibo. El término fue reafirmado por Izaguirre en 1922, aún cuando Marcoy (1869) había hecho del término Callisecas un sinónimo de Cashibo (actualmente conocidos como Uni).

Los franciscanos llegaron donde los Setebo en 1661 y los designaron como Pano del Ucayali. En 1682 los jesuitas los identificaron como Xitipo, viviendo a orillas del río Manoa. Un siglo más tarde, este topónimo sería utilizado por los franciscanos para designarlos como Manoitas. Los Pano, encontrados en 1661 y cuya presencia a orillas del Cushabatay y en el la-

go Cashiboya fue confirmada por varios viajeros del siglo XIX, fueron objeto de controversias. Para Marcoy (1869: II, 644), los Pano, "una nación antiguamente floreciente", proveniente del Ecuador, se habrían asentado primero en el bajo río Huallaga, dividiéndose en seis tribus: Conibo, Shipibo, Schetebo, Cacibo, Chipeo y Remo. Para Steward (1963: 560), por el contrario, los Pano serían descendientes de un grupo Setebo que habría emigrado hacia el alto Cushabatay o al Huallaga. Si bien el término Pano ha desaparecido como denominación étnica, hemos visto que fue empleado por los lingüistas desde 1890 para designar a un conjunto de lenguas que mostraban una gran afinidad. Por su parte, von den Steinen (1904), encontraba en ese término un antiguo nombre de clan.

Los Conibo fueron los únicos que fueron identificados como tales, salvo en 1557, cuando Juan de Salinas descubrió el Ucayali y a sus habitantes, a quienes llamó Pariaches. Estos últimos vivían más arriba de la desembocadura del Pachitea, en el mismo territorio que los Conibo, encontrados un siglo más tarde por los jesuitas. Como veremos más adelante, fue T. Myers (1974: 141) quien dedujo que los Pariaches del siglo XVI eran, probablemente, los Conibo.

Actualmente, las únicas denominaciones étnicas que conservan en uso los investigadores, misioneros y el gobierno peruano son los términos Shipibo (*shipi* = "mono"; *bo* = marca de plural) y Conibo (*coni* = "pez"). La tradición oral cuenta que los Shipibo recibieron ese nombre porque en otros tiempos se ennegrecían la frente, el mentón y toda la boca con huito, *nane* (*Genipa americana*), pareciéndose así a los monos *shipi* (Morin 1973; Bertrand- Ricoveri 1994). Los propios Shipibo y Conibo han aceptado estos exónimos sin considerarlos como peyorativos y reivindicándolos cuando son llamados "selváticos" o "indios". Este proceso de revalorización de su identidad étnica les ha permitido combatir el uso del término Tchama, al que nos referimos en líneas anteriores.

Las fronteras étnicas

Los Shipibo, Conibo y Setebo se llaman a sí mismos Jónibo, "los hombres", o Jónicobo, "los verdaderos hombres". Estos términos designan una suerte de "nosotros" colectivo, permitiéndoles distinguirse del resto de la humanidad; éstos se oponen, asimismo, al término Náhuabo, que sirve para designar a "los foráneos", "los otros pueblos". Permite a los Jón-

nicobo diferenciarse con respecto a otros indígenas de la selva, a los Incas y a los blancos (Bertrand-Ricoveri 1994).

La autodenominación Jónicobo implica la existencia de rasgos culturales comunes, de una comunidad lingüística y de un modo de vida, introducido por el Inca civilizador ⁽⁷⁾. Esta identidad colectiva positivamente valorizada, es un elemento diferenciador que permite concebir al otro, al Náhua. Si bien algunos autores (Navarro 1903; Steinen 1904; d'Ans 1970) traducen el término Náhua como "enemigo", confiriéndole un sentido demasiado lapidario, el diccionario de Lorient et al. (1993) aporta ciertos matices al concepto de alteridad: Náhua sería el indio salvaje, el mestizo, y el blanco, el foráneo. Bertrand Ricoveri precisa que la relación Náhua-Jónibo presenta casi siempre rasgos de agresividad y que es necesario introducir algunas distinciones entre los diferentes Náhuabo. Esta investigadora es la única que ha estudiado a profundidad el tema de la alteridad shipibo (1994: IV, 1027-85), cuyos diferentes componentes sintetizamos a continuación ⁽⁸⁾.

La categoría *náhua*, aplicada a individuos indígenas, presenta una gran complejidad. Sus cuatro figuras principales son:

1. El indio salvaje, *quiquín náhua*. Se encuentra atrincherado en *nímeran*, la selva profunda localizada en las nacientes de los afluentes menores del Ucayali. Es descrito como alguien que no sabe hacer nada, ni cultivar, ni trabajar la madera, ni tejer el algodón. Sin vivienda, ni aldea, ni campos, los hombres y mujeres viven desnudos y se abandonan a la lujuria. No conocen el uso de la sal, ni poseen refinamiento culinario alguno; comen los alimentos crudos y son incluso caníbales. Estos son los Remo, salvajes "por naturaleza", que los ancestros de los Jónicobo tomaban prisioneros y hacían esclavos.

2. Los Uni o Cashibo, por el contrario, se habrían convertido en salvajes (*quiquín náhua*) después de haber formado parte del mismo conjunto de los Jónicobo, de allí el parecido lingüístico. Al haberse opuesto a las reglas dictadas por Cori Inca y rechazado el desarrollo propuesto por este Inca civilizador, habrían sido castigados y abandonados a la barbarie y al canibalismo. Ubicados en las fronteras del territorio shipibo, los Uni son considerados más peligrosos mientras más cerca se encuentran. Convertidos en enemigos irreductibles, siempre son descritos como agresores que violan los límites territoriales establecidos por los ancestros y entran a las aldeas para llevarse a las mujeres y a los niños.

3. Algunos *quiquín náhua* son considerados, en cambio, recuperables. Son aquellos que los Shipibo y los Conibo capturaron alguna vez, a los que subyugaron y luego enseñaron su cultura. Se trata de los Mashconahua, Capanahua y Amahuaca. Sin embargo, se considera que aunque ellos lleguen a perfeccionarse, jamás lograrán estar a la altura de los Jónicobo.

4. El resto de indios *náhua* son considerados "civilizados". Estos habitan generalmente en zonas ribereñas, mientras los *quiquín náhua* habitan en zonas interfluviales. Se trata, por ejemplo, de los Piro y los Cocama, con quienes los ancestros establecieron lazos de intercambio comercial o alianzas guerreras. Se les reconoce una cultura propia y se valora su destreza, en particular el arte de navegación de los Piro, quienes muestran algunas semejanzas culturales con los Jónicobo, tales como los *tári* ("cushma") que visten los hombres o la cerámica cuya decoración de líneas quebradas tomaron de los Incas, tal y como lo hicieron los Shipibo y los Conibo.

Entre los *náhua* no indígenas se puede distinguir tres grandes figuras:

1. Para empezar, el Inca de los mitos, el Inca Náhua, eminentemente ambiguo ya que puede ser un tirano ejemplar y cruel. Puede venir para avasallar a los Jónicobo como en el caso de Yóashico Inca, o bien puede ser, como Córi Inca, un gran civilizador que transmite sus conocimientos y su saber. El Inca Náhua viene de otro mundo, situado al costado del sol naciente, a una distancia indefinida (*ochó*) del territorio de los Jónicobo. Revelador de un orden natural diferente, ya que puede aparecer con una piel negra y el cabello rubio, este foráneo no es aceptado si no está dispuesto a compartir. Este comportamiento positivo es asociado a Córi Inca, quien compartió sus plantas comestibles y sus alimentos y aportó un programa civilizador.

2. El blanco al que se denomina Viracocha Náhua proviene de un lugar lejano, desconocido e inquietante (*quiquín ochó*). El poder de su superioridad tecnológica lo convierte en un personaje fascinante y temible al mismo tiempo. Se le envidian sus herramientas de metal y sus armas de fuego, pero se le critica al mismo tiempo su violencia, su codicia, su avidez por el oro y sus ansias de dominación. A menudo se cree que puede ser un *pishtaco* ⁽⁹⁾. Para los Jónicobo, este personaje es un asesino y sus víctimas son indígenas cuyos cuerpos, según cuentan, serían encontrados en lugares muy alejados de la selva, cortados en pedazos y desprovistos de su sangre y su grasa. Este asesino es, la mayoría de las veces, un Viracocha

cha Náhua, poseedor de armas sofisticadas y de veloces medios de locomoción. La grasa de los indígenas capturados por el *pishtaco* es supuestamente utilizada para hacer conservas enlatadas que los blancos comen, y para el funcionamiento de diferentes máquinas a motor. Bertrand-Ricoveri (1974: 1070) señala pertinentemente que, al igual que un *quiquín náhua* (el indio salvaje desprovisto de cultura y de bienes), el Viracocha Náhua, provisto de riquezas muy codiciadas, es también un caníbal. La definición de ambas categorías de *náhua*, situadas a máxima distancia de los Jónibo, pasa por su registro alimenticio, donde el canibalismo marca el rasgo más radical.

3. El mestizo, denominado *moso náhua*, es un personaje sumamente ambivalente. En la lucha contra el *pishtaco* es concebido como un mediador entre el mundo indígena y el mundo de los blancos y un defensor de los indígenas, tomando parte en todas las acciones punitivas. Sin embargo, al mismo tiempo, como patrón, éste perenniza las relaciones de explotación de los primeros colonos y reproduce el sistema de dominación a través de la comercialización de los productos de los que dependen los indios.

ETNOHISTORIA

Epoca prehispánica

Si bien los conocimientos sobre la prehistoria de la alta amazonía son todavía embrionarios, para la cuenca del Ucayali central contamos con una buena secuencia cronológica de 3,500 años. Ello gracias a D. Lathrap, arqueólogo norteamericano que comenzó a trabajar en esta región en 1956; más tarde fue relevado por estudiantes suyos, quienes multiplicaron las excavaciones y registros arqueológicos en el curso de los siguientes veinte años. Contradiendo diversos postulados evolucionistas, sus estudios han demostrado que grandes comunidades sedentarias, las cuales fabricaban una cerámica sumamente elaborada, poblaron la selva tropical amazónica en épocas tan antiguas como en el caso de los Andes o la costa peruana. Dos grandes períodos pueden ser distinguidos en base al estado actual de las investigaciones.

Período de formación de culturas sedentarias en el valle del Ucayali

Mientras que en varios lugares de América del Sur (Andes, Cono Sur, Matto Grosso) los vestigios de ocupación humana se remontan a menudo a más de 12,000 años, existen muy pocas pruebas de la presencia humana en la alta amazonía con anterioridad a 2,000 a.C., vale decir, a la aparición de la cerámica. Sin embargo, es muy probable que grupos de cazadores hayan vivido en la selva, en las proximidades de los ríos, en tiempos más remotos.

Las investigaciones de Lathrap (1970) en la cuenca del Ucayali central, a orillas de la laguna Yarinacocha (al noroeste de Pucallpa), han evidenciado la existencia de cuatro formaciones, a lo largo de 1,700 años, pertenecientes a dos tradiciones culturales muy cercanas entre sí, Tutishcainyo y Shakimu. La más remota, Tutishcainyo Temprano, presenta una cerámica bastante elaborada, testimonio de cierta maestría en el arte de la alfarería, como lo atestigua la presencia de botellas de doble gollete y puente central. Ahora bien, esta forma de botella se encuentra también en la cerámica Barrancas del bajo Orinoco y fue encontrada, asimismo, en complejos más antiguos en el norte de Colombia. Estos indicios refuerzan la hipótesis de la difusión de la cerámica desde el extremo norte del continente sudamericano, remontando los valles fluviales de la compleja hidrografía amazónica (Orinoco, Amazonas, Ucayali, etc.).

Producto de una técnica bastante elaborada, la cerámica Tutishcainyo Temprano se halla decorada con numerosos diseños geométricos. Las representaciones figurativas son extremadamente raras, a excepción de una cabeza grabada de gato de considerable interés histórico ya que, según Lathrap (1970:87), sería la representación felina más antigua del Nuevo Mundo, anterior a los famosos jaguares de la zona andina de Chavín. Este dato refuerza el argumento de que estas culturas de la selva se desarrollaron antes que las de los Andes.

Pero ¿qué sabemos de los alfareros del Tutishcainyo Temprano? El estudio de las formas de su alfarería muestra que algunos de los grandes recipientes debieron servir para fermentar bebidas. Así pues, se puede asumir que desarrollaron una agricultura a base de raíces y que sin duda conocieron la yuca dulce. La presencia de hachas de piedra, utilizadas por estos agricultores, refuerza esta hipótesis. El examen de materiales utilizados en la fabricación de las vasijas muestra el empleo de conchas trituradas provenientes de moluscos de agua dulce, de espinas y escamas de

pescado molidas. Estos agricultores del Tutishcainyo Temprano también fueron, por lo tanto, pescadores que supieron utilizar ventajosamente los recursos fluviales.

Sus descendientes, pertenecientes a la tradición Tutishcainyo Tardío, introdujeron algunos cambios. Manteniendo siempre el espíritu de la cerámica de sus ancestros, sus vasijas de barro están mejor cocidas y muestran una técnica decorativa diferente: menos trazos y más decoraciones en entalladura en el ángulo de la base de los recipientes. Lo más asombroso, sin embargo, es que más del 5% de esta cerámica está constituida por una arcilla químicamente distinta a las demás piezas cerámicas del Tutishcainyo, incluyendo cristales bien conservados de origen volcánico. Ya que este material no se encuentra en la cuenca amazónica, Lathrap dedujo que debía provenir de un sistema de intercambio con sociedades que vivían a considerable distancia, probablemente ubicadas en el Ecuador (Lathrap 1970: 91). Estos primeros vestigios de intercambio interregional hacen suponer, de un lado, que los portadores de la tradición Tutishcainyo eran capaces de producir y acumular un excedente de bienes necesarios para responder a esta economía de trueque y, de otro, que desde épocas tempranas (1500 a.C.), estos grupos étnicos se especializaron, adoptando ciertos estilos o técnicas, ingresando así a una vasta red de intercambios, lo cual sigue siendo una característica de las actuales sociedades indígenas amazónicas.

Otro indicio de las relaciones existentes entre las áreas ribereñas del Ucayali y el Ecuador se encuentra en aquello que Lathrap (1970: 92) denominó "intercambio de ideas". Efectivamente, Lathrap notó que la cultura de Machalilla, de la costa sur ecuatoriana, presenta una cerámica cuyas formas y técnicas decorativas son muy semejantes a aquellas del Tutishcainyo Tardío. Sea que las culturas de la selva influenciaron a aquellas de la costa, o viceversa, las semejanzas demuestran, en todo caso, la existencia de un mismo nivel cultural que fue alcanzado hace 3,500 años, tanto en el alto Amazonas como en la costa ecuatoriana. Estas nos hablan asimismo de la existencia de un sistema de relaciones comerciales que, sin duda, estaba en manos de especialistas encargados de los intercambios (Myers 1988).

La subsecuente tradición cultural, denominada Shakimu, distingue igualmente dos períodos: el primero, Shakimu Temprano (650 a.C.), muestra una cerámica que mantiene una gran continuidad con el período precedente, el Tutishcainyo Tardío. Las técnicas decorativas, las formas y

la iconografía de ciertos objetos descubiertos en las excavaciones muestran, sin embargo, una marcada influencia andina, la del estilo Chavín. Esto pone sobre el tapete el problema de las relaciones transversales entre la cuenca del Ucayali y los Andes centrales. Sin duda, los habitantes andinos utilizaban las redes hidrográficas del Ucayali y el Marañón, habiendo podido servir la zona de Huayurco de punto de encuentro (Renard-Casevitz et al. 1986: 24). En efecto, se encuentran allí recipientes de piedra con decoraciones excisas muy semejantes a la alfarería Shakimu.

Esta influencia de los Andes centrales se confirma durante el siguiente período o Shakimu Tardío (500 a.C.). En éste desaparece la decoración hachurada, en tanto la excisión deviene la técnica más común para todo tipo de alfarería.

El desarrollo de las culturas amazónicas

Si durante el período de formación de las primeras culturas sedentarias en el valle del Ucayali se nota una fuerte interacción con las culturas de la costa ecuatoriana y de los Andes centrales, durante el período de desarrollo subsecuente las culturas del Ucayali entraron en una fase en la que cortaron los lazos andinos para formar culturas de corte más regional, influenciadas por otras tradiciones, esta vez amazónicas. En el transcurso de los últimos siglos antes de nuestra era, el aumento de la presión demográfica en la amazonía central obligó a ciertos grupos a emigrar hacia las ricas planicies aluviales del Ucayali, las cuales se convirtieron en botín de las guerras intertribales.

Es así que, hacia el 200 a.C., se da en el Ucayali un profundo cambio cultural, con el desarrollo del complejo Hupa-iyá, cuya cerámica se asemeja, según Lathrap (1970), a la tradición barrancoide de Venezuela. El origen de esta cultura se encuentra en la amazonía central, entre los grupos arahuac que se instalaron a orillas del Ucayali, formando comunidades permanentes de 500 a 1,000 personas, las cuales vivían en casas sin paredes y construidas directamente sobre el suelo. Estos nuevos habitantes introdujeron el uso de la yuca amarga, tal como lo atestiguan las formas de vasija encontradas. La presencia de numerosos husos, elaborados en arcilla, demuestra que sabían tejer, centrándose probablemente en la fabricación de mosquiteros y de vestimentas tipo túnica. Se trata, pues, de una cultura que introdujo un estilo de vida más confortable y que ocupó, durante más de docientos años, asentamientos densos y prósperos.

Pero esta prosperidad fue interrumpida repentinamente a comienzos de nuestra era con la invasión de otros grupos pertenecientes al complejo Yarinacocha. Si bien la forma de algunos recipientes indica el consumo regular de yuca amarga y, por ende, la existencia de una agricultura y una tecnología desarrolladas, la hechura de la mayoría de ceramios encontrados es tosca y muy irregular. Compartiendo algunas semejanzas con la cerámica de estilo Camani, de Colombia, la cultura Yarinacocha ha sido considerada un ejemplo relativamente tosco de la tradición policroma de la amazonía central. Habría sido llevada al Ucayali por una oleada de antiguos ribereños sedentarios que remontaron los ríos en canoas, buscando terrenos para colonizar (Lathrap et al. 1985: 47). Esta cultura no duró sino dos siglos ya que, hacia 300 d.C., este pueblo fue invadido a su vez por grupos provenientes del sur.

Se trata esta vez de pueblos pano-hablantes que, contrariamente a todos sus predecesores, llegaron a pie para apoderarse primero de la tierra firme situada entre los principales ríos, antes de invadir las codiciadas planicies aluviales. Su llegada se tradujo en un importante cambio en las estructuras demográficas y ecológicas de la cuenca del Ucayali. Vivían en pequeños grupos e introdujeron la agricultura rotativa sobre terrenos quemados o desbrozados, la forma más conveniente de cultivo en el ecosistema de tierra firme (Lathrap et al. 1985: 61). Ellos trajeron consigo la tradición cerámica Pacacocha, la cual se caracteriza por la gran simplicidad de sus formas. Las vasijas son mucho más gruesas y bastante mal pulidas. Algunas están cubiertas por un engobe rojo, otras muestran adornos zoomorfos. Las piezas no presentan decoraciones incisas sino corrugadas, técnica importada de la zona oriental de Bolivia, área desde donde los pueblos pano habrían emigrado algunos siglos antes (Myers 1988a: 64). Entre los diferentes tipos de vasijas utilizadas, destacan los tazones que prefiguran aquellos que todavía utilizan los Shipibo-Conibo hoy en día y que son llamados *quémpo*. Con la tradición Pacacocha tenemos los primeros indicios de un modelo cultural contemporáneo.

Los primeros habitantes pano del Ucayali vivían en malocas que abandonaban después de algunos años para continuar sus migraciones. Enterraban a sus muertos en grandes urnas, dentro de las casas donde vivían. Conocían el tejido y la preparación de la yuca amarga tal y como lo atestigua el material encontrado en las excavaciones arqueológicas (Myers 1988a: 60). En unos cuantos siglos, los Pano se apoderaron de los ricos terrenos aluviales del Ucayali central, desplazando hacia los valles intermedios a sus viejos ocupantes, los pueblos arahuac. Fue en este me-

dioambiente más propicio que su sociedad se desarrolló, mientras su nivel cultural se beneficiaba de esta prosperidad. Alrededor del 800 d.C. sus comunidades se hicieron más densas y consolidaron, y los Pano comenzaron a producir una cerámica mucho más elaborada.

Los datos glotocronológicos (d'Ans 1982: 93) indican que fue en este nuevo contexto económico y social que el conjunto lingüístico pano, hasta ese momento relativamente compacto, comenzó a escindirse. Los antepasados de los actuales pueblos ribereños se dispersaron repentinamente con respecto a un núcleo de pueblos ucayalinos constituídos por nuevas oleadas de inmigrantes pano venidos de la región del Guaporé. Ellos trajeron consigo una versión más compleja de la cultura pano, para ese entonces muy adaptada al ambiente ribereño.

Se trata de la tradición Cumancaya, la cual está a la base del arte de los Shipibo-Conibo que conocemos hoy en día (Lathrap et al. 1985: 66). Una serie de características distinguen a la tradición Cumancaya de las tradiciones cerámicas precedentes. Por un lado, sus vasijas mostraban una gran variedad de factura. Las técnicas empleadas iban desde la corrugación hasta decoraciones muy elaboradas con motivos en espiral y grecas escalonadas finamente incisas. Algunos de estos motivos se alternaban con pintura roja. Por otra parte, algunas formas de las vasijas Cumancaya, tales como los cuencos de base pedestal y las grandes vasijas decoradas, son muy recientes. Los arqueólogos concuerdan en reconocer que estas características de la tradición Cumancaya son de naturaleza compuesta y tienen un origen híbrido. Algunas podrían venir del Ecuador, dadas sus semejanzas estilísticas con las de la zona de Cerro Narrio. Otras serían de la parte oriental de Bolivia, región de origen de los Pano (Raymond et al. 1975: 137; Lathrap et al. 1985: 74).

Aunque unos y otros admiten que, en virtud de su extensión y densidad poblacional, Cumancayacocha, en el alto Ucayali, fue el sitio más importante de esta tradición, existe una controversia en torno a la identidad de sus habitantes. Para Lathrap et al. (1985; 1987), Cumancayacocha es un sitio multiétnico formado por hablantes de lenguas quechua y pano. Los primeros llegaron del sur del Ecuador y formaron una élite que reinó sobre los segundos. Para argumentar su tesis, estos investigadores señalan la existencia de un vocabulario quechua dentro de la lengua shipibo-conibo y se apoyan sobre un conjunto de mitos modernos que hacen referencia a "los tiempos en que los Shipibo-Conibo vivían en Cumancaya con su Inca". Estos mitos narran la llegada individual o en grupo de

los Incas al Ucayali y cómo éstos les enseñaron a los pobladores locales sus conocimientos (tejido, alfarería, trabajo en madera y metal, etc.), distribuyeron sal, plata y otros utensilios de metal, y les impusieron trabajos colectivos, considerándolos como subordinados.

DeBoer y Raymond (1987: 121-2) critican estas interpretaciones por varias razones. Por un lado, el vocabulario quechua podría ser resultado de la presencia de los primeros misioneros españoles, quienes utilizaron esta lengua en sus peregrinaciones por toda la montaña. Por otro lado, los Shipibo-Conibo no son los únicos que tienen mitos que evocan el pasado incaico, ya que se puede encontrar el tema en las tradiciones orales de numerosos pueblos indígenas de la montaña. Finalmente, esta mitología incaica podría simbolizar perfectamente los eventos ocurridos durante el período misionero español, donde jesuitas y franciscanos poseían el control de la sal y de los objetos de hierro.

DeBoer y Raymond no están convencidos, pues, de que los quechuas hayan migrado a Cumancaya, implantando allí un dominio político. Ellos creen que entre los siglos IX y XIV, la tradición Cumancaya logró imponerse poco a poco sobre las culturas ribereñas desde el Ucayali central hasta el bajo Apurímac, donde el sitio de Sivia servía como lugar de intercambio y comercio entre los Andes y las tierras bajas de la amazonía. Habría sido también en Sivia, según DeBoer (1981a: 373), que el pueblo de Cumancaya se habría refugiado, huyendo de nuevos invasores que poco a poco fueron colonizando el Ucayali.

En efecto, los pueblos tupí llegaron de la amazonía central alrededor del siglo IX, trayendo consigo una versión muy elaborada de la tradición polícroma, ocupando primero el bajo Ucayali. Poco a poco fueron remontando el río hasta el lago Imiría donde formaron, alrededor del 1,200 d.C., una comunidad muy organizada y con varios miles de personas. Según Lathrap (1970: 145), este asentamiento presenta la más alta densidad poblacional de toda la historia precolombina del Ucayali central. Los Tupí fueron los antepasados de aquellos que los primeros cronistas, siglos más tarde, denominaron Cocama. Produjeron magníficas vasijas de estilo Caimito, mostrando un gran dominio de la técnica de incisión y de la de excisión para la elaboración de numerosos motivos decorativos que se combinaban con diseños pintados en rojo y negro, sobre un engobe blanco (Lathrap 1970: 147). Con la expansión de los Cocama hasta el río Tamaya, los Pano de Cumancaya se sintieron amenazados. Para protegerse, habrían remontado los afluentes superiores del Ucayali, incluso hasta el

Apurímac, el Perené y el Urubamba, a fin de mantener entre ambos territorios étnicos una tierra de nadie que, al separarlos, indicaría la existencia de relaciones de hostilidad entre estos importantes grupos del Ucayali (DeBoer 1981a: 367). Ambas poblaciones ocuparon las mejores tierras de la cuenca del Ucayali. Sabiendo cómo aprovechar los fértiles suelos de las planicies inundables, y combinando esta agricultura de considerable productividad con la explotación de los inmensos recursos proteínicos de los ríos, consiguieron aumentar su población y hacerse mucho más poderosos que sus vecinos interfluviales (Lathrap 1970; 1972: 14).

Historia

Los primeros contactos

Cerca de un siglo antes de la llegada de los primeros misioneros, en 1557, Juan Salinas de Loyola surcó el Ucayali, encontrando en sus riberas a diversos pueblos indígenas. Salinas partió de Loja, Ecuador, y su expedición formó parte de los intentos de conquista de nuevas tierras para la corona española y posiblemente se inscribía en la búsqueda de El Dorado, tan famoso entre los conquistadores de la época. Esperando obtener la jurisdicción de las tierras y provincias que descubriera, Salinas escribió varios informes de su expedición. Estos constituyen las únicas fuentes etnohistóricas relativas a los pueblos indígenas del Ucayali del siglo XVI con las que contamos en la actualidad (Ales 1981: 87).

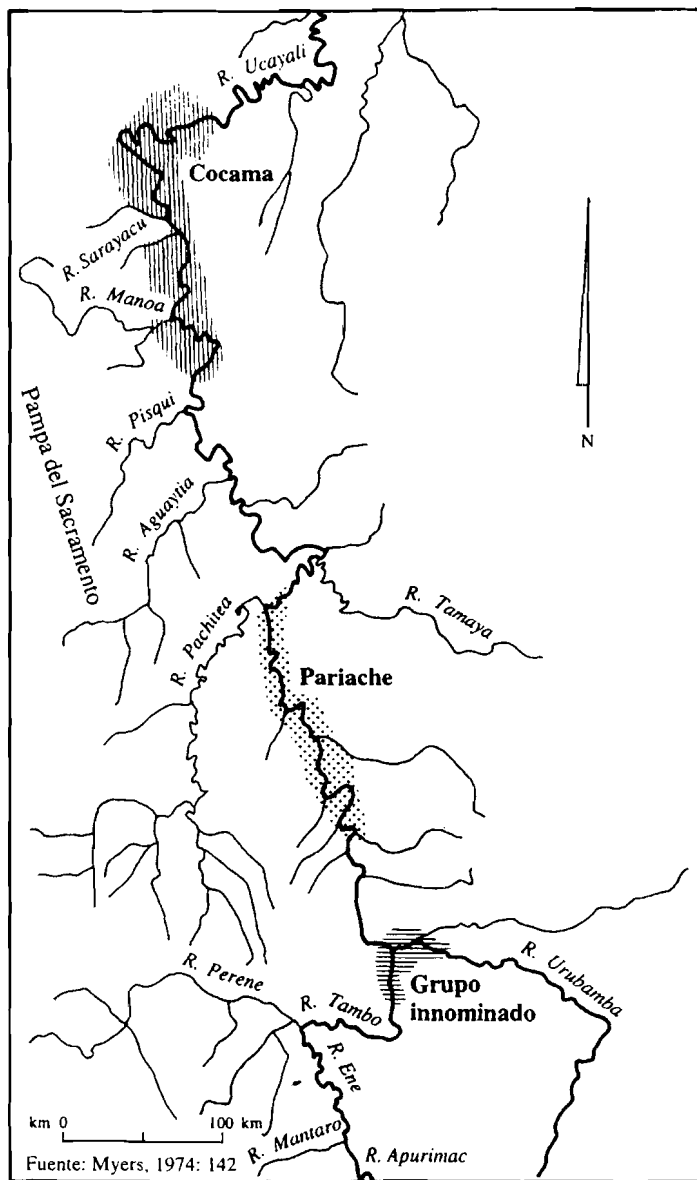
Remontando el río, Salinas descubrió la existencia de varios pueblos. Los Cocama y los Pariaches, que en un principio se mostraron sumamente hostiles, modificaron su ánimo rápidamente, acogiendo a los miembros de la partida pacíficamente. El expedicionario quedó sorprendido por la importancia de sus territorios, notando que un buen tramo de tierra deshabitada (alrededor de 50 leguas) separaba a ambos pueblos. Si bien hablaban lenguas diferentes, todos vivían en grandes aldeas que agrupaban hasta 400 casas en las riberas del Ucayali, las que parecían muy fértiles en virtud de la abundancia de alimentos. Salinas los describió como “naturales de mucha policía y razón, así en los trajes como en lo demás. Los vestidos y ropas eran de algodón muy pintadas y labradas”. Toda esta gente está adornada con “joyas de oro y plata traídas de otras partes, por-

que en la propia tierra no tienen disposición de que tenga metales” (Jiménez de la Espada 1965: 202-3).

Estos primeros relatos, que hacen referencia a la situación del Ucayali un siglo antes de los grandes cambios desencadenados por la actividad misionera, proporcionan numerosos indicios acerca del estado de los pueblos que lo habitaban y sus interrelaciones. La existencia de territorios deshabitados separando a los Cocama de los Pariache sería indicio de relaciones de hostilidad entre ambos grupos (Myers 1974: 141). Si se admite que los Pariache eran probablemente los actuales Conibo, se tendría que en 1557 la tierra de nadie cumplía la misma función geopolítica que tres siglos antes cuando ésta separaba a los habitantes de Caimito y Cumanacaya (DeBoer 1981). En todo caso, parece que en 1557 los Cocama habían tenido que retirarse hacia el bajo Ucayali y que los Conibo habían retomado el control de sus territorios tradicionales en el alto Ucayali (ver Mapa 2). Aunque la existencia de un territorio deshabitado refleja el establecimiento de relaciones de evitamiento entre los Cocama y los Pano, ello no significa que las relaciones intertribales se dieran únicamente en términos de hostilidad. La presencia de joyas de oro y plata en ambos grupos atestigua la existencia de relaciones de intercambio con los Piro, quienes, a su vez, mantenían relaciones de intercambio directas con la región del Cusco (Ales 1981: 95).

A pesar de sus diferencias lingüísticas, los Cocama y Pariache compartían estilos de vida semejantes, tales como el vivir en grandes aldeas que podían contar con hasta 400 casas. Suponiendo que una casa colectiva pudiera abrigar a una veintena de personas, tal y como lo atestiguarían más tarde los relatos de los misioneros, esto nos da una cifra de cuatro a ocho mil habitantes por aldea. Sólo el medioambiente del valle del Ucayali, particularmente productivo y fértil, podía sostener tal densidad demográfica. Esta se condice con los datos arqueológicos de la zona de Imiriacocho, ya mencionada, donde vivieron tres siglos antes miles de personas pertenecientes a la tradición Caimito (Lathrap 1970: 145).

Mapa 2
Ubicación de los pueblos indígenas del Ucayali en 1557



Las primeras entradas jesuitas y franciscanas en el Ucayali

En el marco de la competencia territorial entre España y Portugal por los territorios amazónicos, el virrey encomendó a los misioneros jesuitas y franciscanos la exploración de aquellos parajes, además de la evangelización de los "infieles" que allí vivían. Su misión estaba concebida de manera independiente, pues los primeros dependían de la Audiencia de Quito y trabajaban en el norte, mientras que los segundos debían responder ante la Audiencia de Lima, concentrándose en el sur y el este. Sin embargo, las exploraciones en el Ucayali condujeron a ambas órdenes a una competencia por el dominio religioso de los pueblos de la región.

Desde 1641 los franciscanos intentaron abrirse paso hacia el Ucayali a través de los ríos Perené y Tambo. Sus tentativas se frustraron con la muerte del Padre Illescas y otros dos religiosos que cayeron en manos de los Shipibo en la desembocadura del río Aguaytía. En 1657, el Padre Alonso Caballero volvió a intentarlo, acompañado de otros religiosos y algunos soldados. Fundaron dos aldeas pero, una vez más, los Callisecas (nombre aplicado a los Shipibo) se rebelaron y masacraron a todo el grupo. En 1661, el Padre Lorenzo Tineo, acompañado de un capitán, 26 soldados, cuatro religiosos y 200 indios Payanso, convertidos poco antes, intentaron penetrar por otra vía, la del Huallaga, para llegar esta vez donde los Setebo, quienes se mostraron más dóciles que los Shipibo. En poco tiempo los "redujeron", reuniendo dos mil almas en dos aldeas, erigiendo una iglesia y enseñándoles a orar. Pero el Padre Tineo tuvo que viajar a Huánuco para buscar provisiones y los militares encargados de velar por la seguridad de los cuatro religiosos se dieron a la fuga. Al ver a los misioneros sin defensa alguna, un grupo shipibo incitó a los Setebo a asesinarlos después de apoderarse de las herramientas y las provisiones que el Padre Tineo debía traer consigo. Sin embargo, el plan fue desmantelado, pues Tineo logró hacer escapar por el río a los cuatro religiosos (Izaguirre 1922: I, 136-7).

Paralelamente, los jesuitas intentaron remontar el Ucayali desde el norte. Para ello tuvieron que pacificar primeramente a los poderosos Cocama, quienes solían atacar sus misiones del Huallaga y el Marañón. A partir de 1644, varios misioneros jesuitas se establecieron entre ellos, pero una epidemia se abatió sobre la población exterminando al 85% de los Cocama (Myers 1988b: 66). Trastornando profundamente su organización social y aniquilando su poderío guerrero, esta brutal caída demográfica también transformó la realidad geopolítica del Ucayali. A partir de allí,

los Conibo ya no temieron aventurarse por el bajo Ucayali para realizar actividades de intercambio con otros grupos indígenas o para visitar Santiago de la Laguna, la reducción jesuita ubicada en el bajo Huallaga que se convirtió en una importante fuente de aprovisionamiento de sal e implementos de hierro (DeBoer 1981). Fue así como los Conibo ingresaron a la esfera de influencia jesuita, imponiéndose como los intermediarios entre estos religiosos y sus vecinos los Amahuaca, Remo y Piro. Descritos como verdaderos piratas (Izaguirre 1922: I, 259), los Conibo tenían, en efecto, la costumbre de realizar incursiones entre sus vecinos a fin de saquear sus aldeas, robar a las mujeres y niños, y capturar a los hombres para hacerlos trabajar en las tareas agrícolas. Este botín jugaba un papel esencial en la vida económica y social de los Conibo.

Tras haberse incorporado a la esfera jesuita dicho botín también sirvió como base de una amplia red de intercambio. A partir de 1681, los Conibo comenzaron a emprender largos viajes anuales de 2,300 km. ida y vuelta hasta Laguna, con sus canoas cargadas de botín. Los jesuitas recibían a los prisioneros quienes, después de aprender quechua, les habían de servir como intérpretes en sus futuras misiones del alto Ucayali. A cambio, los Conibo conseguían sal e implementos de hierro (DeBoer 1981b: 33). La posesión de estas herramientas les era esencial, ya que con ellas aumentaban su capacidad de producción y de saqueo. Con la decadencia de la sociedad cocama y la adquisición de estos inapreciables instrumentos, los Conibo habrían de jugar un papel central en el contexto geopolítico del Ucayali (DeBoer 1986: 241). Para asegurarse el aprovisionamiento de sal y herramientas, así como evitar que otros grupos tuvieran acceso a estos bienes, desde 1681 los Conibo buscaron la forma de atraer a los jesuitas a su territorio. A cambio de su ayuda para entrar en contacto y establecer misiones cerca de otras poblaciones del alto Ucayali, ellos exigieron el envío de un misionero a su territorio (Maroni 1988: 281)

Para los franciscanos, los Shipibo y Setebo se había convertido en el principal obstáculo para su ingreso al Ucayali. Después de los primeros fracasos en sus intentos por reducir estos pueblos, entre 1647 y 1661, en 1670 una epidemia de viruela devastó sus misiones en el Huallaga central (Izaguirre 1922: 138). Lejos de descorazonarse, los franciscanos retomaron sus expediciones para descubrir nuevas vías de acceso hacia el Ucayali. En 1685, el Padre Biedma, quien hacía tiempo andaba en busca del fabuloso reino de Enim -el cual, según se contaba, había sido fundado en pleno corazón de la selva por alguien que pretendía ser descendiente del úl-

timo Inca que huyó de los españoles- encontró otra vía de penetración, esta vez por el sur (Tibesar 1981: 37). Habiendo recibido de sus superiores y del virrey del Perú la autorización y los subsidios necesarios para organizar una nueva "entrada", partió de Jauja en 1685, acompañado del corregidor de la provincia y de varios religiosos y laicos. Después de alcanzar a lomo de mula un lugar próximo a la unión de los ríos Ene y Perené, el cual fue bautizado como San Luis del Perené, enviaron hacia el Ucayali a tres hombres disfrazados de monjes para explorar la zona. Después de quince días de navegación llegaron, el 29 de setiembre, cerca a la desembocadura del Pachitea, a una aldea conibo de unas cuarenta casas grandes y unos 1,500 a 1,800 habitantes (Tibesar 1981: 40).

Acostumbrados a realizar trueques con los sacerdotes de la Compañía de Jesús establecidos en Santiago de la Laguna, los Conibo no se sorprendieron de la llegada de los religiosos, quienes a cambio de numerosos regalos recibieron una calurosa acogida. Después de tomar posesión de la zona a nombre del rey y de erigir una gran cruz en el centro de la aldea, dedicaron el lugar a San Miguel. Prometiéndoles regresar al año siguiente acompañados de otros religiosos y provistos de gran cantidad de herramientas, y protegidos por una escolta de remeros Conibo, los tres exploradores dejaron a sus huéspedes para retornar a San Luis de Perené el 13 de octubre. De allí siguieron a Lima para dar cuenta de su descubrimiento y de la acogida que habían recibido por parte de la tribu más poderosa del río Ucayali.

La competencia por ganar almas entre los misioneros, propagadores del hierro

En base al éxito de esta expedición, el Padre Biedma logró convencer a las autoridades religiosas y al virrey para que le dieran la autorización y los subsidios necesarios para continuar sus operaciones. Pero lo que los franciscanos no habían previsto fue el papel que los Conibo jugarían a continuación. Ignoraban que los Conibo eran grandes navegantes y que mantenían contacto con los jesuitas desde hacía varios años. Cuando los franciscanos retornaron a San Luis de Perené, los Conibo se organizaron para viajar a Santiago de la Laguna e informar a los misioneros de la Compañía de Jesús de la visita de los hombres blancos. Desde que se enteraron de la noticia, los jesuitas consideraron la implantación franciscana como un obstáculo para su ambicioso proyecto. En efecto, ellos preten-

dían que el contacto con los Conibo permitiera que su misión de Maynas lograra comunicarse más fácilmente con las de Mojos y Chiquitos e, inclusive, con las del Paraguay (Tibesar 1981: 44; Lelong 1972: 781). Al implantarse en esas cuatro regiones, los jesuitas esperaban bloquear los avances portugueses en tierras españolas y proteger a los indios de las expediciones esclavistas provenientes de Belem (Regan 1992: 76-7).

Los jesuitas enviaron al lugar a un joven misionero, el Padre Heinrich Richter quien, acompañado del hermano Francisco Herrera y algunos indios omagua, aprovechó las embarcaciones conibo que regresaban a su punto de partida. Después de dos meses de navegación, llegaron a San Miguel en marzo de 1686. Inmediatamente comenzaron a construir una iglesia con una campana y un altar dedicado a San Francisco Javier. Además, ambos religiosos "bautizaron una cincuenta de almas, de todas las edades y sexos, todo ello sin haberlos convertido previamente e inclusive sin que la mayoría supiera santiguarse", según relata el franciscano Amich (1988: 101), quien denunció esta precipitada acción jesuita. Lo que los jesuitas pretendían con esta visita era demarcar su territorio. Dada la competencia en la que ambas órdenes habría de involucrarse para conquistar esta localidad conibo, era necesario contabilizar la mayor cantidad de almas que cada grupo lograra bautizar.

Muy pronto, sin embargo, el Padre Richter se vio obligado a poner fin a su impulso misionero, pues en la precipitación de su partida y debido a su inexperiencia, olvidó llevar consigo una cantidad suficiente de herramientas. Como los Conibo no se abstendían de alabar la generosidad de los franciscanos y las promesas de aprovisionamiento que les habían hecho, el Padre Richter se vio obligado a descender el Ucayali nuevamente para aprovisionarse de herramientas y diversos regalos. Dejó al hermano Herrera y a los Omagua para que terminaran de construir la iglesia y adoctrinaron a los recién bautizados. Unos meses más tarde, Herrera, llevado por su celo evangelizador o deseando viajar a Lima para ordenarse como sacerdote, decidió remontar el Ucayali y el Tambo acompañado de los Omagua y algunos Conibo. El 16 de junio de 1686 fueron sorprendidos por los Piro en una emboscada. Sólo los Omagua lograron escapar y llegar a La Laguna para informar al Padre Richter.

Por el lado de los franciscanos, el Padre Biedma y su superior, el Padre Huerta, acompañados de soldados y de los capitanes Francisco de la Fuente y Bartolomé Beraún, de un intérprete setebo y de dos esclavos negros, emprendieron el camino a San Miguel. Llegaron sin dificultad el 4

de setiembre de 1686 y fueron recibidos con gran algarabía. Sin embargo, enorme fue su sorpresa cuando vieron la iglesia recientemente construida, con su campana y su dedicatoria a San Francisco Javier. El grupo rechazó esta derrota y, delante de la puerta de la iglesia, el capitán de la expedición tomó posesión de aquellas tierras en nombre del Rey de España. Reiterando su voluntad de dedicar la localidad a San Miguel, los religiosos colocaron en la iglesia un cuadro que llevaban, representando al arcángel San Miguel (Izaguirre 1922: I, 255-7). Tras distribuir hachas, machetes y otros regalos muy apreciados por los Conibo, organizaron la instrucción religiosa de los futuros bautizados, cuyo jefe era Cayabay.

Mientras tanto, se hacía urgente informar al virrey del litigio que oponía a estas dos órdenes en plena competencia. Se decidió entonces que el Padre Huerta retornara a Lima con cuatro soldados, mientras que el Padre Biedma permanecía en la misión. Pero muy pronto los indios que regresaban de La Laguna anunciaron el inminente retorno de los jesuitas, acompañados de soldados al mando del capitán Nicolás Sánchez. Debían tener la intención de remontar el Tambo para ir a vengar la muerte del Padre Huerta en manos de los Piro e instalarse luego en San Luis de Perené, la cual se convertiría en la nueva misión jesuita para los pobladores de la región (Ortiz 1974: I, 79). Temiendo encontrarse cara a cara con los jesuitas, deseando evitar la confrontación entre los militares de las dos facciones, y constatando que los Conibo ya no los aprovisionaban de alimentos, los franciscanos decidieron volver a Lima vía el Perené, escoltados por 180 Conibos comandados por Cayabay, quien fue rebautizado como Felipe. En el camino, se detuvieron en la desembocadura del Camarinagua, donde fueron recibidos por un grupo conibo que les pidió que se quedaran allí. El Padre Vital, acompañado solamente por un soldado, aceptó la propuesta, y el 30 de octubre de 1686 fundó la misión de San José de los Conibos, mientras los demás continuaban su viaje de retorno (Mapa 3).

Los jesuitas volvieron a San Francisco Javier de los Conibos que no era otra que San Miguel. Desde el momento en que el Padre Richter se enteró de la precipitada partida de los franciscanos, envió al Padre Juan de las Casas tras ellos. Pero debido a la estación de lluvias y a la hostilidad de los indígenas, éste se vio obligado a rehacer el camino y llegar a Lima vía La Laguna para exponer ante las autoridades reales el punto de vista de los jesuitas. El edicto real del 24 de abril de 1687 puso fin a esta cacería cruzada, delimitando los territorios respectivos de ambas órdenes misioneras. Los jesuitas obtuvieron la aldea conibo, objeto del litigio, y ejercerían sus acciones al norte de este límite, mientras que los franciscanos

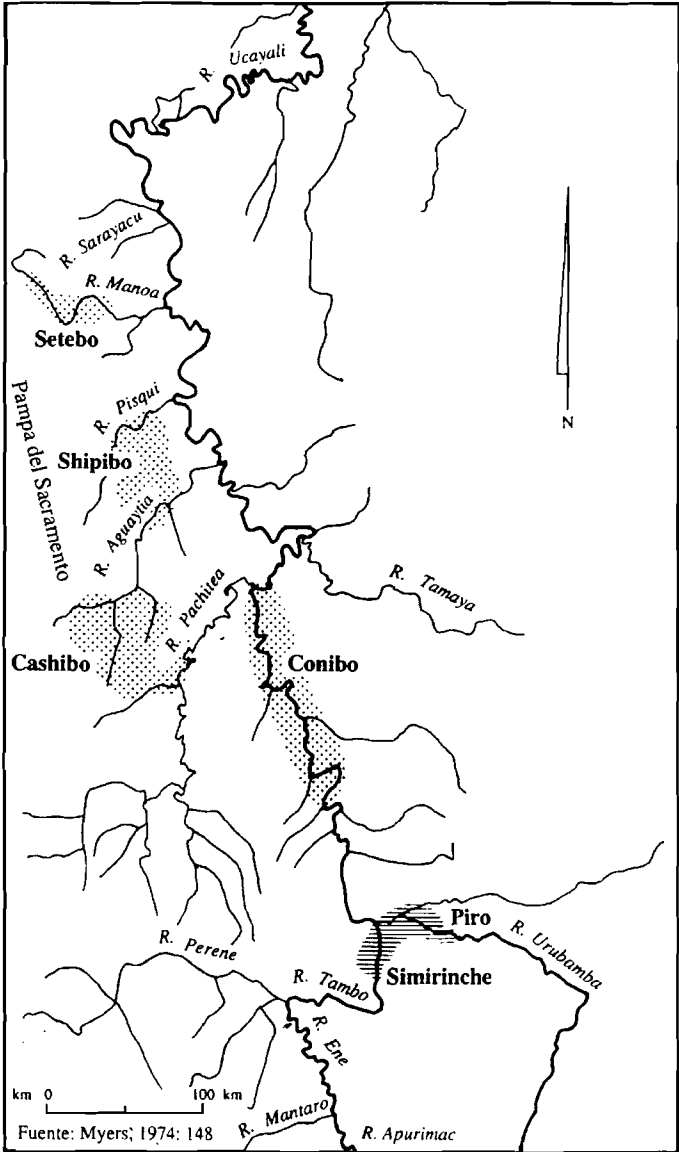
trabajarían al sur, en el alto Ucayali. Aunque recibieron la resolución de mala gana, los franciscanos respetaron el edicto real y ese mismo año encargaron al Padre Biedma fundar una nueva misión entre el Tambo y el Ucayali, la misma que serviría como base de operaciones. Partiendo sin escolta militar ni indios guerreros, este último cayó en una emboscada tendida por los Piro (Izaguirre 1922: I, 294). A su muerte, en 1687, los franciscanos abandonaron sus proyectos con los Conibo por casi cincuenta años.

Por su parte, los jesuitas, satisfechos con el edicto real, determinaron como prioridad reforzar su presencia entre los Conibo a la vez que pacificar a los grupos vecinos a fin de reducirlos junto a aquellos. Pero esta política misionera perturbó el orden instaurado por los Conibo en el Ucayali, debilitando su papel de intermediarios y reduciendo el potencial de sus correrías. De allí que los Conibo vieran con malos ojos esta ingerencia jesuita, encontrando que los propagadores del hierro estaban tornándose demasiado exigentes. No sólo los obligaban a dejar de lado ciertas costumbres como la poliginia, el endocanibalismo mortuorio o el infanticidio (Maroni 1988: 290), sino que los reclutaban para combatir a los Jíbaro en el alto Marañón (DeBoer 1981b: 36-7). Deseando poner fin a estos repetidos reclutamientos y con ello cerrar el Ucayali hacia el norte, los Conibo se aliaron a los Piro para rebelarse y eliminar a los jesuitas. Así, el Padre Richter fue asesinado en su última visita, en noviembre de 1695.

Tres años más tarde, los jesuitas enviaron fuerzas considerables, compuestas por 46 soldados españoles y 300 indios, en su mayoría shipibo, con el objeto de reprimir severamente la rebelión. Esta expedición fue derrotada, provocando más de un centenar de muertes. Asimismo, puso fin a las entradas jesuitas y demostró la eficacia de la alianza piro-conibo. El reconocimiento de intereses comunes frente a los misioneros les permitió trascender sus tradicionales relaciones de conflicto interétnico y permitió una coalición intertribal entre bandos que habían sido enemigos hasta entonces. Este primer éxito de cerrar la entrada al Ucayali río abajo llevó muy pronto a una rebelión general de todos los Pano del Ucayali, región en la que no hubo ninguna otra penetración misionera en los siguientes 15 años.

Para las órdenes que competían entre sí, el balance resultó absolutamente decepcionante. A pesar de su celo apostólico y su coraje físico para afrontar mundos hostiles, los religiosos habían fracasado en la conquista espiritual de los indígenas. Con todo los franciscanos hicieron una importante contribución al conocimiento geográfico de la montaña (Heras 1992: 262).

Mapa 3
Ubicación de los pueblos indígenas del Ucayali a fines del siglo XVII



Primer movimiento de resistencia indígena

Para los indígenas estos misioneros eran, ante todo, importantes proveedores de herramientas. Por su rendimiento notablemente mayor que el de los instrumentos tradicionales, las herramientas transformaron la vida social nativa. Para satisfacer su "sed de fierro", los indígenas intentaron procurarse las preciosas herramientas por todos los medios (Métraux 1952: 106). Así, los Conibo eran capaces de emprender viajes en canoa de 75 días ida y vuelta hasta Laguna (DeBoer 1981b: 32), mientras que los Shipibo y los Setebo aceptaban vivir en las misiones jesuitas multiétnicas con tal de aprovisionarse de implementos de hierro. En contrapartida, sin embargo, las epidemias diezmaron sus aldeas ⁽¹⁰⁾ y los misioneros impusieron reglas de vida contrarias a las tradiciones culturales indígenas. Las epidemias provocaron una gran desestabilización en los poblados, haciéndolos vulnerables al argumento misionero que presentaba la enfermedad como un castigo divino por las faltas cometidas. Este desconcierto podía, a su vez, suscitar una reacción violenta contra los misioneros, considerados responsables de la enfermedad (Ortiz 1974: 148).

Otros factores contribuyeron también a alimentar la desestabilización, tales como la denigración de sus creencias y costumbres en favor de los nuevos valores y rituales cristianos. Para poner fin a tal estado de crisis y librarse de los misioneros, los Pano del Ucayali se rebelaron en varias oportunidades. Para tal efecto se podían concertar alianzas intertribales como la establecida entre los Conibo y los Piro (1695-98) contra los jesuitas, e incluso coaliciones interregionales como la del levantamiento de Juan Santos Atahualpa (1742-52) contra los franciscanos y el poderío español. En dicho levantamiento participaron gente de la ceja de selva y ribereños del Ucayali. Declarando descender del último Inca muerto a manos de los españoles, de quien tomó el nombre y el título, Atahualpa Apu Inca, Juan Santos era un mestizo andino. Después de un viaje a Europa y Angola al servicio de un misionero jesuita, regresó al Perú y recorrió los Andes presentándose como el enviado divino para liberar a los indios del yugo español y restaurar el imperio incaico. No encontrando suficiente apoyo entre los andinos, en 1742 decidió establecerse entre los Ashéninca del Gran Pajonal, para desde allí organizar la rebelión.

La selva central presentaba varias ventajas. Se trataba de una zona muy apropiada para las tácticas de guerrilla que Juan Santos y sus partisanos utilizaron y que sirvieron para derrotar al ejército español empeñado en la aplicación de una logística militar que resultaba inadecuada pa-

ra un entorno tropical (Lehnertz 1972: 119). Era además, una región que había experimentado diversas rebeliones contra los misioneros; y, finalmente, era el centro de producción de sal hacia donde convergían inmensas redes comerciales. Cada año se organizaban grandes expediciones para conseguir la sal, que los Asháninca entregaban en barras. Cada socio comercial se distinguía por una suerte de especialización sobre líneas étnicas: la cerámica en el caso de los pueblos pano, el tejido en el de los pueblos arahuac. Esta especialización hacía parte del proceso de formación de una identidad amazónica creada a base de interdependencias artesanales que diseñaban los contornos de una comunidad política capaz de transformarse en una gran confederación guerrera en caso de algún ataque lanzado por gentes no-amazónicas (Renard-Casevitz 1993: 36).

El levantamiento de Juan Santos ilustra la capacidad de movilización interétnica e interregional que descansaba sobre un sentimiento de pertenencia común y sobre una vasta red comercial. Los Shipibo y los Conibo fueron uno de los componentes de estas fuerzas amazónicas que respondieron al llamado de Juan Santos. Varios de sus jefes, tales como Siabar y Perote, combatieron bajo sus órdenes (Izaguirre 1923: II, 121; Ortiz 1974: I, 174).

¿Qué significaba este Apu Inca para los ribereños del Ucayali? Al presentarse ante todo como líder político, dispuesto a liberarlos del dominio misionero, Juan Santos Atahualpa era la respuesta a una situación de conflicto generada por los conquistadores españoles y sus representantes jesuitas y franciscanos en el Ucayali. La agitación mesiánica que logró desencadenar es un indicio del profundo malestar experimentado por los Shipibo y los Conibo. Pretendiendo ser descendiente del último Inca Atahualpa, él se inscribió dentro de su ambiente mítico, que relataba la época de oro de los tiempos incaicos interrumpida por la llegada de los blancos ⁽¹⁾. Ciertamente Juan Santos era percibido como un nuevo benefactor inca que no venía a llevarse sus cultivos de yuca o sus tejidos de algodón, sino a liberarlos de los blancos que habían transtornado su universo.

Después de conseguir varias victorias contra las tropas españolas, Juan Santos desapareció en 1752 tan misteriosamente como había aparecido en el escenario selvático. Aún si su proyecto tuvo una corta duración, dio a los Shipibo y a los Conibo una esperanza mesiánica que ellos sabrían reactivar en otros momentos de crisis (Morin 1976; Harner 1993). Asimismo, permanecería en la memoria colectiva como la figura emble-

mática del primer movimiento multiétnico de resistencia en la amazonía. Pero fue necesario esperar dos siglos para que esta "indianidad" embrionaria se construyera y organizara políticamente.

Éxitos y desencuentros en la reimplantación franciscana (1760-1820)

Aprovechando el debilitamiento político de los jesuitas, en 1760 los franciscanos intentaron retomar sus actividades misioneras desde el norte. Primero con los Setebo de la región de Cushibatay, quienes aceptaron agruparse para formar la aldea de San Francisco de Manoa. Luego con los Shipibo del Pisqui y del Manoa, quienes constituirían las nuevas reducciones. Asimismo, los franciscanos recuperaron San Miguel de Los Conibos, la antigua misión que en el siglo anterior había sido objeto de litigio con los jesuitas. La actividad misionera se hallaba en su apogeo, las conversiones indígenas se multiplicaban y para responder a las necesidades de las diferentes reducciones del Ucayali y sus afluentes, se enviaron refuerzos de personal misionero desde Lima (Izaguirre 1923: II, 243-5). Muy pronto, sin embargo, uno de los jefes setebo, Runcato, no soportando más las restricciones religiosas y de residencia impuestas por el sistema de reducciones, abandonó San Francisco de Manoa y, en 1766, desencadenó un levantamiento general en el Ucayali, con el apoyo de grupos vecinos shipibo y conibo. Catorce misioneros encontraron la muerte y se perdieron seis años de trabajo (Amich 1988: 215-9) en un momento en que, después de la expulsión de los jesuitas de América en 1767, Roma había encargado la evangelización de toda la selva a los franciscanos. Hubieron de pasar 23 años antes de que se pudieran realizar nuevas entradas hacia las viejas misiones de Manoa.

En 1790, bajo presiones políticas del virrey, quien pretendía volver nuevamente accesibles los territorios de Enim y el Paititi a fin de establecer comunicación directa con la capital, el Padre Sobreviela se hizo geógrafo, siguió los cursos de los ríos y relató minuciosamente su viaje, después de haber bosquejado el primer mapa de la selva. Sus descubrimientos fueron publicados en el Mercurio Peruano en 1791 y 1792 y fueron muy apreciados en el ambiente político. Sus trabajos estaban destinados, principalmente, a ayudar a los religiosos de Ocopa en su tarea de restauración de las misiones de Manoa, pero "atendían también al comercio y prosperidad de la parte civilizada del Perú, invitando a sus moradores a penetrar en aquellas vastas regiones, a fin de enriquecerse con las precio-

sas y ricas producciones de que abundan" (Amich 1988: 242). Esta invitación sería escuchada por comerciantes europeos, quienes en la primera mitad del siglo XIX se sirvieron de los mapas trazados por misioneros como el Padre Sobreviela, y tomaron ventaja de la pacificación de los pueblos indígenas para comerciar productos naturales en el Ucayali.

Esta pacificación fue obra del Padre Narciso Girbal, encargado de la restauración de las misiones de Manoa, las cuales habían sido destruidas en 1767. Su diario, que relata su primer viaje de reconocimiento del Ucayali en 1790, muestra las relaciones de poder existentes entre los diferentes grupos pano-hablantes a fines del siglo XVIII. Los Conibo continuaban residiendo cerca de la desembocadura del Pachitea, pero algunos vivían más al norte, a medio camino entre los ríos Manoa y Sarayacu. Ellos continuaban manteniendo el dominio del Ucayali y emprendían largas expediciones para realizar intercambios con los Omagua, quienes tenían acceso a implementos de hierro. Los Setebo seguían viviendo a orillas del Manoa, pero algunos se habían desplazado hacia el norte, asentándose en otros afluentes del Ucayali, tales como el Sarayacu, donde experimentaron cierta expansión demográfica. En aquella época eran aliados de los Conibo, lo cual facilitó una expansión territorial común hacia el norte, hacia los antiguos territorios cocama.

En cuanto a los Shipibo, permanecieron en el Aguaytía y el Pisqui, pero parecieron perder su supremacía, temiendo tanto a los Setebo como a los Conibo (Izaguirre 1924: VIII, 139-59). Acogido pacíficamente por todos estos grupos, el Padre Girbal fundó al año siguiente, a orillas del Sarayacu, la misión que se convertiría en el centro de actividades de los franciscanos en el Ucayali durante los próximos setenta años. Su instalación fue cuidadosamente preparada, a fin de asegurar el éxito completo de este nuevo emplazamiento. A partir de los manuscritos de los primeros misioneros, el Padre Sobreviela investigó las causas de sus éxitos y sus fracasos. Con la ayuda de este material redactó un código con 41 artículos para el uso del misionero perfecto. Sus instrucciones fueron útiles, sin duda, ya que en poco tiempo Sarayacu contaba con más de 800 almas que acataron dócilmente el nuevo orden impuesto por los religiosos.

Sin embargo, los Conibo se rehusaron a unirse a los Setebo en Sarayacu y exigieron contar con su propia misión para tener, sin duda, un acceso más directo a las herramientas. Numerosas familias conibo descendieron del alto Ucayali para vivir frente a la desembocadura del Sarayacu, donde uno de los franciscanos que acompañaban al Padre Girbal fundó

la aldea de San Antonio de Padua de los Conibos. Durante casi treinta años, las exploraciones y reducciones tuvieron éxito. El centro franciscano de Sarayacu, que atraía a numerosos grupos en busca de herramientas, se tornó multiétnico. El lugar contribuyó a que se desarrollara el mestizaje intertribal constatado en el siglo XIX por viajeros como Marcoy, Herndon y Raimondi, y que el boom del caucho no hizo sino profundizar mediante las correrías y la esclavización (Myers 1974: 153).

Esta expansión misionera experimentó su fin con la proclamación de la independencia en el Perú en 1821. Simón Bolívar suprimió las órdenes misioneras y clausuró los conventos. Los franciscanos españoles tuvieron que salir del país. Únicamente el Padre Plaza, de origen ecuatoriano, permaneció en Sarayacu.

Desarrollo de las actividades comerciales e implantación de la relación patrón/peón

Con la independencia política, se aceleró la apertura de la amazonía al triunfante liberalismo, tanto más cuanto que los misioneros ya no estaban allí para ejercer control moral. Antes de la explotación del caucho, la cual comenzó en 1860, otros productos naturales atrajeron a numerosos comerciantes a la región. Los patrones comenzaron a recorrer el Ucayali y sus afluentes para conseguir pescado salado, cera, huevos y grasa de tortuga, manteca de manatí y zarzaparrilla que obtenían de los indígenas en condiciones sumamente desiguales a cambio de algodón, herramientas y perlas de pacotilla. La implantación de los patrones coincidió con la partida de los misioneros, de quienes recogieron, de alguna manera, la herencia material y espiritual, pero alterando profundamente la naturaleza de su relación con los indígenas (d'Ans 1982: 157). Los patrones respondían a las necesidades materiales de los indígenas, creadas después de dos siglos de contacto con los religiosos, pero abusaron de esta dependencia creando una verdadera servidumbre. Mientras los patrones se enriquecían revendiendo los productos naturales en la frontera brasilera por tres o cuatro veces su precio, los indios empobrecían, teniendo que incrementar más y más sus horas de trabajo.

El comercio de la zarzaparrilla (*Smilax officinorum*) experimentó un gran auge alrededor de 1850. Esta lilácea, sumamente cotizada en Europa por sus propiedades depurativas y sudoríficas para el tratamiento del pa-

ludismo y la sífilis (d'Ans 1982:159; Roux 1994: 97), se convirtió en un preciado producto. Su extracción, por lo tanto, pasó a ser muy rentable. Los Setebo, Conibo y Shipibo fueron reclutados para recolectar zarzaparrilla, bajo la supervisión de capataces negros (Herndon 1854: 180). La desenfrenada extracción de esta zarza, que era arrancada de raíz, fue el origen de su desaparición (Amich 1988: 389).

El inicio de la navegación a vapor facilitó el comercio de la zarzaparrilla. Para facilitar la navegación, la exploración de los ríos amazónicos pasó a ser una prioridad nacional. A partir de 1850 el gobierno de Lima envió varias expediciones. Finalmente, éste comenzaba a percatarse del potencial de su territorio amazónico y emprendía la evaluación de sus recursos. Por su lado, los viajeros-exploradores se interesaron en los pueblos indígenas que encontraban a su paso, publicando informes que dan cuenta del estado de sus sociedades y su grado de apertura al mundo de los blancos. Fue así como Castelnau (1851), Herndon (1854), Marcoy (1869), Raimondi (1876), Samanez y Ocampo (1883-84), Fry (1886-88), y Ordinaire (1887), entre otros, nos dejaron descripciones sobre las poblaciones indígenas del Ucayali.

Por otro lado los franciscanos, reconsiderados por un decreto presidencial en 1836, enviaron a dos misioneros para reunirse con el Padre Plaza y ayudarlo a restablecer las misiones en la zona oriental. Se trataba de un vasto programa, ya que solamente la reducción de Sarayacu había logrado mantenerse en pie, gracias al realismo económico de este misionero. Sin ayuda proveniente del exterior y durante más de veinte años, el Padre Plaza logró sobrevivir y mantener a un gran número de habitantes pano-hablantes en Sarayacu haciéndose comerciante. Plaza hizo sembrar caña de azúcar, fabricar aguardiente de caña y melaza, salar pescado, y recolectar zarzaparrilla y cacao; y él mismo viajaba hasta la frontera con Brasil para vender estos productos. A cambio de su valor, se aprovisionaba de hachas, machetes, cuchillos y otras herramientas que distribuía entre los indígenas de la misión (Marcoy 1869: I, 39, Izaguirre 1925: IX, 61).

En 1840, los nuevos reclutas franciscanos retomaron esta fórmula, convirtiendo las bases misioneras que iban fundando en el Ucayali y sus afluentes, tales como Santa Catalina y Tierra Blanca, en verdaderos centros comerciales donde los indígenas llegaban para intercambiar sus productos, pero bajo una base equitativa. Evangelizadores e intermediarios comerciales, los misioneros también se convirtieron en pedagogos, abriendo escuelas primarias en Sarayacu y Santa Catalina. Muy pronto,



Hombre conibo vestido con túnica (*tári*), según Marcoy (1869)

sin embargo, sus actividades misioneras disgustaron a las autoridades civiles y, sobre todo, a los comerciantes, quienes rechazaban las críticas de los religiosos sobre su comercio “injusto y tiranizador” (Amich 1988: 312). Teniendo necesidad de una mayor cantidad de mano de obra para aprovisionar el mercado de la zarzaparrilla, los comerciantes lanzaron campañas difamatorias contra los misioneros e hicieron correr la voz de que reunirían a los indios en aldeas para enviarlos al ejército. Atemorizados, perdiendo la confianza en los misioneros, y sin comprender la ventaja de enviar a sus hijos a la escuela, decenas de familias indígenas abandonaron las misiones.

La época del caucho y las correrías

El auge de la zarzaparrilla llegó a su fin en medio de esta guerra disfrazada entre misioneros y patrones. Pero al mismo tiempo se daba comienzo a otro ciclo extractivo: el ciclo del caucho, el cual trajo consigo una gran afluencia de colonos extranjeros. Desde 1832 el estado peruano había intentado impulsar la colonización de la región oriental, promulgando múltiples leyes que favorecían la inmigración. Se ofrecía a los recién llegados títulos de propiedad territorial, el costeo del equipamiento y, a partir de 1868, el del viaje desde su país de origen. Si bien esta política tenía como objetivo el establecimiento de agricultores, en realidad fueron aventureros-extractores los que acudieron a la región. No tardaron, además, en hacer fortuna recurriendo a la esclavitud de los indígenas (d’Ans 1982: 166). Muy pocos fueron los colonos que se instalaron a orillas del Ucayali; sin embargo, las expediciones para la captura de esclavos indígenas, llamadas “correrías”, se multiplicaron.

La cacería de indios, estimulada por los caucheros, era directamente manejada por los Shipibo y los Conibo. Ambos grupos tenían larga práctica en incursiones armadas a aldeas de pueblos vecinos más débiles para llevarse a sus mujeres y capturar a los hombres a quienes empleaban en tareas agrícolas. Esta tradición de “corsarios” fue hábilmente explotada por los patrones, quienes los impulsaron a practicar estas razzias para la extracción del caucho. Ordinaire (1988: 88) anotó en 1892 que, durante estas incursiones, primero mataban a todos los hombres por temor a que escaparan o se suicidaran una vez convertidos en esclavos, en seguida quemaban sus casas y capturaban a las mujeres y a los niños, para beneficio de los colonos que se encargaban de venderlos. Los niños captura-

dos eran vendidos y sus dueños los educaban hasta que estaban lo suficientemente fuertes para recolectar el caucho en la selva. Fue aceptando el papel de cazadores de esclavos que un gran número de Shipibo y Conibo evitaron la servidumbre para sí mismos, pagando sus deudas al patrón. Aquellos antiguos "Señores del Ucayali", tal como los llamó Ordinaire, fueron obligados, para sobrevivir, a pactar con los blancos y a aceptar el poco glorioso papel de "proveedores" de indios en la sórdida empresa de esclavizamiento.

Con todo, algunos Shipibo y Conibo también fueron víctimas de los caucheros, algunos de los cuales habían instalado grandes fundos a orillas del Ucayali y sus afluentes para extraer jebe fino (*Hevea brasiliensis*). El más célebre de estos fundos pertenecía al chileno Carlos Fizcarraldo, quien disponía de dos mil indios, entre quienes se encontraban también algunos Conibo. Otros patrones explotaban el caucho, extraído de la especie *Castilloa elastica*, la cual se encuentra de manera dispersa en el bosque. Para ello, reclutaban peones indígenas que se ausentaban durante varios meses a fin de recolectar la goma, coagularla y despacharla en planchas. El valor de su trabajo era inscrito como crédito en un libro de cuentas que el patrón llevaba, mientras que el importe de la mercancía entregada a cambio ingresaba como débito. La diferencia crédito-débito jamás llegaba a saldarse, de modo que los peones indígenas permanecían toda su vida endeudados con sus patrones. En 1904, Stigligh describió cómo las mujeres de una aldea shipibo de Pucallpa se encontraban esperando a sus maridos, quienes habían partido hacía ya varios años para explotar el caucho y así pagar sus cuentas (en Larraburre i Correa: IV, 290). La famosa "cuenta" no era únicamente hereditaria; también podía ser transferida. Este fue el caso de varios patrones del Ucayali, quienes trasladaron clandestinamente a "sus" indios en 1903, a fin de entregarlos a sus colegas brasileros (Larraburre i Correa: XVI, 438). La compra de esclavos era muy frecuente a principios de siglo. Familias enteras shipibo, setebo y conibo fueron compradas entre 1905 y 1910 por caucheros españoles, quienes los trasladaron a sus explotaciones situadas en la región de Madre de Dios (Rummenhoeller 1988: 17).

El cultivo de jebe en las colonias inglesas del sudeste asiático arruinó a los caucheros de la amazonía en 1920, pues su producción ya no era competitiva. Los sesenta años de intensa explotación, mediante correrías, prácticas esclavistas, deportaciones y el sistema de cuentas, causaron profundas transformaciones en la vida social y cultural de los grupos pano-hablantes del Ucayali. Los franciscanos trataron en vano de denunciar las

prácticas “monstruosas” de estos traficantes de esclavos, pero no tenía mayor peso por cuanto de los 150 establecimientos que habían fundado en la cuenca del Ucayali, en 1887 no les quedaba sino una misión habitada por Shipibo, en Callarúa (Ordinaire 1892: 52).

Los Shipibo-Conibo del siglo XX

Aquellos colonos, que tras la caída definitiva de los precios del caucho lograron evitar la quiebra, pasaron a dedicarse a diversas actividades agrícolas. Los del Ucayali se lanzaron al cultivo de algodón, recurriendo a la mano de obra shipibo, remunerada según el antiguo sistema de cuentas (Tessmann 1928: 11). Pero muy pronto las condiciones climáticas forzaron a los patrones a abandonar el algodón para limitarse a la cría de ganado o al comercio de madera. Las maderas finas tales como el cedro y la caoba, y las esencias como el palo rosa pasaron a ser los recursos más buscados. Su explotación requería un profundo conocimiento del medio natural y una intensiva fuerza de trabajo. Los patrones la encontraron entre los Shipibo y los Conibo, quienes fueron víctimas del nuevo sistema de explotación de gran difusión en la región, conocido como “habilitación” (d’Ans 1982: 191).

A partir de la década de 1930, los misioneros protestantes intentaron reemplazar a los misioneros católicos, quienes habían abandonado a los indígenas amazónicos para consagrarse a los nuevos pobladores blancos y mestizos que comenzaban a afluir masivamente a la región. Adventistas del Séptimo Día y pastores de la South American Indian Mission fundaron varias escuelas en las aldeas shipibo y conibo. Hasta entonces, el Estado peruano se había contentado con una política de colonización de la amazonía sin intervenir en la explotación de sus recursos. A partir de 1940 se ocupó de integrar este espacio amazónico a la esfera nacional, a través de un notable desarrollo de los medios de comunicación y promocionando su desarrollo económico (Barclay 1991: 55). La construcción de la ruta Lima-Pucallpa y de un aeropuerto, que ponían en comunicación la costa y la selva, favoreció la llegada de millares de mestizos en busca de tierras vírgenes. La exoneración de impuestos atrajo también a numerosos comerciantes y empresarios a Pucallpa, una pequeña aldea instalada en medio del territorio shipibo y que en veinte años vería su población multiplicarse por cincuenta (1,000 habitantes en 1940; 50,000 en 1960). La explotación de petróleo, extraído en Ganso Azul en el río Pachitea y lle-

vado a Pucallpa a través de un oleoducto, de donde luego era transportado al Brasil, favoreció el desarrollo del puerto de Pucallpa y de las actividades comerciales conexas.

Frente a esta invasión, los Shipibo y los Conibo, quienes se tornaron una minoría dentro de su propio territorio, se replegaron a tierras más alejadas y a menudo menos ricas. Sin poseer título de propiedad alguno, los indígenas quedaron expuestos a los engaños de los nuevos colonos, quienes impusieron su ley. A partir de ello surgieron varios movimientos mesiánicos entre los indígenas. Se decía que los emisarios incaicos se aproximaban a las aldeas shipibo y conibo por avión o helicóptero, anunciando el pronto retorno del Inca. Ellos pedían a los indígenas que se prepararan para recibirlos. Para contrarrestar el caos originado por la presencia de los blancos, se hacía un llamado a los héroes culturales para que restablecieran el orden tradicional (Morin 1976; Harner 1993).

El Estado, que a principios de la década de los cincuenta había tomado finalmente conciencia de que este rápido desarrollo de la amazonía afectaba a los pueblos indígenas, encargó oficialmente su alfabetización al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En la práctica esto significaba poner a los indígenas bajo su tutela. El ILV, constituido por evangelistas norteamericanos, instaló su base principal en Yarinacocha, a unos cuantos kilómetros de la ciudad de Pucallpa. Los Shipibo y los Conibo fueron los primeros en ser afectados por las actividades de los nuevos misioneros, quienes al formar instructores indígenas para alfabetizar a la población en su propia lengua, buscaban difundir al mismo tiempo una nueva moral centrada en la Biblia. En 1966, 25 maestros shipibo-conibo enseñaban en doce escuelas distribuidas en todo su territorio. Pero para que una escuela fuera construida hacía falta que los Shipibo y los Conibo dispersos se nuclearan en aldeas. Esto condujo a que cierto número de familias se reagrupara y se sedentarizara definitivamente, sobre todo a lo largo de las orillas del Ucayali. Además, la generalización de la escritura tendió a borrar las diferencias dialectales, amalgamando a los Shipibo y los Conibo en una nueva categoría, el "grupo etnolingüístico shipibo", es decir, una entidad político-cultural cimentada en una lengua común (d'Ans 1982: 205).

FORMAS DE APROPIACION DEL MEDIOAMBIENTE Y RECURSOS NATURALES

El régimen de crecientes del río Ucayali ejerce un efecto determinante sobre las formas de apropiación del medioambiente y los recursos naturales de los Shipibo-Conibo y, por lo tanto, sobre su modo de vida. Pero, se deben distinguir los efectos de las grandes crecientes, plurianuales, de aquellas ordinarias o anuales. Las primeras, que ocurren aproximadamente cada siete años, causan inundaciones perjudiciales en las comunidades indígenas, sobre todo cuando el agua invade las restingas, o terrazas altas normalmente no inundables, y pone en peligro las viviendas y los sembríos de plátano y yuca que allí se encuentran, cosa que no sucede en el segundo caso. Aunque sobrepasan en muy poco (cincuenta centímetros en promedio) el nivel de las crecientes anuales y ocurren a intervalos espaciados entre sí, las grandes crecientes toman frágiles las condiciones de vida de los Shipibo-Conibo debido a la destrucción periódica de sus fuentes de recursos alimenticios y por sus efectos sobre la salud. Sin embargo, las crecientes también tienen efectos positivos: cuando las aguas se retiran, durante el período de estiaje, depositan capas de tierra aluvial que forman playas y barrizales en las orillas del río, las cuales son sumamente propicias para los cultivos estacionales. Las inundaciones, por lo tanto, forman parte del medioambiente de los Shipibo-Conibo y éstos adaptan su vida a este fenómeno natural que tiene lugar periódicamente.

Algunas comunidades se establecen lejos del alcance de las grandes crecientes. Estas comunidades de altura son llamadas *maná jéman*, en tanto las *tašhbá máin mea jéma* son comunidades de tierras bajas. Tournon (1988c) comparó ambas formas de medioambiente en el alto Ucayali ⁽¹²⁾, haciendo notar que éstas se distinguen tanto por la calidad de sus suelos como por el tipo de vegetación, así como por los recursos vegetales y animales que allí se encuentran. De las 41 comunidades estudiadas por dicho autor, menos de la tercera parte eran comunidades de altura. ¿Cuáles son los factores que guían su elección como lugares de residencia?

Las comunidades de altura se hallan ubicadas en las tierras altas de las orillas del río Ucayali, constituidas por antiguos depósitos aluviales; éstas tierras son menos fértiles pero tienen la ventaja de que no se inundan, incluso durante las crecientes más grandes. Tradicionalmente, los Shipibo-Conibo, señores del Ucayali, trataban de ocupar estos lugares protegidos y relativamente escasos, particularmente aquellos ubicados en

las proximidades de fértiles playas aluviales y de barreales, formados en época de vaciante y cultivables durante la estación seca.

Pero desde hace unos cuarenta años, los colonos interesados en terrenos no inundables, más aptos para la crianza de ganado, fueron logrando que se les asignara oficialmente una cierta extensión de tierras altas, donde vivían los Shipibo-Conibo. Sin documentos de identidad ni títulos de propiedad, los Shipibo-Conibo no pudieron defender sus derechos territoriales y se vieron despojados de una parte de esas tierras; fueron así relegados a las restingas, terrenos más bajos y, por lo tanto, más expuestos a las inundaciones (Mercier y Villeneuve 1974: 164).

Pero si bien las tierras altas atraen a algunas comunidades que desean ponerse a salvo de las crecientes, en cambio las tierras bajas, mucho más fértiles, tienen la preferencia de otras comunidades más preocupadas por el rendimiento agrícola. Tournon contrasta estos dos tipos de comunidades. Como ejemplo de la primera toma a la comunidad de altura de Puerto Nuevo, de suelos ácidos que carecen de cal y fosfato y tienen una cierta cantidad de aluminio soluble (1988a: 56). En este tipo de suelos el rendimiento es pobre (se produce una tonelada de maíz por hectárea). En contraste, en Nuevo Nazaret, una comunidad de bajial, la producción de maíz puede alcanzar hasta dos toneladas y media. Esta mayor fertilidad, resultado de los nutrientes aportados por las inundaciones, incita a algunos Shipibo a dejar las tierras de altura para instalarse en las restingas. Este es el caso de la comunidad de Panaillo, cuyos habitantes vivían antes en un terreno interfluvial, cerca de Yarinacocha. Allí la gente se encontraba al abrigo de las inundaciones, pero el rendimiento de la tierra era muy pobre: sus chacras de plátano dejaban de ser productivas después de tres cosechas. En Panaillo las inundaciones son causa de sufrimiento, pero su población saca provecho de los suelos regenerados en cada creciente (Bergman 1990: 44): algunas de las chacras de plátano han continuado produciendo regularmente desde que se establecieron allí hace 17 años.

Queda por hacer una historia sistemática y comparativa de las comunidades shipibo-conibo, la cual debería tener en cuenta, además de los factores enumerados anteriormente, factores históricos, tales como la instalación de misiones, las diferencias culturales a nivel regional e, incluso, las variaciones resultantes de los cambios de curso del río Ucayali.

Clasificación shipibo-conibo de los habitats del Ucayali:

alturas	<i>maná</i>	terrenos no inundables
bajiales	<i>tašhbá mái</i>	terrenos inundables
restingas	<i>cahuíspo</i>	terrazas altas que no se inundan durante las crecientes normales
arenal	<i>máshi</i>	playa formada principalmente de arena
barreal	<i>máno</i>	playa formada principalmente de limo
cocha	<i>ián</i>	laguna
tahuampa	<i>tašhbá</i>	zona baja y húmeda inundada anualmente

El ciclo estacional de las actividades shipibo-conibo se encuentra determinado en gran medida por las crecientes e inundaciones, particularmente en las comunidades de bajial. La estación de lluvias, *jénetia*, comienza en octubre. El nivel de las aguas aumenta imperceptiblemente hasta que, a fines de diciembre, alcanza los lagos y tahuampas. Durante el mes de enero, el agua sigue subiendo poco a poco, hasta cubrir totalmente la planicie aluvial. La inundación alcanza su nivel más alto a fines de febrero (Bergman 1990: 51; Tournon 1988a: 44). Durante las grandes crecientes, en que el nivel llega a una altura promedio de 9,5 metros, el agua invade las restingas e inunda las comunidades allí establecidas. El agua puede entonces subir hasta 40 centímetros por encima de la calle principal del pueblo. En esas ocasiones la gente circula en canoa y, a veces, es necesario elevar el entarimado de las viviendas. Se construyen plataformas sobre las cuales se colocan varias capas de arena para mantener el fuego de la cocina. Las mujeres se apresuran a cosechar toda la yuca que ya ha sido alcanzada por el agua y luego preparan harina. En las chacras más alejadas, la gente se apresura a cosechar los plátanos, aún si no están completamente maduros, para evitar que la fruta caiga al agua y se pierda.

Para la pesca, la temporada de inundaciones es el peor período, ya que es muy difícil ver los peces en el agua turbia y agitada. Por el contrario, se trata de una época privilegiada para la caza, porque los animales, desalojados por el agua, se concentran en las restingas que no han sido inundadas. Esta época, asimismo, resulta propicia para que los hombres trasladen los troncos de madera, cortados durante la estación seca, haciéndolos flotar en dirección a la aldea. Durante el mes de marzo, las aguas comienzan a descender, dejando tras de sí un suelo enriquecido por el material aluvial trasladado por el río.

La estación seca, denominada *báritia*, estación de sol, es más corta que la de lluvias y se extiende de junio a setiembre. Con ella, los Shipibo-Conibo retoman sus actividades agrícolas. En junio, durante el estiaje del río, siembran frejol, arroz y maní en las playas y recogen huevos de tortuga. La pesca se vuelve nuevamente productiva y se convierte en la principal fuente de proteínas.

Los Shipibo-Conibo dividen el ciclo estacional en siete períodos (Tournon 1994: 35):

<i>jénetia napón</i>	tiempo del agua; de enero hasta marzo
<i>jéne tsoántian</i>	tiempo de merma; de abril hasta mayo
<i>máno pícotaitian</i>	cuando el barro aparece; de mayo hasta junio
<i>mátsi páquetian</i>	época fría; fines de junio y parte de julio
<i>báritian napón</i>	época del sol; fines de julio, agosto y setiembre
<i>jéne beaitian</i>	cuando viene el agua; en octubre y parte de noviembre
<i>táhua báritian</i>	tiempo del sol de la caña brava; cuando florece la caña brava; diciembre (verano del niño)

Ninguno de los autores consultados parece haber tomado en cuenta el calendario lunar shipibo-conibo, ni tampoco la relación existente entre el nombre de las fases lunares, el ciclo ecológico y el de sus actividades.

Horticultura

Los Shipibo-Conibo clasifican su medioambiente en cuatro categorías (Behrens 1989: 85):

1. *níi*: la selva o mundo salvaje que rodea la aldea. Incluye no sólo a las plantas y animales salvajes, sino también a las criaturas míticas, los monstruos y los malos espíritus (*jacóma yoshínbo*). Es un espacio lleno de peligros, sobre el cual los seres humanos tienen muy poco control.

2. *huái*: la chacra cultivada, lugar domesticado donde el hombre y la mujer pasan gran parte del tiempo trabajando.

3. *huená náhue*: la chacra que se ha dejado de cultivar por uno a cinco años, pero que continúa siendo productiva.

4. *ramáima náhue*: la chacra abandonada después de cinco a veinte años y que ya no es productiva.

Para satisfacer las necesidades de su economía de autosubsistencia, los Shipibo-Conibo han desarrollado dos tipos de horticultura en relación a la variedad de sus suelos. El primero, de carácter estacional, comprende cultivos de períodos vegetativos cortos (yuca, maíz, arroz, frijol, maní, camote, sandía, etc.); es practicado, sobre todo, en las terrazas bajas. El segundo, de carácter más permanente, comprende cultivos de períodos vegetativos más largos (plátano, cítricos, papaya y otros frutales) los cuales se encuentran, más bien, en las restingas o terrazas altas. La agricultura rotativa de roza y quema es aquí la más adaptada, pues permite compensar la relativa pobreza del suelo. Se practica en pequeñas superficies, de dos a tres hectáreas.

Los cultivos más importantes para la alimentación básica son la yuca y el plátano. El cultivo de la yuca, *átsa*, es de antigua tradición entre los Shipibo-Conibo. Se la siembra inmediatamente después de terminadas las lluvias, entre abril y mayo, y puede ser consumida entre seis y ocho meses más tarde. Esta se utiliza de diferentes maneras: hervida, asada o transformada en harina. La yuca sirve, asimismo, para elaborar la principal bebida fermentada, el *cóncho*, la cerveza de yuca conocida como *masato* entre los mestizos.

Según Bergman (1990: 95), actualmente existe una cierta tendencia a reemplazar el cultivo de yuca por el de plátano, *paránta*, particularmente en las comunidades de bajial. Este es el caso de Panaillo donde, en 1971, se cultivaba 0.40 hectáreas de yuca por 10.50 de plátano. Este cambio se debería a mejores condiciones de producción en las restingas aluviales, las cuales tienen un suelo más rico y más húmedo apropiado para el cultivo de plátano. Un año después de haber sido plantados, los platanales producen de manera casi permanente, requiriendo la mitad de trabajo que una chacra de yuca (Bergman 1990: 95). Sin embargo, al abandonar la yuca por los plátanos, de los que se cultiva once variedades distintas, los Shipibo-Conibo se hacen dependientes de este alimento básico cuya producción puede ser aniquilada por las grandes inundaciones. Una producción más abundante de yuca permitiría a las comunidades almacenar harina a fin de hacer frente a situaciones de escasez de alimentos. Cuando no tienen reservas de yuca, algunas comunidades piden ayuda a las comunidades de altura en las que tienen parientes, a quienes ofrecen pescado a cambio de yuca (Bergman 1990: 95; Tournon 1988a: 61).

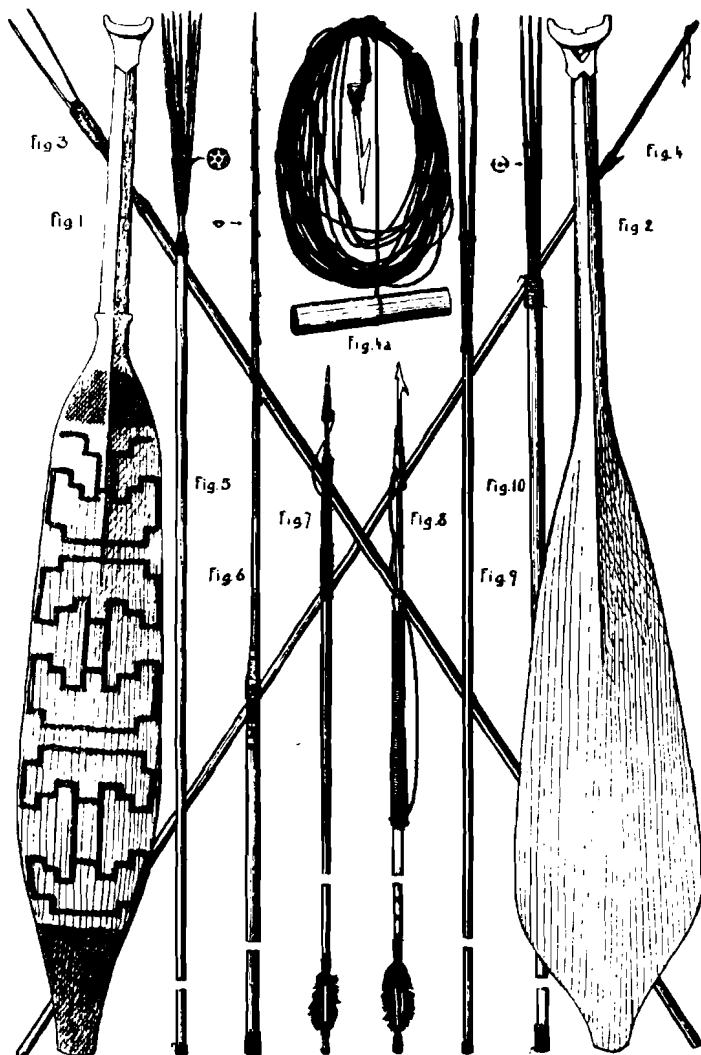
Mientras el plátano y la yuca son cultivos de autosubsistencia, el maíz se cultiva tanto para el consumo familiar como para la venta. Además,

desde fines de los años cincuenta se introdujo el cultivo de arroz con fines de comercialización. Behrens (1992) estudió el impacto de este nuevo cultivo en relación a la economía de subsistencia en una comunidad del río Pisqui. Su estudio muestra que la adopción del cultivo de arroz acarreó una nuclearización de las familias y el desarrollo de una economía mercantil al interior de las comunidades. Los productores de arroz dedican menos tiempo a las actividades de caza y pesca y deben comprar la carne y el pescado a aquellos que han conservado un modo de vida más tradicional, o recurrir al consumo de carne de cerdo o aves de corral que igualmente deben comprar (Behrens 1986). Es en función de este hecho que el reparto generalizado de los productos de la caza y la pesca, llevado a cabo tradicionalmente a través de las mujeres, se encuentra en gran parte trastocado.

Otro caso de cultivo destinado a la comercialización es el del yute. Los organismos de desarrollo promovieron, hace ya una veintena de años, este nuevo tipo de cultivo con la esperanza de integrar a los indígenas dentro de la economía nacional, ofreciéndoles préstamos bancarios para la compra de semillas y el pago de jornales necesarios para la cosecha. Si bien en 1976 esta innovación parecía prometedora (Bergman 1990: 102), no existen evaluaciones más recientes acerca de los resultados.

Tradicionalmente, el trabajo en las chacras se realizaba a nivel familiar, respetando la división sexual del trabajo: los hombres se encargaban de la tala y la quema de los terrenos, las mujeres de la siembra, deshierbe y cosecha. En los últimos treinta años, sin embargo, diversos organismos de desarrollo han alentado los trabajos comunitarios bajo la forma de chacras comunales, particularmente en las comunidades que han incursionado en la crianza de ganado.

Remos y herramientas para la captura de peces



Tessmann 1928: Cuadro 31

(1) remo; (2) remo; (3) lanza; (4) asta de arpón; (4a): cuerda con punta de arpón y flotador; (5) flecha de siete puntas para peces pequeños; (6): flecha para peces medianos; (7): flecha para arponear tortugas; (8) flecha para arponear peces grandes; (9) flecha de dos puntas; (10) flecha de tres puntas

Pesca

Para los Shipibo-Conibo la pesca es una actividad cotidiana, esencialmente masculina, y constituye la principal fuente de proteínas. Tan ágiles en el agua como en la tierra, los pescadores se han ganado la admiración de muchos observadores al punto de haber sido descritos como verdaderos "hombres acuáticos" (Fry 1889: I, 111). Por lo general, los hombres practican la pesca de forma individual. El padre inicia a sus hijos en esta actividad a los siete años para que, poco a poco, vayan adquiriendo la destreza y los conocimientos necesarios. Al llegar a la edad adulta estos conocimientos le permitirán ser reconocido por los miembros de la comunidad como apto para atender las necesidades de una familia. En determinadas circunstancias, sin embargo, la pesca se practica de forma colectiva (Tournon 1994: 41). Este es el caso cuando la presa pueden ser peligrosa (caimanes, anguilas eléctricas, etc.), voluminosa (delfines, tortugas charapas, etc.), o si se requiere el uso de plantas tóxicas (Campos 1977: 65).

Los Shipibo-Conibo poseen un gran conocimiento sobre la fauna acuática; en su lengua distinguen hasta 82 especies de peces, tres mamíferos acuáticos, siete reptiles, dos crustáceos y dos moluscos. Su sabiduría con respecto a la biología de los animales acuáticos sobrepasa incluso los conocimientos actuales de los hidrobiólogos (Tournon 1994: 51). Dependiendo del lugar de pesca y del tipo de pez que desean atrapar, los hombres utilizan diversas técnicas. Las tres más tradicionales son:

1. El arco (*canóti*), fabricado con madera de palmera de chonta (*Bactris sp.*), utilizado con flechas (*pía*) de pesca. Tessmann elaboró un inventario que incluye 8 tipos distintos de flechas, entre las cuales figuran la *mabócho*, de puntas múltiples para atrapar peces pequeños (1928, Cuadro 31, fig. 5), la *shesháya*, flecha de dos o tres puntas para peces de tamaño mediano (Cuadro 31, figs. 9 y 10), y la *yámisheta*, flecha-arpón, compuesta de una cabeza móvil fijada sobre un mango y empleada para cazar peces grandes o cetáceos (Cuadro 31, figs. 7 y 8). Hoy en día, los Shipibo-Conibo continúan fabricando estas flechas y las utilizan diariamente, sobre todo en las tahuampas, donde el agua es más clara.

2. Las trampas, como la *tapásha*, una especie de nasa para capturar peces pequeños y tortugas acuáticas en los caños.

3. Las plantas tóxicas como el *ásha* (*Clibadium sp.*) y el *marásh* (barbasco, *Tephrosia sp.* o *Lonchocarpus sp.*), inventariadas por Tournon (1994: 39).

Su uso fue observado por Campos (1977: 65) en comunidades del río Pisuqui, durante pescas colectivas realizadas en las nacientes del río, en las que intervienen también mujeres y niños. Estas plantas tóxicas son mace radas y preparadas en forma de bolas. Puestas en una canasta, se las sumerge en el agua de una quebrada de poco caudal cuyo cauce ha sido previamente obstruido por medio de una barrera temporal. Esta sustancia produce la asfixia de los peces, los cuales suben a la superficie donde se los puede atrapar con facilidad.

Otras técnicas, tales como la pesca con anzuelo (*mishquiti*) o con redes (*rica*), han sido adoptadas más recientemente de los mestizos. Todas estas formas de pesca responden a las necesidades de una economía de subsistencia; no implican una pesca a gran escala, lo cual permite la renovación de los recursos ictiológicos. Por el contrario, muchos de los mestizos practican la pesca industrial. Utilizando grandes redes o dinamita y sin respetar norma alguna, este tipo de pesca ha tenido un grave efecto depredador sobre el medioambiente. Numerosos conflictos han enfrentado a estos pescadores de red, llamados "rederos", con los Shipibo-Conibo. Estos últimos, reivindicando la exclusividad de la pesca en sus cochas, sostienen que las mismas son sus lugares tradicionales de pesca desde tiempos inmemoriales.

Caza

En las comunidades de pescadores del Ucayali la caza constituye una fuente secundaria de proteínas. El desarrollo de la economía extractiva estimuló la llegada de cazadores profesionales dedicados al comercio de pieles, así como la presencia de campamentos madereros y petroleros. Esto ha provocado la desaparición de algunos animales de caza y el alejamiento de otros (Chirif et al. 1977: 62). Menos productiva que antes, hoy en día la caza se practica, sobre todo, durante la estación de lluvias, cuando la pesca se hace más difícil y los animales de caza se refugian en las restingas. Actividad exclusivamente masculina, la caza puede practicarse colectivamente cuando se trata de animales de gran tamaño o cuando la lejanía de los animales requiere la organización de verdaderas expediciones de caza (Goussard 1983: 182).

Tradicionalmente, existían tres técnicas de caza: con cerbatanas, arcos y flechas, y trampas. Los Shipibo-Conibo adquirirían cerbatanas, *tépi*, de

los indígenas del Marañón a cambio de cera o pescado salado. La punta de las flechillas o virotos era bañada en curare, veneno fabricado por los Ticuna (Lathrap 1973: 172). Usualmente utilizada para la caza de monos y de aves grandes a principios de siglo (Tessmann 1928: 136), hoy en día la cerbatana ha caído en total desuso.

El arco (*canóti*) y las flechas (*pía*) son empleados para cazar diversos tipos de animales. Tessmann inventarió 11 tipos de flechas (1928: 118, Cuadro 31), aunque muchas de ellas fueron mal identificadas por él en lengua shipibo. Más recientemente, Goussard (1983: 186) no menciona sino tres: *huanín pía*, una flecha emplumada de punta dentada, empleada para cazar mamíferos y aves de gran tamaño; *chínto*, una flecha cuya punta sirve de porra para las aves de tamaño pequeño y mediano y; *jeshín pía*, una flecha ritual utilizada con ocasión de determinadas fiestas.

Asimismo, Tessmann describió hasta tres tipos de trampas (1928: 133): la de resorte, que estrangula a los animales con un lazo; la trampa de porra, que los golpea con un mazo; y, finalmente, la trampa que aprisiona a las aves en una especie de jaula y que se utiliza también hoy en día (Goussard 1983: 188). Cabe señalar que para atraer a los animales los Shipibo-Conibo imitan perfectamente sus gritos.

La adopción de armas de fuego acarreo sin duda cierto abandono de las técnicas de fabricación y empleo de las armas tradicionales (Goussard 1983: 183). Esta tecnología no ha sido exhaustivamente estudiada. El único estudio existente sobre la caza fue llevado a cabo en una comunidad del río Pisqui (Campos 1977). A diferencia de la zona del río Ucayali, se trata de una región donde abunda la fauna, aun si ésta tiende a disminuir. La caza es practicada durante todo el año y, según sus necesidades, los cazadores parten en busca de animales de caza mayor, tales como la huan-gana (*yáhua*), el sajino (*jóno*), el venado (*chášho*), o la sachavaca (*ahuá*). De no tener éxito con estas presas, se pueden contentar con presas más pequeñas, tales como el mono (*shíno*), el majaz (*áno*), el añuje (*mári*), el motelo (*manánshahue*), o diversas aves (*isá*)⁽¹⁴⁾. Las aves son aprovechadas como alimento o para elaborar diversos objetos u ornamentos que requieren de plumas.

Las descripciones de Tessmann (1928: 64) muestran que las plumas amarillas y rojas de tucán servían para adornar la vestimenta de los hombres los días de fiesta, y que el pico de esa misma ave era utilizado en la fabricación de sus cuchillos para usos ceremoniales (*huéshati*). Hoy en

día, las plumas no sirven sino para adornar algunas flechas o la corona que llevan los hombres durante las reuniones festivas (Goussard 1983).

Si en las comunidades ribereñas del Ucayali, tales como Panaillo por ejemplo, la pesca representa el 80% de la fuente proteínica (Bergman 1990), en los asentamientos shipibo del Pisqui ésta no llega a representar más de 40% o 45%, en tanto la caza ocupa un lugar mucho más importante (Campos 1977: 71).

Recolección

Hoy en día, los Shipibo-Conibo practican la recolección en lugares cercanos a las aldeas y consagran a esta actividad mucho menos tiempo que en épocas pasadas (Chirif et al. 1977: 67). Esta les asegura, sobre todo, un abastecimiento de frutas silvestres, plantas medicinales y materias primas diversas. Entre los recursos forestales que se recolectan, ocupan un lugar importante diversas especies de palma. Los hombres recolectan hojas de palma para techar sus viviendas, siendo las más valoradas las de yarina (*jépe*), *šhebón*, y shapaja (*cantsín*). Las hojas de la palmera de aguaje (*binóntasho*), se emplean en la confección de esteras; la dura madera de la chonta (*huanín*) es muy apreciada como material para la construcción de las casas y para la fabricación de arcos, astas y puntas de flecha, arpones y otros instrumentos; finalmente, los frutos de algunas palmeras, en particular los del aguaje (*binón*), son recolectados por las mujeres y los niños. Estas diversas palmeras constituyen un preciado recurso para la vida diaria de los Shipibo-Conibo. Su presencia es, por consiguiente, un criterio importante para la elección de un nuevo asentamiento.

Entre los recursos recolectados tradicionalmente sobresalen los huevos de dos tortugas de río, la charapa (*sháhua*) y la taricaya (*cabóri*), en cuya captura se podían emplear varios días. Cabe anotar que la carne, grasa y huevos de tortuga son, sin duda, los alimentos más preciados por los Shipibo-Conibo. Al término de la estación seca, familias enteras partían en canoa para instalarse en las playas del Ucayali donde esperaban, al abrigo de unas chozas, la llegada de los quelónidos. Después de salir del agua, las tortugas cavan un hoyo en la arena para depositar sus huevos; antes de que pudieran retornar al río, la gente las acorralaba y las inmovilizaba voltéandolas. Se mataba algunas para obtener su grasa, mientras

las demás eran mantenidas vivas para llevarlas a la aldea y conservarlas en corrales hasta que se les necesitara para la alimentación o el trueque.

En la playa hombres y mujeres juntaban los huevos de quelonio y los aplastaban en una canoa para obtener la yema aceitosa; una vez hervida y espumada era guardada en tinajas, con fines culinarios o como moneda de intercambio (Skinner 1809: II, 119-21; Marcoy 1869: II, 658-661). La llegada de comerciantes a la zona intensificó la demanda de aceite de tortuga, causando una recolección desordenada, sin ninguna atención a los requerimientos de reproducción de las especies. Esto ocasionó la casi desaparición de las charapas (*Podocnemis expansa*), las cuales podían llegar a poner hasta 130 huevos, y de las taricayas (*Podocnemis traxata*), más pequeñas, que no ponían sino unos cuarenta.

Ganadería

Debido a la escasez de tierras de altura y a la competencia de los mestizos por ese tipo de terrenos, pocas comunidades shipibo-conibo tienen condiciones idóneas para la crianza de ganado. La ganadería vacuna requiere convertir grandes extensiones de bosque en pastizales, lo cual resulta prácticamente imposible en las comunidades de las tierras bajas inundables. Sin embargo, dos instituciones han intentado desarrollar este tipo de actividad. El ILV fue el primero en introducir la crianza de ganado a fines de los años sesenta en algunas comunidades, particularmente en aquellas donde trabajaban los maestros bilingües formados por ellos. Esta iniciativa fue retomada por el Hospital Amazónico, con la intención de mejorar el nivel nutricional de la población. Para ello se entregaron a las comunidades cabezas de ganado bajo la forma de préstamo. Estas debían reembolsar el préstamo con una parte de las crías.

Sin embargo, la promoción de la crianza de ganado no tuvo mayor éxito por cuanto los indígenas no incorporaron la carne, la leche y sus derivados a su dieta. Muy a menudo, las comunidades vendían las reses para obtener dinero y cubrir así las necesidades que ellos juzgaban prioritarias, tales como, por ejemplo, la construcción de una escuela (Cárdenas Timoteo 1989: 61). El bajo rendimiento de estos intentos de crianza de ganado se explica también por otros factores, tales como la falta de formación de la mano de obra indígena a cargo del ganado, así como por el he-

cho de que la crianza se hacía en detrimento de otras actividades más tradicionales como la pesca, la caza o la recolección.

Por el contrario, las mujeres tuvieron éxito con la crianza de animales de corral, los cuales pueden ser vendidos a los regatones, o comerciantes fluviales, o utilizados como sustituto del pescado durante la época de escasez de pesca.

Vivienda

Diversos viajeros informan que los Shipibo-Conibo vivían en grandes malocas, dispersas a lo largo de los ríos. Estas agrupaban de tres a cinco familias emparentadas entre sí, lo cual representa un promedio de veinte a treinta personas. Estas malocas medían de once a veinticuatro metros de largo, seis a quince de ancho, y seis a ocho de alto. Tenían un gran techo a dos aguas que terminaba a un metro del suelo, y que servía al mismo tiempo como paredes laterales.

Las aberturas en los extremos facilitaban la ventilación así como la entrada y salida (Marcoy 1869). El techo, de hojas de palmera entrelazadas, reposaba sobre seis pilares de madera de palmera de chonta, los cuales a menudo estaban esculpidos con figuras antropomórficas o pintados con motivos geométricos rojos y blancos (Tessmann, 1928: 56). La duración de los techos determinaba el tiempo de establecimiento de la gente en un mismo lugar. Cuando el techo se deterioraba, se buscaba otro lugar para desbrozar y edificar colectivamente una nueva vivienda, lo cual implicaba un trabajo de veinte a treinta días (Fry 1889: 40). Al costado de esta gran maloca se encontraba una construcción más pequeña que servía de cocina.

Estos lugares de vivienda quedaban a menudo ocultos a varios cientos de metros del río para evitar los ataques o el pillaje por parte de enemigos. Los hombres edificaban verdaderas fortalezas alrededor de sus viviendas y las aprovisionaban de arcos, flechas y mazos. Seis de ellos, los más fuertes, vigilaban noche y día (Izaguirre 1924: 8, 247-8). En el caso de que fuerzas enemigas superiores los obligaran a abandonar la maloca, en un lugar alejado en la selva tenían preparadas cabañas abastecidas de provisiones que servían de refugio (Skinner 1809: II, 3). Aparte de estos refugios guerreros, los Shipibo-Conibo conocían otro tipo de vivienda temporal. Construían éstas con caña y hojas de palmera en las playas del

río Ucayali cuando el caudal del río descendía y les permitía cazar tortugas durante varios días.

Actualmente, las malocas han desaparecido, siendo reemplazadas por casas más pequeñas (*shóbo*) agrupadas en aldeas. Las viviendas tienden a ser unifamiliares, incluso si existen algunas casas un poco más grandes donde reside una familia matrilocal extensa. Todas tienen una planta rectangular elevada sobre el suelo para evitar los daños que causan las inundaciones anuales. No tienen paredes y consisten de un único espacio multifuncional: en las noches, la gente tiende allí sus esteras y mosquiteros para dormir; durante el día toma asiento con ocasión de las comidas o de conversaciones; allí también las mujeres se ocupan del cuidado de los niños y se dedican a la elaboración de artesanías. Por lo general, las viviendas no tienen muebles y en lo alto del armazón del techo se dispone un entresuelo para guardar provisiones, armas, mosquiteros y ropa. La cocina se encuentra al costado o detrás del *shóbo*: incluye un fogón construido con varios leños reunidos en forma de estrella y una repisa elaborada con tubos de bambú para colocar la vajilla y los utensilios de cocina, los cuales en la actualidad son mayormente de plástico o metal.

En las comunidades próximas a los grandes centros urbanos, tales como Pucallpa, la construcción de las viviendas ha sufrido algunas modificaciones. Muchas están techadas con planchas de zinc, material antes reservado a la construcción de escuelas; asimismo, se ha añadido paredes hechas de pona y, a veces, incluso puertas y ventanas. Sillas, mesas, aparadores, radiocaseteras y máquinas de coser forman ahora parte del mobiliario. Finalmente, algunas comunidades importantes, tales como Pao-yán, cuentan con electricidad durante algunas horas al día. Con todas estas costosas innovaciones, las cuales no siempre aportan comodidad, las viviendas shipibo-conibo se parecen cada vez más a las casas de los mestizos ribereños.

Artesanía

Los Shipibo-Conibo reservan para los hombres el trabajo en madera, caña, piedra y hueso, ya sea la fabricación de peinetas con varillas de junco o de canoas, pasando por pipas de tabaco, armas de caza y pesca, instrumentos de música y, en otras épocas, implementos agrícolas, hachas de piedra y cuchillos ceremoniales (*huéshati*).

La fabricación de canoas exige, sin duda, la mayor destreza y el mayor trabajo. De preferencia, se escoge madera de cedro, la cual puede durar hasta diez años. La longitud de las canoas varía de tres metros, para la pesca y la caza, a una docena, para el transporte familiar. Anteriormente, el hombre shipibo-conibo utilizaba el fuego para ahuecar el tronco de madera y darle la forma de canoa. Hoy en día, se prefiere trabajar con hacha y azuela.

Entre los instrumentos musicales fabricados por los hombres, están las flautas de caña y los tambores. Estos últimos son elaborados con troncos de cedro ahuecados y quemados en la parte interior. Tienen entre 20 y 30 cms. de diámetro y 60 cms. de alto y en sus extremos se tensan pieles de felino o de pecarí, aunque el esófago del caimán es el material máspreciado (Eakin et al. 1980: 32). En cuanto a las flautas, la más corriente, *réhue*, tiene varios orificios y mide alrededor de 40 centímetros de largo por dos de diámetro. Otra flauta, la *paca-ati*, posee un sólo orificio; su diámetro es más grande y el largo varía de 50 centímetros a un metro, en función del sonido buscado. Se requiere varios músicos, cada uno tocando un instrumento de tamaño diferente, para obtener determinada armonía (Bertrand-Ricoveri 1994: 183). Este instrumento se toca durante las fiestas y en contextos rituales, tales como el corte de pelo de las niñas.

Los hombres son expertos en la elaboración de la madera, mientras que las mujeres son especialistas en el arte de la cerámica y el tejido. Sin embargo, existe un terreno compartido por ambos sexos: el de la cestería. A los hombres les corresponde la fabricación de grandes esteras para dormir, tejidas con hojas de palmera y la elaboración de canastas para la conservación de carnes y pescados ahumados; las mujeres se encargan de pequeños abanicos para atizar el fuego, de las cestas para la recolección diaria y para el almacenamiento del algodón, de las cajas de costura, y del tamiz para cernir el masato.

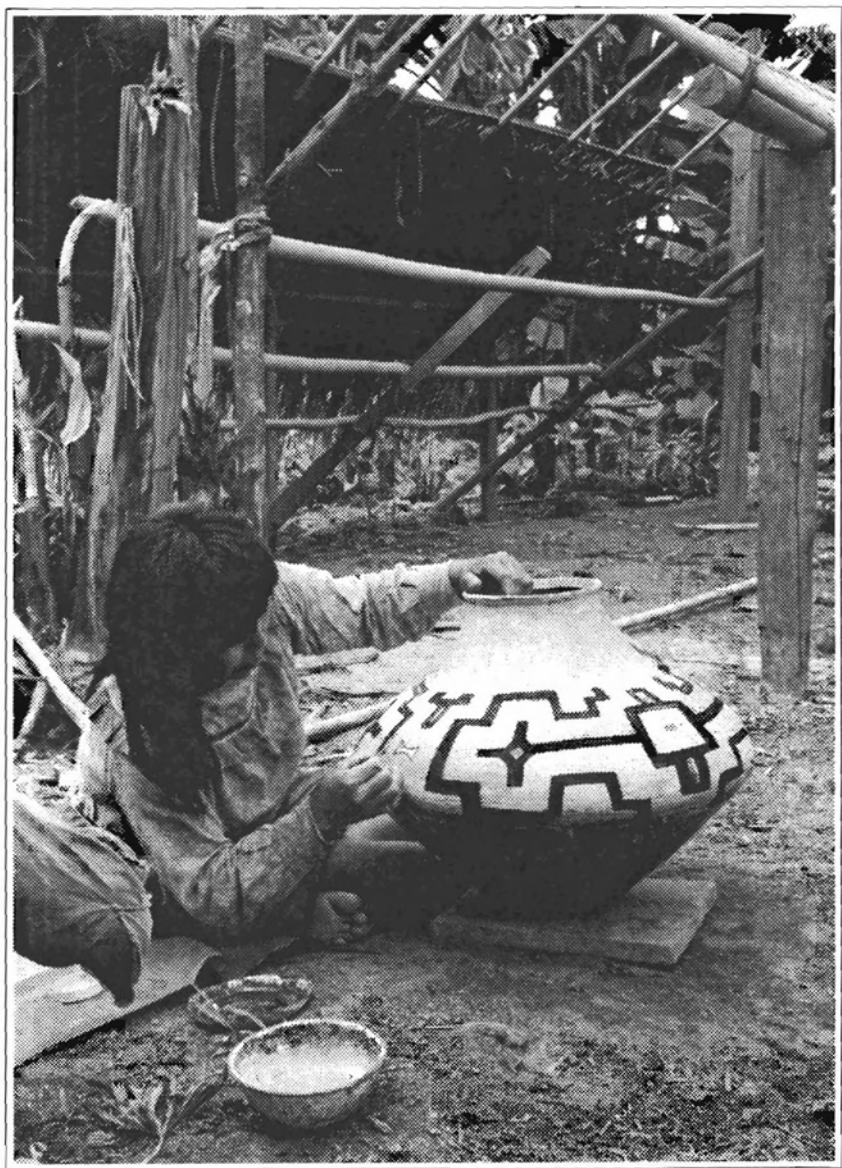
La cerámica shipibo-conibo es considerada como una de las más impresionantes entre las producidas por los pueblos indígenas amazónicos. No sólo son admirables su factura y formas, sino también y sobre todo, sus decorados geométricos de múltiples combinaciones que únicamente las mujeres saben ejecutar. Este arte de los motivos tenía una acogida considerable en tiempos pasados ya que, según la tradición oral y algunos investigadores (Tessmann 1928), cada objeto del universo material estaba decorado con estos diseños, fueran esculpidos, tejidos, pintados o bordados. Desde las vigas de las viviendas, el interior de hojas tejidas de los te-

chos, las canoas, los remos, las armas de caza, los utensilios de cocina, las vestimentas tejidas de hombres y mujeres, hasta los rostros, las piernas y los brazos de la gente, todo estaba cubierto de diseños.

Sólo las mujeres conocían este arte de motivos que servían como emblema de identidad y como marca para diferenciarse de otros grupos étnicos. Si bien este arte gráfico ya no se emplea sino en los ceramios, tejidos y pinturas faciales, las mujeres tienen todavía, gracias a sus conocimientos estilísticos, el poder de dar su marca de identidad tanto a los objetos como a las personas. Los hombres, que no tienen acceso a este arte, dependen de alguna manera de las mujeres en este terreno. Así pues, cuando ellos terminan de fabricar un mazo (*huino*) que quieren decorar, deben dirigirse a su mujer o a su hermana para que les diseñe en cada lado de la pieza de madera los motivos apropiados. Una vez trazados, estos diseños pueden ser grabados por los hombres (Roe 1979: 200).

La combinación de diseños es infinita y cada artista puede realizar innovaciones. Los motivos, *quéne*, son aplicados con distintos tipos de trazos: trazos finos, curvos (*máya huishá*), rectilíneos (*ponté huishá*), perpendiculares (*nia*), u oblicuos, a menudo alternados. Insertas en las composiciones, se pueden encontrar formas estilizadas de cabezas (*mápo*), aspas (*ashtá*), cruces (*corós*), alas (*péchi*), manos (*mequén*), seres humanos (*jóni*) o anacondas (*ronín*), etc. (Gebhart-Sayer 1984). Otros motivos son hechos con largos trazos llamados *canoá*, término cuya etimología remite al armazón de la vivienda o cualquier otro tipo de andamio. Más adelante veremos que los motivos decorativos tienen origen en el pasado mítico más remoto y que han sido inspirados ya sea gracias a Ronín, la anaconda primordial, quien combinó sobre su piel todas las variaciones de motivos (Gebhart-Sayer 1985: 153), ya gracias a la hija de Bári-Inca (Bertrand-Ricoveri 1994).

Si bien el aprendizaje de este arte gráfico constituye una parte importante en la educación de las jóvenes, no todas las mujeres shipibo-conibo tienen la misma habilidad para dibujar y pintar motivos. Las mejores artistas tienen más *shinán*, capacidad de innovación y memoria, que el resto y alimentan esta capacidad a través de los sueños. En tiempos pasados, ellas también seguían prácticas ascéticas (ayuno, abstinencia sexual) e ingerían plantas medicinales para desarrollar sus facultades mentales. Ellas podían recibir del shamán una corona invisible en forma de *quéne*, que aumentaba su *shinán* (Gebhart-Sayer 1984: 7). A veces, el shamán llegaba a transmitirles nuevos motivos inspirados directamente por los espíritus.



Mujer conibo pintando diseños geométricos en una gran vasija (*chómo*)

Foto: Françoise Morin 1966

Es durante la estación seca, entre mayo y setiembre, que las mujeres fabrican sus vasijas de barro. La arcilla (*mapó*) que utilizan, y que ellas mismas van a buscar a orillas del Ucayali o de sus afluentes, tiene varios colores y diversa calidad. Por ejemplo, la gris, considerada como la más fina, sirve para la fabricación de recipientes de cocina. Para que la arcilla tenga mayor solidez, se la mezcla con ceniza de corteza de palmera (*méi*), así como con fragmentos de viejas vasijas reducidas a polvo.

Para la fabricación de ceramios, la ceramista utiliza el procedimiento de columbines, enrollados en espiral alrededor de la base, serpientes de barro que forman progresivamente una estructura de ancho variable. Las vasijas son pulidas, primero con el pulgar, luego con una coronta de maíz desgranada y, finalmente, con un fragmento de calabaza. Una vez terminada, se la alisa con un guijarro pulido y se la unta con una pasta blanca (*máosh*) antes de someterla a la primera cocción. Si se tratara de un utensilio para cocinar alimentos, no tendrá más tratamiento. En caso contrario, se unta el interior del recipiente con resina de *sémpa*. El trazo de motivos policromos puede ser hecho con ayuda de pinceles seleccionados en función del ancho del trazo deseado. Se utilizan colorantes naturales (ocre, rojo, negro) o sintéticos (azul). Después de una segunda cocción, se baña el exterior del recipiente con una laca vegetal transparente (*yómošho*).

La cerámica shipibo-conibo ofrece una gran variedad de formas; las más tradicionales son las siguientes:

1. *quentí*: una gran olla negra que sirve para cocinar alimentos. Sin duda es la forma más antigua de las vasijas shipibo-conibo, ya que es idéntica a los recipientes de la tradición Cumancaya (800 d.C.).

2. *quémpo*: una especie de tazón utilizado para beber, en particular el masato.

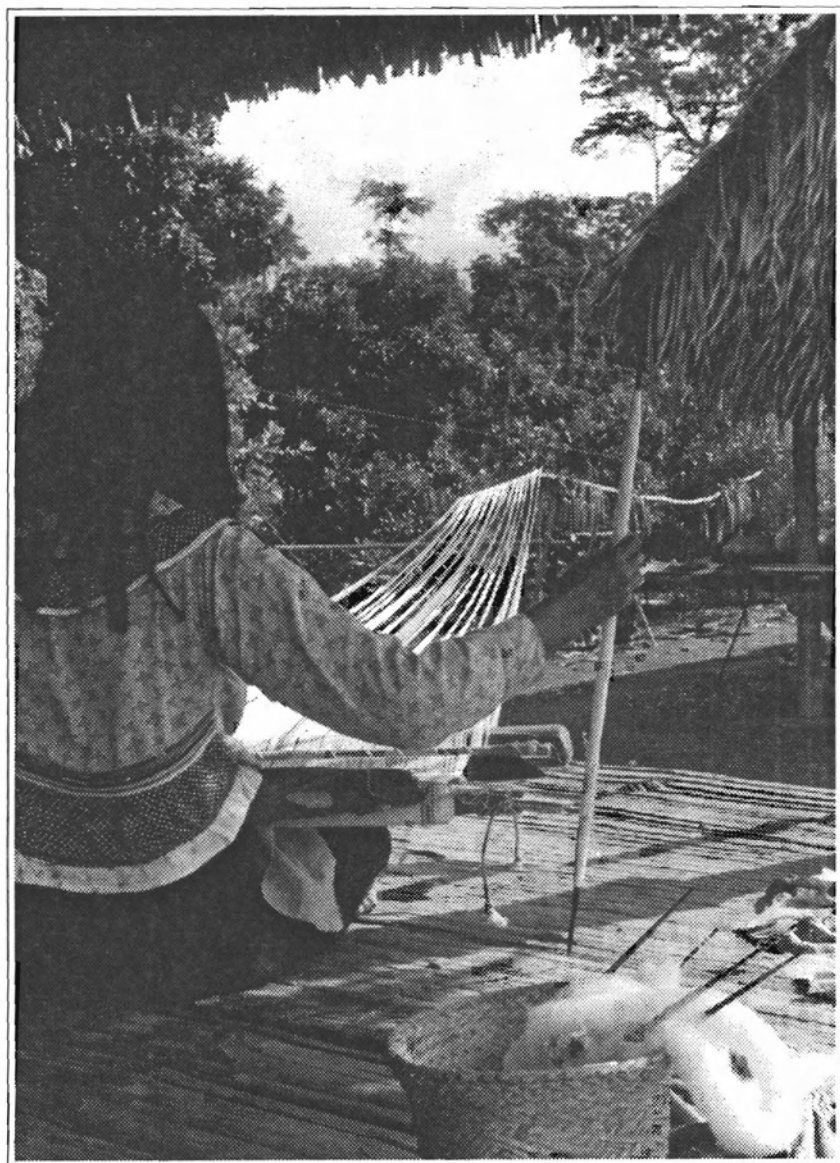
3. *quenchá*: una escudilla grande donde se sirven alimentos calientes.

4. *chómo*: una vasija grande cuya forma y motivos decorativos son los más típicos de la cerámica shipibo-conibo. Pueden tener diferentes tamaños. Algunas sirven para buscar agua del río, otras para conservar los alimentos. Entre ellas, las *jóni chómo* muestran trazos más o menos antropomórficos y estarían relacionadas a las urnas funerarias del complejo arqueológico de Caimito (Lathrap 1976: 200).

5. *máhueta*: vasija de gran tamaño, que puede contener hasta 500 litros de masato para las fiestas importantes.

El arte del tejido, como el de la cerámica, es dominio reservado a las mujeres; ellas son iniciadas en este arte a los ocho años. A principios del siglo XX, el algodón, cultivado en los huertos, era utilizado para fabricar mosquiteros, mantas, bolsas y ropa para la familia. Sin embargo, después de la introducción de los tejidos industriales por los comerciantes mestizos, las mujeres no tejen sino el *tári*, una túnica larga utilizada por los hombres, la *chitónti*, o falda femenina ⁽¹⁵⁾, las bolsas para llevar la pipa y el tabaco, y las tobilleras y pulseras para hombres y mujeres.

El tejido tiene probablemente un origen andino (Gebhart-Sayer 1984: 26); la mitología atribuye su introducción entre los Shipibo-Conibo a la hija de Córi Inca (Bertrand-Ricoveri 1994: 814). El telar (*yomántima*) es de tipo horizontal y puede variar de tamaño según la pieza que se desee tejer. Los más largos permiten tejer un *tári* y varias *chitónti* en el mismo telar; los hilos pueden alcanzar hasta ocho metros de largo; los extremos se fijan a la cintura de la tejedora para que ésta de a los hilos la tensión necesaria. Una vez terminada, la pieza es cortada en otros tantos elementos de vestuario y cada uno de los objetos tejidos es decorado con *quéne*, motivos lineales parecidos a los de las vasijas de barro, a los que se añaden ciertos toques de pintura policromada. Algunas mujeres han abandonado el tejido porque les exige demasiado tiempo. Ellas prefieren fabricar sus *chitónti* con telas de manufactura industrial sobre las que bordan los *quéne* tradicionales, con hilos de colores comprados en Pucallpa.



Mujer conibo tejiendo en un telar horizontal de cintura

Foto: Françoise Morin 1966

PARENTESCO, ORGANIZACION SOCIAL Y POLITICA

Los Shipibo-Conibo, quienes en términos demográficos constituyen más de la mitad del conjunto lingüístico pano, son, paradójicamente, dentro de éste, el grupo menos estudiado en lo que se refiere a su organización social y política y su sistema de parentesco. En realidad, no se ha llevado a cabo hasta ahora ningún estudio a profundidad sobre estos aspectos. Así pues, nos ceñiremos a antiguos datos disponibles (Díaz Castañeda 1923; Izaguirre 1924; Tessmann 1928; Karsten 1955; Waisbard 1959) y a aquellos fragmentarios, publicados más recientemente por diversos investigadores (Tschopik 1958; Morin 1973; Abelove 1978; Eakin et al. 1980; Roe 1982; Bertrand-Ricoveri 1994), a los que sumaremos información inédita recabada en el campo entre 1966 y 1994.

Si bien los Shipibo-Conibo comparten numerosos rasgos lingüísticos y culturales con otros pueblos de habla pano, tales como los de las áreas interfluviales, se diferencian muy claramente de éstos en lo que respecta a su sistema de parentesco y organización social. Una de las principales diferencias reside en que su sistema de parentesco, que posee características tanto de los sistemas "hawaiano" como "sudanés" (ver Murdock 1949), distingue a los parientes que no pueden ser desposados, pero no establece al mismo tiempo ninguna prescripción de matrimonio con una categoría particular de parientes o de no-parientes. En este sentido, se puede afirmar que el sistema de parentesco shipibo-conibo constituye una "estructura compleja de parentesco" que se distingue claramente de otros sistemas que manifiestan una "estructura elemental de intercambio restringido" (Lévi-Strauss 1949). Este es el caso de otros pueblos pano, tales como los Cashinahua, quienes tienen un sistema de parentesco de tipo "kariera" acentuado (Kensinger 1995); los Mayoruna, quienes poseen un sistema de tipo "kariera" atenuado con una "inflexión dravidia" (Erikson 1994); o los Yaminahua, quienes tienen un sistema de tipo "dravidio" (Townsend 1994). En estos tres ejemplos, el matrimonio es prescrito con relación a una categoría particular de parientes consanguíneos (los primos cruzados), los cuales son terminológicamente asimilados a los aliados o afines (Dreyfus 1993: 122).

Resulta tentador explicar esta diferencia al interior del conjunto pano a partir del contexto histórico que permitió a los Shipibo-Conibo hacerse del dominio del Ucayali con sus tierras aluviales, uno de los ecosistemas más ricos de la amazonía. Se debe recordar que dicho río es, asimismo, la vía de comunicación regional más importante. Debido a los circuitos de

intercambio de cerámica en que participaron, a sus incursiones guerreras y al tráfico de esclavos, ellos se fueron imponiendo poco a poco sobre este eje, reduciendo y haciendo retroceder a sus vecinos, entre ellos a otros grupos pano, obligándolos a refugiarse en las regiones interfluviales. Tal como se ha dicho en el capítulo sobre su evolución histórica, la situación privilegiada de los Pano ribereños del Ucayali les permitió, además, jugar un papel esencial como intermediarios comerciales desde comienzos de la época colonial.

Una estructura compleja de parentesco como la de los Shipibo-Conibo corresponde a una organización social donde otros factores, aparte del parentesco, entran en juego en la constitución de alianzas matrimoniales y del espacio social, factores básicamente económicos y políticos. Por su parte, una estructura elemental de parentesco corresponde a un tipo de sociedad más replegada en sí misma, con una tendencia a reproducirse de manera idéntica, y con un espacio de parentesco y organización social más restringido. Nuevamente se requiere distinguir entre los pueblos del conjunto pano dos categorías de sociedades en términos de los intercambios matrimoniales. Por un lado, las de tipo *karia*, donde el intercambio restringido opera entre dos mitades exogámicas (con secciones o grupos matrimoniales) y se traduce en una organización dualista, asociada a un sistema de filiación unilineal. Por otro, las de tipo *dravidio*, que no poseen mitades, distinguen a los consanguíneos (parientes paralelos) de los afines (parientes cruzados) y muestran, en general, una regla de filiación cognática, que no privilegia ninguna de las líneas.

En la práctica, este segundo tipo de sociedad ha dado pruebas de una mayor flexibilidad que el otro, pudiéndose adaptar más fácilmente a las coyunturas y ampliar su espacio social (Dreyfus 1977, 1993). Pareciera que en el caso de un sistema de tipo *dravidio* nos encontramos ante un tipo intermedio entre el sistema *karia* y la "estructura compleja" del sistema shipibo-conibo, cuyo tipo está aún por definir. Aún si los datos resultan todavía insuficientes y si las interpretaciones evolucionistas de los sistemas de parentesco amazónicos resultan siempre arriesgadas, aquí intentaremos demostrar que este sistema de parentesco comporta ciertos rasgos que podrían remitirnos a un antiguo sistema de tipo *dravidio* (Kensing 1995).

¿"Clanes", tribus o etnías?

La mayoría de los autores que se han ocupado de los Pano del Ucajali asumen que sobrevive entre ellos un antiguo sistema de clanes. Steward y Métraux (1948: 556, 582) sostienen que su organización social comporta una serie de rasgos asociados habitualmente a la presencia de clanes. Este comentario es resultado de evocaciones acerca de la existencia de clanes shipibo por parte de diferentes viajeros que visitaron la región durante la primera mitad del siglo XX. En el prefacio de su diccionario shipibo-castellano-alemán, K. von den Steinen (1904) sostiene que los cuatro términos: *Shípibo*, *Cónibo*, *Sétebo* y *Panóbo*, serían nombres de clanes pertenecientes a una misma tribu. Por su parte, Tessmann (1928) critica este punto de vista y, habiendo desaparecido los Panobo, opone a la afirmación de Steinen el hecho de que las otras tres primeras sub-tribus se consideran totalmente diferentes unas de otras y carecen de una denominación colectiva. No obstante, la afirmación de Tessmann resulta errónea en tanto todas estas poblaciones utilizan para autodesignarse el término colectivo englobante de *Jónibo* ("los humanos") que, por etéreo que pueda resultar (Erikson 1993), no deja de ser una manera de autodesignación comparable a las de otros numerosos pueblos de todo el mundo. Por lo demás, la unidad de los Pano se encuentra en sus mitos, donde se reservan un lugar particular en el más allá (Erikson 1993).

Sin embargo, en el caso particular de los Setebo, Tessmann reconoce que éstos se encontraban divididos en seis clanes: los *Inobo* (Gente Jaguar), los *Sáhuabo* (Gente Guacamayo), los *Rónobo* (Gente Boa), los *Iscobo* (Gente Paucar), los *Báhuabo* (Gente Papagayo Verde) y los *Panóbo* (Gente Armadillo Gigante), sin precisar las características o las propiedades de cada clan.

Un relato que recogimos en Utucuru en 1967 ⁽⁶⁾ aporta un interesante complemento a estas dos primeras apreciaciones: "Antes, nuestros ancestros vivían aislados en campamentos de dos o tres familias. Estaban los *Shípibo* (Gente del Mono), quienes residían en Tahuaya (a orillas del río Pisquí); los *Isábo* (Gente Pájaro), grupo actualmente extinguido, que residía en Callarúa; los *Rónobo* (Gente Boa), también extinguido, que residían en el Tapiche; y los *Shahuánbo* (Gente Guacamayo), igualmente extinguido, que residía en Macan-Nari (Santa Rosa)".

El relato mítico cuenta cómo, a instancias de un hombre shipibo, los representantes de estos cuatro "clanes" fueron a proponer a los *Cónibo*

(Gente Pez), poner fin a sus hostilidades y sellar la paz con intercambios económicos y matrimoniales. El relato concluye con la llegada del Inca bueno (Inca Córi) y sus acciones civilizadoras. Es posible apreciar, así, el anclaje geográfico, histórico y mitológico de los clanes mencionados. No-temos, sobre todo, que en este relato se ubica en la misma lista tanto a los “etnónimos” actuales, tales como Shipibo y Conibo, como a los nombres clánicos referidos anteriormente.

Eakin et al. (1980: 55-56) mencionan, por su lado, que hubo un tiempo en el que existieron cinco clanes entre los Shipibo: el del relámpago, el del tigre, el del guacamayo, el del pájaro y el de la serpiente, pero que la mayoría de jóvenes no sabía a qué clan pertenecía. Añaden que cada uno de los clanes tenía sus propios cantos, utilizados en las fiestas de corte de pelo de los niños, de acuerdo a su filiación clánica. Precisan, finalmente, que estos clanes estaban formados por linajes patrilineales y que ciertos mitos cuentan los orígenes de éstos.

Bertrand-Ricoveri (1994), provee interesantes detalles sobre los mitos de origen de tres de los cuatro grandes clanes patrilineales los cuales, desde su punto de vista, pertenecían al grupo *Shipibo* (*stricto sensu*): los clanes *Rónobo* (Gente Boa), *Canábo* (Gente Relámpago), e *Inobo* (Gente Jaguar”). El primero surgió de la unión de una mujer (shipibo) con un hombre-boa; el segundo de la unión de un hombre con una mujer-relámpago; y el tercero de la unión de una mujer con un hombre-jaguar. Señala también esta autora, que el mito de los “gemelos civilizadores” distingue asimismo a estos tres grupos en la sociedad de los humanos. El cuarto clan, *Shahuánbo* (Gente Guacamayo), habría existido también, pero nadie recuerda sus orígenes. Bertrand-Ricoveri añade que los clanes Isábo (Morin 1973) y Sawábo (Tessmann 1928) -el cual según nosotros correspondería al clan *Shahuánbo* anteriormente mencionado- eran ajenos a los Shipibo y pertenecían a los Setebo y los Conibo.

A nuestro modo de ver se trata de un falso debate. En lo que se refiere a los autores citados (Steinen, Tessmann, Morin) los términos históricos utilizados como etnónimos -tales como Shipibo, Setebo, Conibo, Panobosea desde el punto de vista de observadores foráneos o del de los autóctonos, son contruidos y concebidos en un sentido de identidad étnica geopolítica del mismo modo que los términos considerados clánicos. Si la hipótesis anteriormente expuesta fuera verificada algún día a través de investigaciones sistemáticas, a saber, que los antiguos Shipibo (*lato sensu*) poseían clanes, sin duda patrilineales y exogámicos, con epónimos de es-

pecies animales o vegetales y fenómenos naturales, entonces podrían adquirir sentido aquellos rasgos de su sistema de parentesco y de su organización social y ritual que aparecen todavía confusos. Razones históricas y coyunturales podrían entonces dar cuenta del predominio adquirido por determinados clanes antiguos (convertidos en etnónimos) en detrimento de otros (restringidos a su dimensión mítica, ritual y de onomásticos). Estos procesos serían concomitantes con la transformación de una estructura elemental de parentesco de tipo dravidio (o quizás inclusive de tipo kariera) a una estructura compleja. Los datos existentes sobre los clanes de los Pano interfluviales refuerzan esta hipótesis.

El testimonio de un aprendiz shipibo de shamán refuerza nuestra interpretación:

...Shipi es un monito... shipibo, quiere decir los hombres monito... en realidad antes, antiguamente, habían varios grupos de gentes: de los tigres, de los pajaritos, de los monitos... habían montones... por ejemplo había Isajunibu ("Gente del pájaro"), Nomajunibu ("Gente de la perdiz"), Inojunibu ("Gente del jaguar")... pero eran de la misma tribu... cuando pasó el tiempo se unieron por la misma explotación, para defenderse se unieron los shipibo, con los shetebo, con los cunibo... (Cárdenas Timoteo 1989: 29).

Nuestras conclusiones se aunarían, en ciertos aspectos, a las de Erikson (1993) en relación a la atomización étnica como fraccionamiento unitario en el macro-conjunto pano.

El inventario actual de los nombres de clanes mencionados por los distintos autores asciende a diez, al que se requiere añadir otros ocho nombres. Dos de ellos han sido recogidos recientemente por nosotros en investigaciones de campo: *Mášhebo* (Gente Achiote) y *Póitere jónibo* (Gente Luciérnaga) (Morin y Saladin d'Anglure 1994); seis más aparecen mencionados en un texto inédito de Heath (1989: 2): *Ronóehuabo* (Gente Boa Acuática), *Manánšhahuebo* (Gente Tortuga de Tierra), *Póincoscobo* (Gente Gallinazo Negro), *Atsashenebo* (Gente Yuca), *Capébo* (Gente Caimán), y *Noíbo* (Gente Lombriz). Estos se dividían en seis categorías: aves (5), animales terrestres (5), gusanos e insectos (3), animales acuáticos (3), vegetales (1) y fenómenos atmosféricos (1). Asimismo, hemos grabado tres cánticos de los clanes Inobo, Isabo y Canabo respectivamente, los cuales seguían siendo utilizados en la década del cuarenta con ocasión de fiestas relacionadas con el corte de pelo y la excisión del clítoris de las muchachas. Quizá estos nombres diversos no tenían todos el mismo valor simbólico y jerárquico -observación que, en relación a los Yagua, también ha-

ce Chaumeil (1994)-, pero solamente investigaciones futuras podrán responder a estas interrogantes.

Terminología de parentesco shipibo

Dado el estado de la cuestión, resulta más fácil describir la terminología de parentesco shipibo por comparación con las de otros grupos pano, que definirla en sí misma. Los datos disponibles publicados por algunos autores (Tschopik 1958; Morin 1973; Ablove 1978; Bertrand-Ricoveri 1994) son, en efecto, dispares, incompletos y, a veces, contradictorios. Un caso distinto es el trabajo de Eakin et al. (1980), el cual, si bien presenta ciertas lagunas, termina siendo el más útil. A partir de dichos datos no es posible clasificar a los Shipibo dentro de una categoría bien definida en el marco de la tipología de Murdock (1949). Si bien la terminología de primos corresponde sin duda al tipo "hawaiano" (Hna = HjaHnaMa = HjaHnaPa), la de tías corresponde más bien al tipo "sudanés" (Ma ≠ HnaPa ≠ HnaMa). Veremos más adelante que la cuestión del tipo de filiación entre los Shipibo, como el de otras muchas sociedades indígenas amazónicas, está lejos de ser un asunto zanjado. Finalmente, es necesario señalar que si las reglas y las prácticas matrimoniales hacen calzar al sistema shipibo dentro de las estructuras complejas de parentesco, la teoría de estas estructuras está aún por ser desarrollada.

Los consanguíneos de la generación de Ego (G 0)

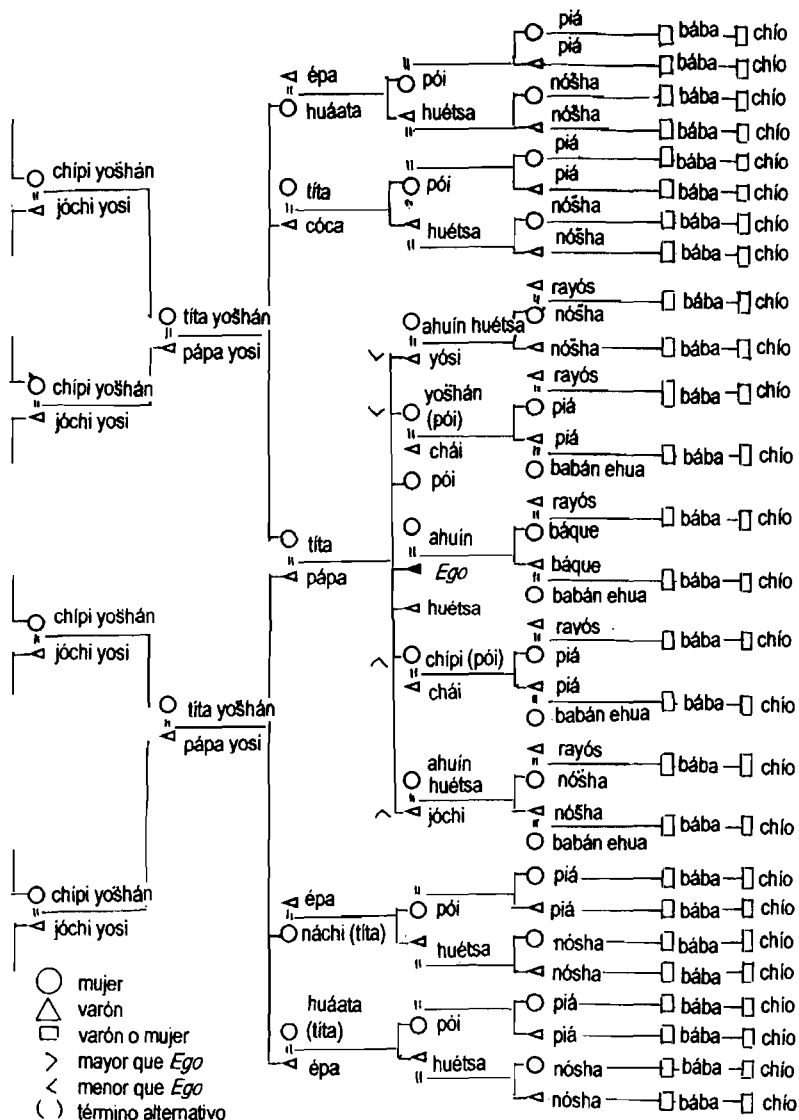
La diferencia más grande entre la terminología shipibo y la de los Pano interfluviales radica en el hecho de que los parientes consanguíneos (*rárebo*) de la generación de *Ego* son designados por los Shipibo con dos términos solamente, mientras se emplean cinco o seis en los otros casos ⁽¹⁷⁾. Los términos shipibo son *huétsa*, término recíproco, que designa a los hermanos y primos del mismo sexo, y *póí*, término igualmente recíproco que designa a los hermanos y primos del sexo opuesto. Estas equivalencias son características de un sistema "hawaiano" (donde hermana = prima paralela = prima cruzada).

Si entre los otros Pano elegimos el ejemplo de los Cashinahua (según ha sido descrito por Deshayes y Keifenheim 1994), nos encontramos con

seis términos, de los cuales dos son consanguíneos, similares a los de los Shipibo, pero poseen un campo más restringido: *-betsa*, término recíproco para hermanos y primos paralelos del mismo sexo; y *-pui*, término recíproco para hermanos y primos paralelos del sexo opuesto. Sólo existe la equivalencia entre hermanos y primos paralelos; los primos cruzados son designados por cuatro términos suplementarios: *ain* (*Ego* masculino), para la prima cruzada bilateral; *cháí* (*Ego* masculino), para el primo cruzado bilateral; *cháí-tan* (*Ego* femenino) para el primo cruzado bilateral y; *tsábe* (*Ego* femenino), para la prima cruzada bilateral.

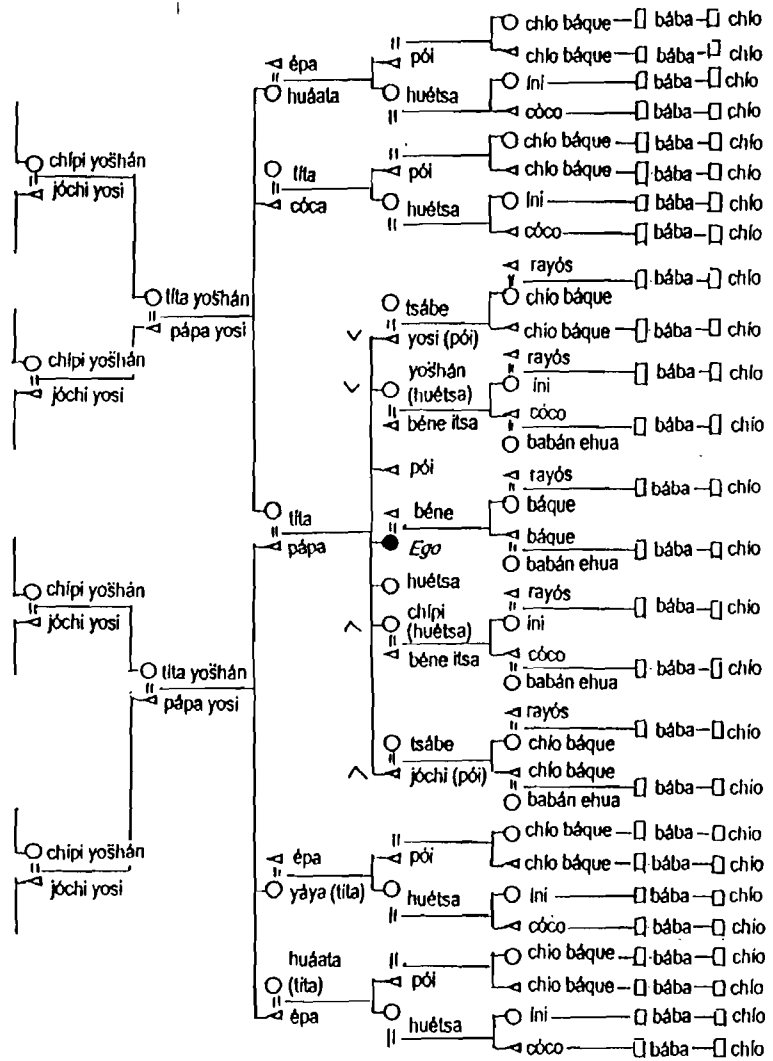
Así, estos cuatro términos, que dentro de una estructura compleja como la de los Shipibo designan a parientes consanguíneos, dentro de una estructura elemental como la de los Cashinahua designan a parientes afines (los primos cruzados). Dentro de la terminología shipibo, los términos que corresponden a esta lista son, efectivamente, términos reservados a la alianza: *ahuín* (esposa; literalmente, "hembra"); *cháí* (hermano de la esposa y marido de la hermana; *Ego* masculino); y *tsábe* (hermana del marido; *Ego* femenino). Únicamente el término cashinahua *cháí-tan* (literalmente, *cháí* = "visible a lo lejos"), que también se refiere a una alianza, tiene un correspondiente shipibo diferente: *bene* (esposo; literalmente, "macho"). La terminología cashinahua presenta características de un sistema "iroqués" (donde hermana = prima paralela ≠ prima cruzada) para la generación de *Ego*.

Gráfico 1
Terminología de la consanguinidad para *Ego* masculino
(términos de referencia)



Fuentes: Morin 1973; Eakin et al. 1980; Lorient et al. 1993; Bertrand-Ricoveri 1994

Gráfico 2
Terminología de la consanguinidad para Ego femenino
(términos de referencia)



Fuentes: Morin 1973; Eakin et al. 1980; Lorient et al. 1993; Bertrand-Ricoveri 1994

Los consanguíneos (o sus equivalentes clasificatorios) de las generaciones G+1 y G-1

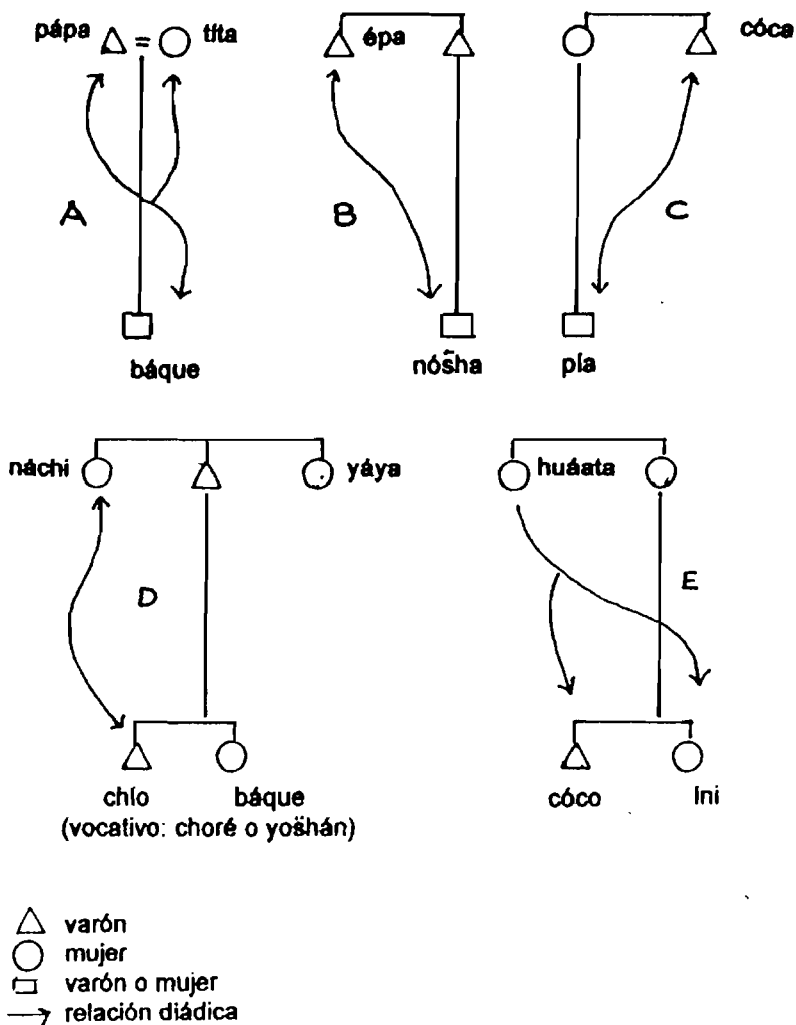
La terminología shipibo para los parientes consanguíneos de la misma generación que *Ego* presenta semejanzas con la de algunos pueblos pano, diferenciándose de los demás. Para empezar, a la manera de los Amahuaca, su estructura muestra rasgos del sistema "sudanés" (Pa ≠ HnoPa ≠ HnoMa), donde se utilizan términos diferentes entre sí para el padre, el hermano del padre (y sus equivalentes clasificatorios, los primos del padre) y el hermano de la madre (y sus equivalentes clasificatorios, los primos de la madre). Esta terminología se distingue, por el contrario, de la de los Yaminahua (Townsend 1994) o de la de los Uni (Frank 1994), las cuales más bien corresponden al tipo "iroqués" (Pa = HnoPa ≠ HnoMa), donde el hermano del padre es designado de la misma manera que el padre, pero de distinta manera que el hermano de la madre. Es pues más diferenciada con respecto a la segunda.

Con relación a las diversas clases de parientes que identifica, la terminología shipibo es una de las más diversificadas, teniendo además de los dos términos para padre y madre, otros cinco términos (de los cuales uno es alternativo, según el sexo de *Ego*); es decir, siete términos en total. Los Mayoruna tienen, por su lado, ocho (de los cuales dos son alternativos para *Ego* femenino). Por el contrario, los Yaminahua no tienen sino cinco (de los cuales uno es alternativo según el sexo de *Ego*).

Entonces, podemos anotar el contraste existente entre la terminología "iroquesa" de los Yaminahua y los Cashinahua, la cual funciona de una manera dualista, con menos categorías de parentesco (además del padre y de la madre, reales o clasificatorios, no distinguen sino al tío y a la tía maternos), y la terminología "sudanés" de los Shipibo, más diversificada y con siete términos, sin olvidar la de los Mayoruna, con ocho.

Los siete términos shipibo designan a los consanguíneos de la generación G+1. Los consanguíneos de la G -1 son designados por seis términos complementarios, los cuales distinguen a los hijos de *Ego* de sus sobrinos y sobrinas, paralelos o cruzados, patrilaterales o matrilaterales. La terminología no distingue a los sobrinos y las sobrinas según el sexo, a excepción de los hijos de la hermana de una mujer, quienes son designados por términos denotativos: *cóco* (sobrino) e *íni* (sobrina) (ver Gráfico 3).

Gráfico 3
Terminología de la consanguinidad para las relaciones diádicas entre las generaciones G + 1 y G - 1.



La terminología de la generación G-1, descrita en este gráfico, sólo se aplica de manera exclusiva y lineal a la relación A (*báque*), aquella con el hijo o la hija; las otras relaciones, relativas a los sobrinos y las sobrinas, se aplican también a los hijos de los hermanos clasificatorios de *Ego* (sus primos cruzados o paralelos). Cabe anotar que una de ellas, la expresada en la relación C (*pía*) con los sobrinos cruzados, se extiende además, en su forma simple, a los sobrinos cruzados del esposo, y en una forma compuesta (*bene pía*), a los sobrinos cruzados de la esposa. Este es el único caso, en este nivel generacional, de fusión de la consanguinidad y la alianza.

Los consanguíneos (reales y clasificatorios) de Ego y de su cónyuge en las generaciones G+2 y G-2

En estos dos niveles generacionales, los cuales son complementarios, el de los abuelos (reales y clasificatorios) de *Ego* y de su cónyuge, y el de los nietos (reales y clasificatorios), ya no se distingue la línea, ni la colateralidad, ni la afinidad, ni el sexo relativo. Sólo se mantiene la distinción generacional y, en el caso de los ascendientes, su sexo absoluto.

En la generación G+2, los dos abuelos de *Ego* o de su cónyuge (reales o clasificatorios, es decir, los hermanos de éstos, sus primos y los cónyuges de sus hermanas o de sus primas), forman parte de la clase de los *pápa yósibo*, y son designados con el término clasificatorio derivado de *pápa yósi* (*pápa* = "padre"; y *yósi*, en el doble sentido de "anciano" u "hombre joven"). Las dos abuelas de *Ego* o de su cónyuge (reales o clasificatorias, es decir, las hermanas de éstas, sus primas y las cónyuges de sus hermanos o de sus primos), forman parte de la clase de las *títa yošhánbo*, y son designadas con el término *títa yošhán* (*títa* = "madre"; y *yošhán*, en el doble sentido de "anciana" o "mujer joven"). Los dos calificativos de *yósi* y *yošhán* son también términos alternativos utilizados para designar a parientes consanguíneos más jóvenes que *Ego*. Como veremos más adelante, sus complementarios, los términos *jóchi* ("viejo") y *chípi* ("vieja"), sirven para calificar a los ascendientes del nivel G+3.

En la generación G-2, todos los nietos de *Ego* (o aquellos de los consanguíneos de su generación), de los consanguíneos de su cónyuge, así como sus cónyuges, forman parte de la clase de los *bábabo*, y son designados con el término clasificatorio de *bába*.

Cuadro 1

Términos de referencia y vocativos para los consanguíneos (reales y clasificatorios) de *Ego* y de su cónyuge, en las generaciones G+2 y G-2

	Hombres	Mujeres
G +2	<i>pápa yósi</i>	<i>tita yośhán</i>
G - 2	<i>bába</i>	

Los consanguíneos (reales y clasificatorios) de Ego y de su cónyuge en las generaciones G+3 y G-3

La terminología para estos dos niveles generacionales complementarios es construida en base al mismo modelo que el de G+2 y G-2. En otras palabras, los abuelos de *Ego* (y sus consanguíneos y cónyuges) así como los abuelos del cónyuge de *Ego* (y sus consanguíneos y cónyuges) constituyen la clase de los *yósibo* ("los ancestros"), término que puede englobar también a los ascendientes de la generación G+2. Ellos son designados por dos términos, uno para cada sexo: *jóchi yósi* (*jóchi* = "hermano mayor", "primo o consanguíneo mayor que *Ego*"; y *yosi* = "anciano" o "menor") y *chípi yośhán* (*chípi* = "hermana mayor", "prima o consanguínea mayor que *Ego*"; y *yośhán* = "anciana" o "menor").

En la generación G-3 se puede constatar que los bisabuelos (reales y clasificatorios) se refieren a sus bisnietos (reales y clasificatorios) como si fueran hermanos y hermanas de la misma edad, ya sea con el término *huétsa* (hermano o primo del mismo sexo que *Ego*) o con el término *pói* (hermano o primo del sexo opuesto de *Ego*). Alternativamente, también pueden utilizar el término *chío* (hermano de menor edad que *Ego*), término igualmente utilizado en combinación con *báque* (hijo o hija) para designar a los hijos del hermano de un *Ego* femenino (ver la relación D en el Gráfico 3). Un último término alternativo utilizado también ocasionalmente es el de *bába* (nieto, nieta, reales o clasificatorios), que es el que se emplea para designar a la generación G-2 (ver Cuadro 1).

Cuadro 2
Términos de referencia y vocativos para los ascendientes y descendientes (reales y clasificatorios) de Ego y de su cónyuge, en las generaciones G+3 y G-3

	Hombres	Mujeres
G + 3	<i>jóchi yósi</i> [vocativo: <i>jóchi / pápa</i>]	<i>chipi yošhán</i> [vocativo: <i>chipi / tita</i>]
G - 3	<i>chio, bába</i>	
	<i>huétsa</i> (mismo sexo que Ego)	
	<i>pói</i> (sexo opuesto al de Ego)	

Una terminología alternativa transgeneracional, asociada a la edad relativa

Acabamos de ver cómo los términos que significan “menor” = *yósi* (masc.), *yošhán* (fem.); “mayor” = *jóchi* (masc.), *chipi* (fem.); y “pariente (masculino y femenino) más joven” = *chio*, están integrados a la terminología de todos los niveles G+3, G-3, G+2, G-2, G+1, G-1; salvo a la del nivel G 0. Como veremos más adelante, en el nivel G 0 la terminología de la edad relativa puede sustituir a aquella que no hace referencia al criterio de edad (*huétsa/pói*). Dejando a un lado el término *chio*, que no tiene en cuenta el sexo del pariente designado, y el término *chiní*, que designa al menor de los hermanos (para un Ego masculino), los otros cuatro forman un sistema de términos complementarios que podemos presentar de la siguiente manera (ver Cuadro 3).

Cuadro 3
Terminología de parentesco en relación a la edad relativa

	Mayores	Menores
parientes masculinos (hermano, primo...)	<i>jóchi</i>	<i>yósi</i>
parientes femeninos (hermana, prima...)	<i>chipi</i>	<i>yošhán</i>

Es necesario indicar que esta importante marca de criterio de la edad relativa dentro de la terminología de parentesco shipibo, sea a través de términos denotativos (a veces derivados), sea a través de términos relativos alternativos, parece ser una característica no exclusiva de los sistemas de parentesco pano (ver al respecto la interesante descripción de la terminología de parentesco mayoruna, realizada por Erikson 1994, donde este criterio es esencial), sino de muchos otros sistemas de parentesco amazónicos, tal como el de los Yagua (Chaumeil 1994).

La terminología específica de la alianza en los niveles G+1, G0 y G-1

Tal como se ha visto, la terminología de la alianza, o la afinidad, se disuelve dentro de la terminología de la consanguinidad a partir de dos generaciones de distancia, es decir, entre G+2 y G-2, y entre G+3 y G-3. Es ahí donde las relaciones adquieren su sentido más fuerte en el contexto de la transformación de posiciones acarreada por el establecimiento de la alianza matrimonial.

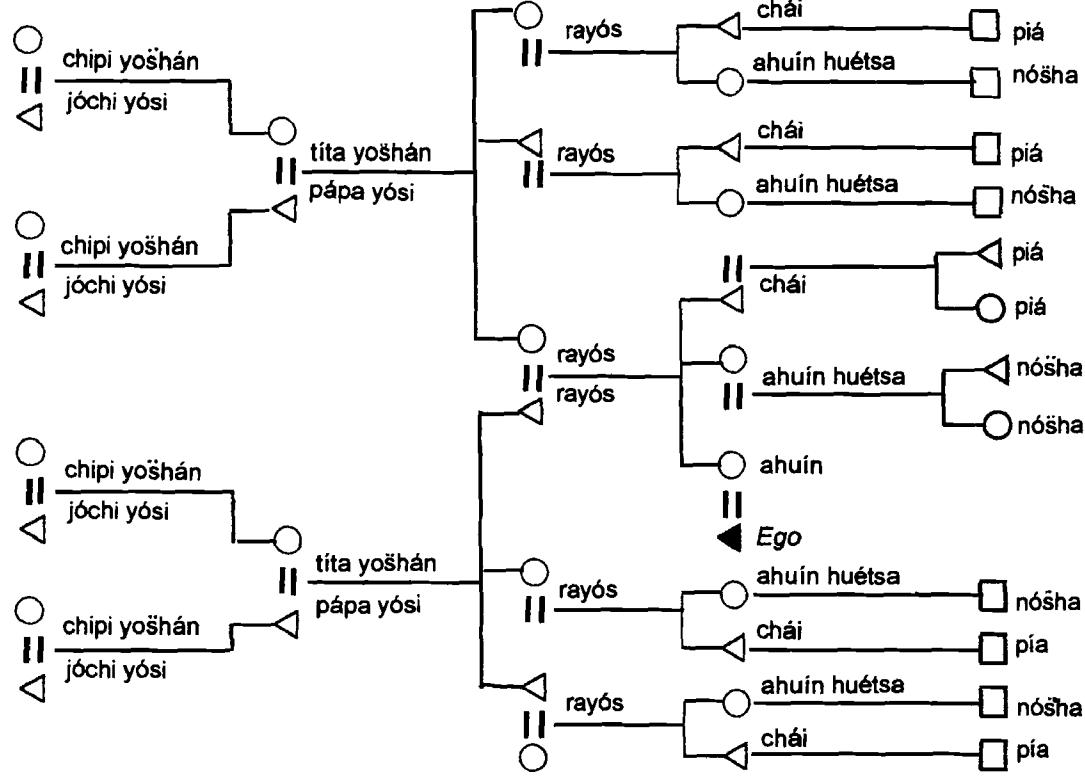
En el caso de las generaciones G+1 y G-1 existe una discrepancia entre la terminología que designa a los parientes de la esposa y la que designa a los parientes del esposo. En la primera no hay sino un término elemental clasificatorio, *rayós*, el cual designa a los parientes de la esposa y sus hermanos. Se trata de un término recíproco que también designa al yerno, así como a los maridos de las sobrinas paralelas o cruzadas. Los *rayós* no tienen derecho de dirigirse la palabra entre sí; deben comunicarse necesariamente a través de un intermediario (la esposa/hija/sobrino). Los parientes del esposo (y sus hermanos), por el contrario, son designados por términos descriptivos compuestos, ya sea *benén pápa* (*béne* = "marido" o "varón"; *pápa* = "padre") para los hombres, y *benén tita* (*tita* = "madre") para las mujeres. La nuera y las esposas de los sobrinos son igualmente designadas con el término descriptivo *babán ehua* (*bába* = "nieto"; *ehua* = "origen de"), el cual significa literalmente, "madre de los nietos". Esta diferencia entre ambas categorías de afines puede explicarse por la regla de residencia matri-uxorilocal, la cual entraña una relación cotidiana entre un hombre y la familia de su mujer. En cambio, una mujer raramente se encontrará en relación directa con la familia de su marido, a no ser en fiestas, rituales y con ocasión de viajes.

En lo que se refiere a la terminología de la alianza en la generación G 0, la generación de *Ego*, es posible constatar también una discrepancia: entre los afines del mismo sexo, por un lado, y los afines de sexo opuesto, por el otro. En el caso de los hombres, los afines del mismo sexo se designan recíprocamente con el término clasificatorio *cháí*, el cual califica al hermano de la esposa y su complementario, el marido de la hermana de un hombre, es decir, a los cuñados, a los que intercambian a sus hermanas. En el caso de las mujeres, éstas se designan recíprocamente con el término clasificatorio de *tsábe*, el cual se refiere a la hermana del marido y a la esposa del hermano de una mujer, es decir, a las cuñadas, quienes son intercambiadas por sus respectivos hermanos.

Por el contrario, los afines de sexo opuesto no se designan sino por términos descriptivos: *béne itsa* (literalmente, "esposo/hermana"), el cual designa al marido de la hermana de una mujer o al hermano del marido; y por el término complementario de *ahuín huétsa* (literalmente, "esposa/hermano"), que designa a la mujer del hermano de un hombre o a la hermana de la esposa.

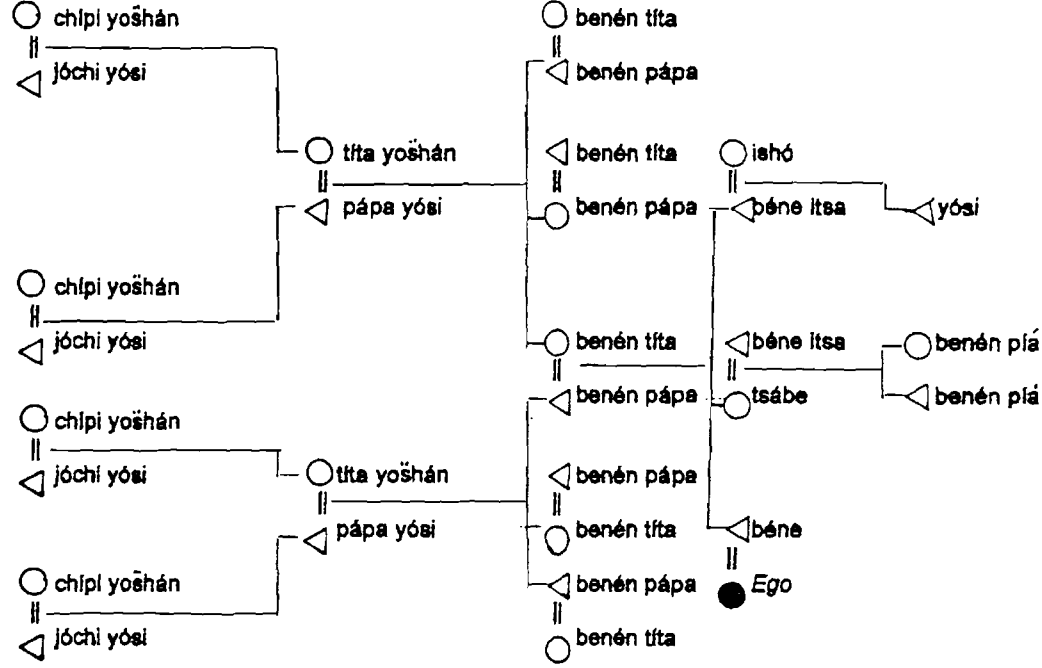
Mencionemos una última relación de afinidad o, más bien, de co-afinidad, la relación recíproca de los *ishó*, la cual vincula a una mujer con la esposa del hermano de su marido. Esta relación, que es la única de co-afinidad expresada en el sistema, muestra rasgos de hostilidad y denigración. En efecto, aún si estas dos mujeres no están destinadas a co-residir en virtud de la regla de residencia matri-uxorilocal, la costumbre del levirato hacía que cada una fuera susceptible de convertirse en la co-esposa de la otra, en caso de la muerte de uno de los maridos.

Gráfico 4
Terminología de la afinidad para Ego masculino
(términos de referencia)



Fuentes: Morin 1973; Eakin et al. 1980; Lorient et al. 1993; Bertrand-Ricoveri 1994

Gráfico 5
Terminología de la afinidad para Ego femenino
(términos de referencia)



Fuentes: Morin 1973; Eakin et al. 1980; Lortot et al. 1993; Bertrand-Ricoveri 1994

La alianza matrimonial

En lo que respecta a la alianza matrimonial, la mayor diferencia entre los Shipibo y los Pano interfluviales se centraba en el hecho de que entre los primeros no se podía establecer una relación matrimonial con ninguno de los parientes cognáticos próximos (y en particular con los primos cruzados y paralelos). Entre los segundos, en cambio, existía una prescripción o preferencia por el matrimonio entre primos cruzados (reales o clasificatorios). Eakin et al. (1980: 55) citan el caso de dos jóvenes shipibo que, encontrándose fuera del contexto tribal, decidieron casarse. Cuando sus familias fueron notificadas, se opusieron al proyecto alegando que la abuela del joven era la prima de la bisabuela de la muchacha (un lazo de parentesco en primer grado). La mayoría de los autores afirman que se prohibía el matrimonio entre personas que tuvieran un ancestro común hasta en la quinta generación. En cambio, Tessmann (1928: 198) sostiene que el matrimonio entre primos era posible, y Waisbard (1959:60) afirma que los cónyuges solían ser parientes. En cualquier caso, haría falta un estudio genealógico mucho más exhaustivo para identificar y cuantificar las prácticas reales.

Entre los Shipibo, la esposa era, por lo general, mucho más joven que el marido, y en la medida que tradicionalmente los matrimonios eran arreglados por los padres, podía darse el caso de un joven de quince años comprometido con una recién nacida (Waisbard 1959: 60). La madre de la niña tenía la voz preponderante en la selección del futuro yerno, cuya habilidad para la pesca y la caza, así como su capacidad de trabajo, eran cualidades altamente valoradas (Karsten 1955: 155). Pero a pesar de la ausencia de reglas prescriptivas aparentes para la selección del cónyuge, característica de las estructuras complejas de parentesco como las de los Shipibo, existe una tendencia hacia el matrimonio por intercambio simple, tal como lo demuestran algunas genealogías extensivas que hemos recabado a lo largo de nuestras investigaciones de campo. Es decir, el matrimonio doble de un hermano y una hermana con una hermana y un hermano. En dichos casos se trata de una verdadera alianza matrimonial entre dos grupos de intercambio, como lo indica la expresión shipibo para este tipo de enlace: *jahuen poibatán copícata* ⁽¹⁸⁾, literalmente, "intercambiar a la hermana".

Resulta sorprendente constatar que los Pano de las áreas interfluviales, quienes tienen una estructura elemental de parentesco de intercambio restringido, hacen de este tipo de alianzas el modelo ideal, basándose en

su organización dualista de mitades. Entre los Cashinahua, por ejemplo, los fundadores de una aldea son usualmente dos hombres, cada uno de ellos casado con la hermana del otro, y pertenecientes cada uno a una mitad distinta (Deshayes y Keifenheim 1994). Sus hijos, quienes serán primos cruzados bilaterales, se casarán entre ellos, perpetuando así el modelo ideal "kariera", siempre y cuando la demografía y la coyuntura lo permitan. Encontramos, pues, este tipo ideal de matrimonio asociado al origen de nuevos grupos locales en sociedades con un sistema de parentesco de tipo "dravidio".

Pero a pesar del hecho de que entre los Shipibo el matrimonio por intercambio podría repetirse en cada generación, tal como se aprecia en varias de las genealogías que hemos recogido, la gran diferencia entre las costumbres de los Shipibo y las de los otros pueblos pano, reside en que, en cada generación, el intercambio se hace con grupos diferentes, mientras que en las estructuras elementales de intercambio restringido el intercambio se realiza siempre con el mismo grupo. En este tipo de matrimonio simple no puede hallarse una forma primaria de alianza matrimonial completa en sí misma, pues hay un don y un "contra-don", pero ésta conserva toda su flexibilidad y su apertura con respecto a la coyuntura, frente a la tentación dualista que entraña un estrechamiento más rígido de los lazos sociales y de parentesco.

Así pues, en el Gráfico 6, extraído de una genealogía recogida en el Ucayali, puede verse un primer matrimonio doble, por intercambio, realizado a principios de este siglo entre una pareja de hermanos shipibo (fratria 1) del alto Pisqui, y una pareja de hermanos conibo del alto Ucayali (fratria 2). En la siguiente generación, alrededor de 1930-1940, tuvieron lugar varios matrimonios por intercambio entre la fratria shipibo (fratria 3), proveniente de la pareja A, y una fratria setebo (fratria 4). En un primer momento, dos de los hermanos shipibo recibieron cada uno una hermana setebo (parejas C y D). A cambio, el hermano setebo de estas últimas recibió dos hermanas shipibo (parejas E y E') con las que formó una pareja poligínica. Pero la pareja C se separó pronto y la madre de la esposa setebo decidió entregar a su hija a otro hermano shipibo (pareja F), más joven, pero más trabajador que el primer marido. Este hermano menor recibió seguidamente una segunda esposa, hermana menor de la primera, constituyendo a su vez una pareja poligínica.

En la siguiente generación, correspondiente a la década de 1960, la hermana y hermano shipibo (fratria 5), hijos de la pareja D, realizaron un

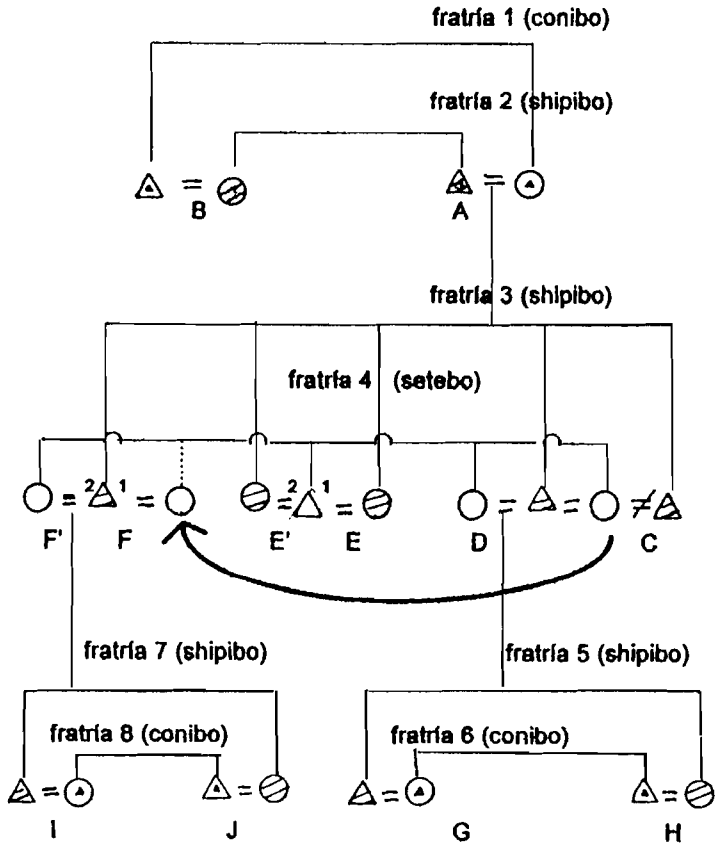
matrimonio doble por intercambio con un hermano y hermana conibo (fratria 6) formando las parejas G y H. Sucedió lo mismo con la fratria 7, proveniente de la pareja F', la cual realizó un matrimonio doble por intercambio con otro par de hermanos conibo, varón y mujer (fratria 8). No se trata, pues, de un modelo fortuito, sino de una verdadera forma preferencial de alianzas, la cual remite sin duda alguna al antiguo sistema de tipo dravidio.

Bajo su forma actual, el matrimonio por intercambio simple, que está sujeto a la aleatoriedad de la tasa sexual de la familia y a la coyuntura específica, sigue teniendo un carácter ideal, y no puede concernir sino a una parte de los matrimonios, lo que también sucede en las sociedades de tipo dravidio. Este tipo de matrimonio asegura una mayor estabilidad a las parejas y estrecha los lazos de parentesco. A su vez, mediante este tipo de matrimonios el sistema abandona la distinción de la lateralidad de parentesco, ya que los hijos nacidos de estas parejas son primos bilaterales, sin que por ello se introduzca entre ellos la distinción entre cruzados y paralelos, ya que se prohíbe el matrimonio entre primos. Una terminología de primos de tipo "hawaiano" cuadra bien, por lo tanto, dentro de este contexto.

La poliginia sororal es definitivamente compatible con la alianza por intercambio simple, tal como resulta de los matrimonios E y F, dos casos de poliginia sororal por intercambio (ver Gráfico 6). Entre las diversas formas de matrimonio descritas entre los Pano del Ucayali, la poliginia sororal era, en efecto, una de las máspreciadas (Tessmann 1928: 198; Karsten 1955: 155). El estudio de Hern (1992b) demuestra que se trata de una forma privilegiada de poliginia en las ocho aldeas por él estudiadas, donde en promedio una de cada cinco parejas seguía siendo poligínica en la década de 1980 ⁽¹⁹⁾. Sin embargo, tal como lo ha recalcado Ablove (1978), este tipo de familias no está exento de tensiones.

Aparte del matrimonio por intercambio, el matrimonio por captura era bastante común dentro de la sociedad shipibo-conibo antes de que las acciones conjuntas de los misioneros y del gobierno peruano pusieran término a las incursiones, acciones de vendetta y correrías a mediados de la década de 1930 (DeBoer 1986: 231). Varios autores atribuyen la práctica de captura de mujeres a la falta de mujeres desposables resultante de la poliginia. En el capítulo histórico hemos visto que el rapto de mujeres y niños de grupos vecinos -a menudo otros pueblos de habla pano- era una tradición ancestral, la misma que la presencia de blancos, misioneros y

Gráfico 6
Matrimonio por intercambio simple



- ⊙ ⊠ individuo conibo
- ⊗ ⊠ individuo shipibo
- ⊠ individuo setebo
- ≠ divorcio o ruptura de matrimonio
- 2⊠1 aliança polgínica

comerciantes contribuyó a exacerbar en determinados períodos. Las genealogías recabadas por DeBoer (1986: 232) en 1971 en tres aldeas conibo del Ucayali muestran que, de cincuenta mujeres casadas, cinco (es decir, una de cada diez), habían sido capturadas en las tres generaciones ascendentes. Estas mujeres provenían de grupos pano interfluviales: los Amahuaca, Uni y Remo. Los dos primeros grupos, eran víctimas regulares de las incursiones de los Pano del Ucayali; el tercero fue prácticamente exterminado por los Shipibo-Conibo en 1870 (Steward y Métraux 1948: 583).

El levirato ⁽²⁰⁾ también era una práctica común entre los Shipibo (Roe 1982: 72, 193) y, llegado el caso, suministraba una segunda o tercera esposa, una vez que la viuda pasaba el año de duelo y cumplía el ritual de suspenderlo (Waisbard 1959: 63). Si bien algunos hombres poderosos, tales como los curacas y los shamanes, podían tener hasta cinco esposas simultáneamente, estas parejas múltiples no eran muy estables y experimentaban fluctuaciones con el tiempo. La mayoría de las familias eran monogámicas, pero éstas también experimentaban separaciones y la contracción de segundas nupcias. La infertilidad de la pareja, la violencia conyugal, o la pereza de uno de los cónyuges eran las causales más habituales de separación (Waisbard 1959: 60; Eakin et al. 1980: 84-85). En caso de separación, el hombre volvía donde su familia de origen y los hijos permanecían al lado de su madre (Tessmann 1928: 210-211).

La práctica de residencia matrimonial más extendida era la matriluxorilocalidad. El novio debía trabajar para sus suegros por un tiempo. Después del nacimiento del primer hijo, podía construir una casa para su familia conyugal cerca de la de sus suegros. Pero se puede constatar que, al lado de este modelo ideal, la realidad de residencia de una importante proporción de unidades domésticas se efectuaba sobre un modelo patrivilocal (ocho de veintiseis, cerca de un tercio, en la aldea de Utucuru, según Morin 1973). Es probable que este hecho, que ha sido señalado por diferentes autores (Abelove 1978; Hern 1992b), se haya acentuado como resultado de la acción misionera y las leyes y costumbres de la sociedad peruana dominante (Morin 1973), pero también habrían jugado un papel importante varias razones internas al grupo, tales como la falta de hijas dentro de una fratria, lo cual privaba a los padres de una preciada mano de obra. Se puede imaginar que, en dichos casos, la elección de huérfanos o cautivos como esposas de sus hijos era una solución bastante satisfactoria. Este podría ser, sin duda, el caso de jefes deseosos de acrecentar su capacidad guerrera, o de shamanes interesados en incrementar su capacidad productiva.

El estudio del ciclo de desarrollo de la familia muestra, en todo caso, ciertas variaciones respecto a la residencia de la pareja, en función a la situación relativa de los parientes ascendientes y de las fratrias de cada uno de los cónyuges (Abelove 1978). La adopción tampoco era rara. En una muestra de 116 personas, Abelove (1978) identificó nueve casos distribuidos en catorce familias, lo cual resulta en algo menos del 10% de individuos. El nacimiento de mujeres era más valorado que el de hombres, pues así se podía contar con más yernos que respondieran a las necesidades de los padres ancianos (Morin 1973: 118).

La transmisión de bienes, nombres e identidad

Según Tessmann (1928: 223), los Shipibo poseían muy pocos bienes que pudieran transmitir por herencia, pero un hombre dejaba a su hijo por lo menos sus canoas y sus chacras. Todos los otros bienes del difunto eran quemados en una enorme pira hecha encima de su sepultura (Waisbard 1959: 62). Demasiado escueto, el testimonio de Tessmann ha creado dificultades a los autores que más tarde quisieron analizar la organización social shipibo. Ninguno de ellos ha logrado esclarecer el tema. Steward y Métraux (1948: 583) llegaron incluso a descubrir cierta inconsistencia con la supuesta naturaleza matrilineal de la comunidad shipibo. De ello nos ocuparemos más adelante.

Por su parte, la transmisión de nombres propios no ha sido objeto de ningún estudio sistemático. Tal vez ello se deba a que como ha señalado Bertrand-Ricoveri (1994: 151), el nombre propio shipibo es relativamente secreto y se pronuncia solamente en la intimidad. La partera le da al niño un primer nombre al momento de nacer; éste puede referirse a las cualidades del bebé, al contexto de su nacimiento, o a su rango dentro de la fratria, entre otras posibilidades. Pero la atribución del nombre verdadero se realizaba aproximadamente al cuarto mes, con la presentación del niño a la familia, después de haberle retirado las tablillas empleadas en la deformación del cráneo (Díaz Castañeda 1923: 402). Los ancianos, reunidos para la ocasión, eligen habitualmente un nombre de animal, acompañado por un calificativo, y luego soplan sobre el niño para protegerlo de las enfermedades (Izaguirre 1926: XII, 441).

Las genealogías que hemos podido recabar revelan que varios de estos nombres provenían de sus ascendientes, vivos o muertos. A veces se

escogía el nombre de un espíritu, después de que éste se hubiese manifestado en los sueños de uno de los padres. En las cuatro generaciones cubiertas por las genealogías recogidas en el campo se puede observar que los nombres son transmitidos por línea paterna. ¿Es esto acaso resultado de la norma nacional que obliga a los Shipibo a registrarse con un apellido y un nombre en español? Es difícil precisarlo en el estado actual de las investigaciones. En varias de estas genealogías nos ha parecido ver que el poder shamánico tendía a ser transmitido por línea paterna, mientras que las funciones de parteras y de curaciones con plantas eran transmitidas por línea materna.

La pertenencia 'étnica' (sea ésta o no de origen clánico) es transmitida siempre por línea paterna (Morin 1973; Eakin et al. 1980:96). El Gráfico 6 ilustra claramente este hecho con relación a tres referencias de pertenencia 'étnica' -shipibo, conibo y setebo- para el caso de las ocho hermanas. Bertrand-Ricoveri (1994: 634) afirma lo mismo con referencia a los antiguos "clanes", basándose en sus mitos de origen. Si esto es así, ¿sobre qué bases reposa entonces la afirmación de que los Shipibo tenían una filiación matrilineal, tal como lo afirman Karsten (1955: 155), Girard (1958: 245), y Tschopik (1958: 937), entre otros? Pareciera ser que se basa en el hecho de que tenían una norma de residencia matrilocal, los niños permanecían con la madre en caso de divorcio, y las mujeres tenían una posición aparentemente dominante en la organización doméstica.

Estas justificaciones son, en realidad, suposiciones algo apresuradas y provienen más de una analogía que de un proceso deductivo. Hasta el momento, no hemos encontrado ningún indicio significativo que compruebe la supuesta matrilinealidad de los Shipibo. Por el contrario, la terminología de parentesco se asemeja más a un sistema patrilineal ("sudanes") o cognático ("hawaiano"), que a un sistema matrilineal ("iroqués"). Una reciente revisión de las reglas de 'filiación' de varios grupos amazónicos (en particular sociedades gê del Brasil y otras sociedades de las Guayanas), los cuales al igual que los Shipibo habían sido clasificados como matrilineales y matrilocales por los primeros viajeros, proporciona nuevas pistas. Esta revisión, que sugiere la existencia de una filiación cognática combinada con una residencia matri-uxorilocal (Rivière 1993: 508), permite plantearse la misma pregunta para el caso de los Shipibo: ¿era su filiación matrilineal, patrilineal o cognática?

Como conclusión del presente capítulo nos gustaría remitirnos nuevamente al contexto de cambio social al que nos referimos al principio.

Con respecto a otro grupo de la amazonía peruana, los Yagua, Dailant (1987: 158-161) observó que en las comunidades expuestas a mucho contacto con el mundo exterior, la terminología de parentesco a nivel de *Ego* (G 0) mostraba una tendencia a "hawaianizarse", es decir, a no distinguir a los primos cruzados de los primos paralelos, situándose entonces fuera de la lógica dravidia para constituir un círculo cognático de parientes con los cuales el matrimonio estaba prohibido (ver Chaumeil 1994: 257). Ya Dreyfus (1993: 126-127) había hecho notar la desaparición de esta distinción terminológica a nivel de la G 0, como tendencia general de los sistemas de parentesco amazónicos de tipo dravidio.

Esto nos conduce a la estructura compleja de los Shipibo, la cual se caracteriza por la existencia de un "círculo cognático" de parientes con los cuales el matrimonio estaba prohibido, una tendencia hacia el matrimonio por intercambio simple, pero sin la existencia de mitades y de intercambios repetidos en cada generación entre los grupos involucrados en relaciones de intercambio matrimonial. ¿Acaso la situación privilegiada de los Pano del Ucayali, su participación en las redes de comercio intergrupar y en las incursiones en busca de esclavos entre sus 'primos interfluviales' pueden explicar la apertura máxima de su espacio social y relaciones de parentesco? ¿Acaso explican la fusión de un antiguo sistema de clanes dentro de una etnicidad integradora; el pasaje de una estructura elemental de tipo "kariera" o más probablemente "dravidia", a una estructura compleja? He aquí todo un programa para investigaciones futuras.

Guerra y organización política

Muy poco se conoce acerca de la organización política de los Shipibo-Conibo al momento de los primeros contactos, salvo que, al igual que otros pueblos amazónicos, contaban con jefes locales cuyas funciones, centradas en la solución de conflictos internos, parecen haber sido hereditarias. En contraste, las funciones de los jefes de guerra parecen haber sido coyunturales, ligadas a la necesidad de realizar expediciones guerreras.

Los jefes locales

Cuando Juan Salinas de Loyola remontó el Ucayali en 1557 e identificó a los Pariaches (probablemente los Conibo, tal como lo mencionáramos anteriormente), se refirió a la existencia de “caciques en cada pueblo a quien obedecían y respetaban” (Jiménez de la Espada 1965: 202). Según Myers, estas aldeas, que podían tener hasta varios miles de habitantes, requerían de una organización política más compleja que la de la tribu. Myers propone a manera de hipótesis que los Conibo poseían “jefaturas”, mientras que los Shipibo y los Setebo mostraban una organización política de carácter más tribal. Las crónicas de los misioneros aportan poca información sobre este asunto. Se sabe, con todo, que en 1685, durante la expedición del Padre Biedma por el alto Ucayali, la aldea que descubrió -y que más tarde se convertiría en San Miguel de Los Conibos- tenía más de dos mil habitantes repartidos en grandes casas colectivas y que obedecían a tres jefes: Cayampay, Sanaguami y Samampico (Izaguirre 1922: I, 252).

Lo que sabemos, sin embargo, es que a partir del siglo XVIII los grupos locales se fragmentaron como respuesta al proselitismo misionero o para huir de las epidemias que se desataron principalmente a través del contacto con los misioneros. El desarrollo de las actividades comerciales en el Ucayali del siglo XIX, particularmente la explotación del caucho, acentuó tal fragmentación creando unidades sociales más pequeñas, para poder resistir mejor estas intrusiones. Díaz Castañeda (en Izaguirre 1922: I, 314) sostiene que a principios del siglo XX la autoridad política se ejercía en el seno de los grupos familiares, que los poderes de los jefes eran limitados y que sus funciones eran hereditarias. Esta débil autoridad del jefe evoca el modelo político de sociedades indígenas estudiado por Clastres (1974: 27). En ese marco el jefe del grupo local sería, ante todo, un “hacedor de la paz”. Sus cualidades individuales, su prestigio adquirido con los años y la experiencia y su talento para la oratoria lo ayudaban a resolver los conflictos y a mantener la paz. Su poder como mediador en las esferas de la vida cotidiana se complementaba con el poder del shamán, quien resolvía los desequilibrios climáticos, económicos o biológicos que aquejaban a la sociedad, los cuales solían ser atribuidos a intrusiones del mundo de los espíritus.

El jefe era, asimismo, el representante de su grupo local cuando visitaba a grupos vecinos y presidía las transacciones económicas (Marcoy 1869: I, 662). A nivel endotribal, se trataba de un intercambio entre grupos locales. Así, para poder decorar sus piezas de cerámica, los habitantes de

Contamana intercambiaban con los de Yarina arcilla blanca por copal (Tessmann 1928: 217). A nivel exotribal, las transacciones implicaban la existencia de equivalencias entre los bienes a intercambiarse. Los Shipibo-Conibo ponían en circulación productos manufacturados, tales como piezas de cerámica, tejidos o canoas, siendo conocidos por sus conocimientos especializados, su sentido artístico y el tiempo invertido en la fabricación de estos objetos. Los grupos con los que se intercambiaba, fueran éstos los Piro, los Asháninca o los Omagua, poseían el monopolio de productos escasos tales como sal, piedras para morteros, cerbatanas o curare (Lathrap 1973; Bodley 1981; Renard-Casevitz 1993). El jefe shipibo o conibo podía intentar un regateo si no se respetaba la equivalencia de los bienes a ser intercambiados. En caso de desacuerdo, el diferendo podía acarrear una expedición guerrera meses más tarde.

Los jefes de guerra

Aparte del deterioro de las relaciones económicas, otros factores conducían a la guerra, tal como la necesidad de adquirir mujeres y esclavos. A través de la lectura de crónicas y relatos de viajeros, DeBoer (1986) ha identificado 24 incursiones conibo, las cuales tuvieron por blancos principales a los Amahuaca, Remo, Uni (Cashibo) y Mayoruna, todos pueblos pano. De acuerdo con Erikson (1993: 51), estaríamos ante una suerte de "simbiosis guerrera", a través de la cual los diversos componentes del grupo pano mantenían una 'comunicación' privilegiada.

Esta simbiosis habría constituido un factor clave para la amalgama de poblaciones diversas, pues no se trataba tanto de aniquilar al adversario cuanto de asimilarlo. En efecto, estas incursiones representaban para los Conibo no sólo un modo de superar la falta de mujeres, resultado de una acentuada poliginia, sino también de una suerte de misión civilizadora. Considerándose superiores a todos aquellos "salvajes", capturaban a sus enemigos para "civilizarlos" y asimilarlos a su propia cultura. Diversos autores, tales como Dueñas en 1792 (Izaguirre 1922-29: VIII, 247-9) o Marcoy en 1840 (1875: II, 8-9), mencionan que los cautivos eran tratados con "afecto". Otros testimonios, esta vez indígenas, resaltan que algunos esclavos se fugaban después de rehusarse a trabajar en servidumbre (Stahl 1928: 150).

Tras los primeros contactos con los misioneros, las incursiones se intensificaron, ya que los hombres capturados se convirtieron en excelentes artículos de trueque por los objetos de hierro que poseían los jesuitas y los franciscanos: los misioneros estaban interesados en almas para convertirlas y poder ampliar sus reducciones. En ese período la tasa de cambio equivalía a un hacha de hierro por cada "alma" o cautivo (Zarzar y Román 1983: 73).

Aparte de estas incursiones, los Shipibo y los Conibo podían emprender expediciones bajo el mando de jefes de guerra. Estos estaban dotados de considerable poder, el cual perdían una vez restablecida la paz. Los Shipibo-Conibo parecen haber adoptado un modelo de poder coercitivo cuando se cernía una amenaza externa o cuando se aliaban a otros grupos para participar en una rebelión interétnica. Varias figuras de jefes guerreros han pasado a la historia por su papel en la resistencia activa frente a la penetración misionera. Así, los jefes Siabar y Perote, movilizaron subgrupos conibo para unirse a Juan Santos Atahualpa en 1742 en la vertiente oriental de los Andes y combatir bajo sus órdenes. Los jefes Rumirato y Runcato tuvieron éxito reuniendo a los Setebo, Shipibo y Conibo para aniquilar en 1766 a las misiones franciscanas del Ucayali.

Curacas y maestros bilingües

Desde el comienzo de su implantación, los misioneros alentaron el reagrupamiento de los indígenas conversos en torno a los puestos misionales. Para poder controlarlos mejor, adoptaron por cuenta propia la tradición de jefaturas de los shipibo-conibo, nombrando "curacas" escogidos de entre aquellos conversos que conocían mejor los rudimentos del español y podían cumplir funciones como intermediarios entre el mundo de los blancos y los indígenas. Esta institución se mantuvo hasta mucho después de la partida de los misioneros, a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Los curacas jugaron el papel de intermediarios durante toda la era del caucho y, posteriormente, durante el período de explotación comercial de los recursos del Ucayali.

En las décadas de 1950 y 1960, las acciones emprendidas por el ILV, encargado de alfabetizar a los pobladores indígenas y formar maestros bilingües, comenzaron a dar sus frutos. Un nuevo tipo de líder surgió en las aldeas, trayendo consigo otros valores y otros criterios, distintos de los

que hasta entonces primaban en esta sociedad acerca de los fundamentos de la autoridad. Estos maestros bilingües se habían formado fuera de las aldeas indígenas, y la familiaridad con el mundo mestizo y su experiencia con la vida urbana les confería gran prestigio. El aprendizaje de la lectura y la escritura les daba una mayor autoridad que la de los curacas en tanto intermediarios respecto de la sociedad nacional. Finalmente, el hecho de ser los únicos que percibían un salario les permitía adquirir los bienes de consumo -tales como radios, máquinas de escribir, motores para las embarcaciones (peque-peque), ropa, etc.- que muchos codiciaban para sí. Fascinados por la modernidad, los maestros bilingües de esa época cumplían también la función de agentes de integración a la sociedad nacional. Habían aprendido, durante su formación, a dejar atrás algunas de sus costumbres y tradiciones que consideraban obsoletas y se encargaban de hacer respetar las leyes peruanas. Sin embargo, esta misión integradora les impidió, a menudo, percibir los verdaderos problemas de los Shipibo-Conibo y los condujo, en algunas oportunidades, a chocar con la autoridad de los curacas.

Las nuevas autoridades comunales

Con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (D.L. 20653) en 1974, el gobierno del Gral. Velasco Alvarado instituyó, a nivel de cada aldea, una nueva estructura político-administrativa. Esta seguía el modelo de los poblados mestizos y se superponía al sistema de curacas. Además del jefe de comunidad, habían otras dos figuras con autoridad política que representaban a la comunidad frente a las autoridades del Estado: el teniente gobernador y el agente municipal. Elegidos en asamblea general por un período de dos años, éstos eran generalmente jóvenes que sabían leer y escribir en español, sobre todo el agente municipal, quien debía encargarse de registrar los nacimientos y defunciones. Buscando una mejor integración entre el mundo indígena y la sociedad nacional, esta ley garantizaba, por primera vez en la historia del país, la existencia legal de las comunidades shipibo-conibo, permitiendo la demarcación y titulación de sus tierras. Asimismo, descentralizaba hasta cierto punto el poder y lo transfería a las comunidades, pues les daba el control de los asuntos civiles, de su policía y de la justicia de paz.

ESTRUCTURACION DEL COSMOS, MITOS, RITOS Y SHAMANISMO

El universo de los mitos

Si bien el espacio-tiempo de los mitos shipibo-conibo es circular, en el doble sentido de su lógica interna -en la que los unos remiten a los otros como en una construcción en espejo-, y de su lógica externa -en tanto su realidad no es accesible sino a través de los sueños y la experiencia shamánica-, este espacio-tiempo puede ser descompuesto en secuencias articuladas ⁽²¹⁾.

La mejor descripción de los mitos shipibo-conibo es la que proporciona Bertrand-Ricoveri (1994) ⁽²²⁾. Por su parte, Loriot y Lauriault (1975) han transcrito treintitrés mitos en shipibo, con una traducción yuxtalineal en español; García Rivera recolectó, a comienzos de los ochenta, un importante corpus de mitos, de los cuales diez han sido publicados (1993) en shipibo con una traducción literal al español; Gebhart-Sayer (1987) publicó cuarenticuatro mitos en una traducción al alemán; Roe (1982) once, traducidos al inglés, tomados de un conjunto inédito más amplio y Soi Rawa (1995) seis, publicados en shipibo con traducción al español.

Los tiempos primordiales (Moátian icáni, aquello que aconteció hace mucho tiempo) ⁽²³⁾

Sólo fragmentos de mitos, a veces contradictorios, nos informan sobre los inicios del tiempo primordial. Al principio reinaba la oscuridad total, antes de que Bári, el Sol, apareciera y creara el universo, el cielo y la tierra, luego la selva, el agua y los animales. Él hizo de Caná (el Relámpago), Ino (el Jaguar), Ronín (la Anaconda), y Šhóno (la Lupuna o *Seiba pentandra*), los guardianes del cielo, de los animales salvajes, de las aguas y de los árboles respectivamente. Como se aburría, creó con carne fresca al hombre y luego a la mujer, pero como ésta no le alcanzó, tomó un poco de carne podrida para hacer el sexo de la mujer ⁽²⁴⁾.

Estos humanos vivieron de la caza, la pesca y la recolección y se multiplicaron. En esa época, los animales hablaban la lengua de los Shipibo-Conibo y podían metamorfosearse. Bári se encontraba inmóvil en el cie-

lo, pero muy próximo a la tierra que él secaba. Bastaba su calor para cocinar los alimentos. De vez en cuando descendía de su morada para visitar a los humanos, pero en una de esas visitas, Ashi Meráya, el primer gran shamán, burló su vigilancia y liberó a los pecaríes que el sol mantenía encerrados al interior de un área cercada. Furioso, Bári se alejó de la tierra y desde entonces se mantiene a una buena distancia de los humanos. Un día, una nube de murciélagos tapó el sol, sumiendo al mundo en las tinieblas. Los malos espíritus *yoshín* aprovecharon para dispersarse por el universo, trayendo consigo las enfermedades, la muerte y los maleficios. Luego cayó una lluvia sin tregua y, finalmente, reapareció el sol y las noches se alternaron con los días.

Otro mito más largo cuenta el origen de Ošhe, la Luna, hermano incestuoso cuyo rostro fue ennegrecido por la hermana engañada, y que fue luego transportado a los cielos por una bandada de aves. Después de reunirse con él, Bári, el Sol, aceptó compartir su poder. Es así como Ošhe se convirtió en el amo de las noches. Otro mito relata cómo se poblaron los cielos con humanos y animales. Estos subieron al cielo en busca de mejores condiciones de vida y se convirtieron en innumerables cuerpos celestes ⁽²⁵⁾. Para ello treparon por una escalera hecha de flechas; pero los últimos en subir cayeron de la escalera, algunos en regiones boscosas, otros a lo largo de los ríos. Es así como surgieron los Pano de las áreas ribereñas e interfluviales, y su lengua se fue diversificando progresivamente. Otros mitos cuentan el origen de los clanes (Ronín, Cána, Ino), la transmisión de las plantas que Ošhe hizo a los humanos, la adquisición de instrumentos de pesca por medio de la madre de las tortugas y, finalmente, el aprendizaje de la sexualidad, el parto y el uso de las flautas, por intermedio del mono blanco.

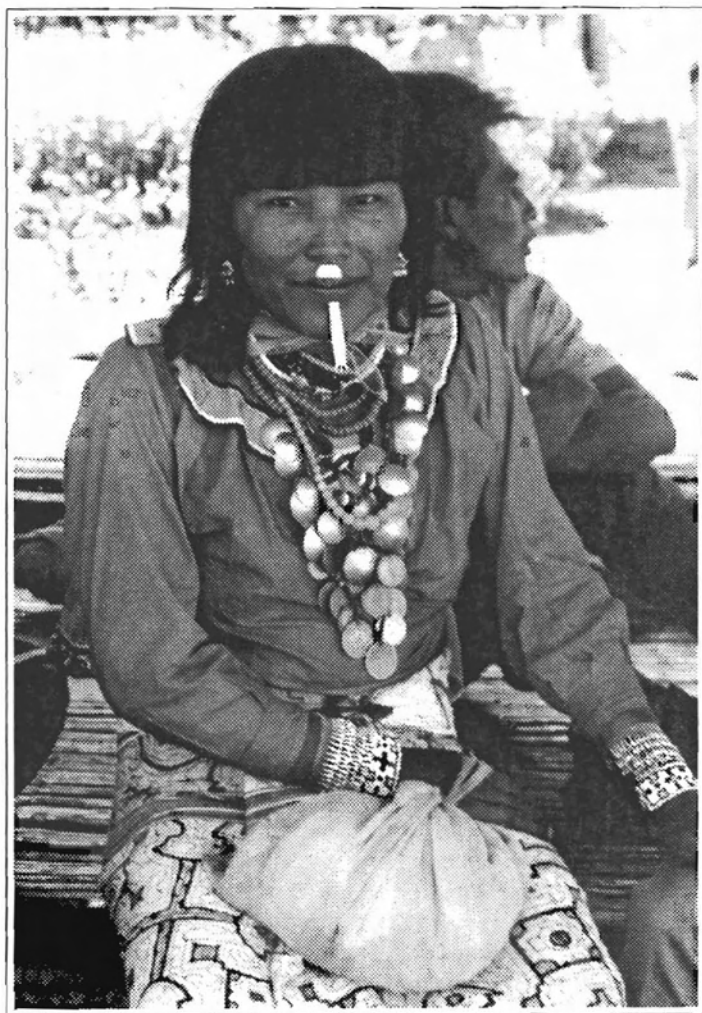
Los tiempos del Inca civilizador (Moátian icá, lo que tuvo lugar antiguamente)

El Inca civilizador, Córi Inca o Inca bueno, es el héroe de una gran epopeya que narra, en varios episodios y con múltiples variantes, las ambiguas relaciones entre los Shipibo, Conibo y Setebo, y los Incas, especie de superhombres llegados del país del sol naciente o del alto Ucayali, según las diversas fuentes. A éstos se les atribuye un origen "divino". Son hijos del Sol y tienen poderes sobrenaturales, tales como la capacidad de transformar a los humanos en animales, cambiar de sexo, convertirse a sí

mismos en animales o provocar la muerte de sus adversarios (Bertrand-Ricoveri 1994: 776). Así pues, comparten sus poderes con las grandes figuras míticas de los tiempos primordiales: Ošhe, Caná, Ino, Ronín, etc.

En los testimonios de diversos informantes acerca de estas dos fases es posible observar cierta imbricación e, incluso, cierta redundancia. Así, para algunos, los motivos decorativos geométricos típicos del arte shipibo-conibo habrían sido inspirados por Ronín, la anaconda, mientras que otros afirman que fueron introducidos por la hija de Córi Inca. Para algunos, la enfermedad y la muerte serían el resultado de la aparición de los malvados espíritus *yoshín*, los cuales habrían surgido cuando los murciélagos taparon al sol, mientras que otros creen que fue por la indiscreción de un hombre que presenció, oculto, el parto de la criada de la hija del Inca, con quien se había casado. Para algunos, fue Ošhe quien ofreció las plantas cultivables a los humanos; otros cuentan que se las robaron a Yóashico Inca, el Inca mezquino. Finalmente, unos creen que el conocimiento shamánico proviene de Meráya, el shamán más antiguo; otros, de los Incas. Es como si sobre un estrato mítico arcaico se hubiera sobrepuesto un estrato mítico incaico.

A la pareja de oposición Sol/Luna, parece sobreponerse la pareja incaica Córi Inca/Yóashico Inca, con funciones equivalentes (Roe 1988: 112). Notemos, sin embargo, que la segunda pareja está marcada por una connotación moral que no se aprecia en la primera. En efecto, el Inca "mezquino" (Yóashico Inca), es la figura del antihéroe, malvado, tirano y cruel, quien rehusa compartir lo que posee con los humanos, desprovistos de todo. Estos defectos realzan, por contraste, las cualidades del Inca "bueno" (Córi Inca), héroe civilizador, generoso y magnánimo, administrador del saber y la cultura. El segundo venció al primero, transformándolo en ave. Luego, un hijo del Inca fue maltratado por los Setebo pero uno de ellos, Yáhua Beca Jócona, lo salvó al borde de la muerte. El Inca castigó a los culpables, ocasionando un diluvio, del que sólo logró escapar el salvador de su hijo. El Inca le ofreció a su hija en matrimonio, pero el hombre prefirió a la criada de la hija (Morin 1973). Por esa razón los indios habrían permanecido en estado de pobreza (Roe 1982: 51). De esta pareja provendrían los Shipibo-Conibo (Gebhart-Sayer 1987: 66). Su primer hijo se convirtió en adulto en pocos días, como era costumbre entre los Incas, quienes no conocían la vida corta y la muerte. Pero el padre quiso estar presente durante el nacimiento de su segundo hijo y se escondió cerca, lo cual provocó que el crecimiento de los niños se retardara y la vi-



Mujer shipibo con atuendo de fiesta. Lleva una vistosa blusa de algodón (*cotón*) y una falda tubular (*chitónti*) tejida y pintada, con un adorno en la cintura hecho con chaquiras blancas. Varios objetos la engalanan: en las muñecas, pulseras de chaquiras y dientes de mono; en el cuello, collares de cuentas de vidrio y monedas; en el rostro, un disco metálico pendiente del tabique nasal (*reshó*), adornos en el labio inferior (*córi*) y aretes de semillas y chaquiras (*páronoti*). En el segundo plano se distingue el perfil de un hombre de frente deprimida a la manera tradicional.

Foto: Françoise Morin 1967

da se volviera corta. Además, desde entonces fue necesario practicar la deformación del cráneo de los recién nacidos (Morin 1973: 308).

Antes de la llegada de los Incas, los ancestros de los Shipibo, Conibo y Setebo se untaban el cuerpo con huito, pero no conocían los diseños con motivos geométricos y no los usaban en sus pinturas corporales ni en la decoración de sus vestimentas. Fue una mujer inca, soberbiamente ataviada, quien les enseñó los secretos de la decoración. Congregados para verla, cada uno copió motivos diferentes (Bertrand-Rousseau 1983: 79-85). Fueron también los Incas quienes les enseñaron a adornar sus armas y su cerámica, a utilizar el tabaco y el ayahuasca para curar enfermedades, y a diagnosticar los efectos patógenos de los *yobé* ("dardos mágicos"). A instancias de Ošhe, la Luna, Córi Inca implantó la división sexual del trabajo.

Pero esta edad de oro llegó a su fin con la aparición de los españoles⁽²⁶⁾. Para proteger a sus súbditos, el Inca se internó en la selva para buscar una planta que los volviera invisibles y les permitiera escapar de esta amenaza. El Inca les exigió preparar una gran fiesta y esperar hasta su regreso. Durante su ausencia, la mayoría de ellos, impacientes por festejar, desobedecieron sus órdenes y se emborracharon con masato; algunos, entre ellos los Uni o Cashibo, se mataron entre sí y se alimentaron con carne humana. Como castigo, fueron condenados a vivir de la recolección en los lugares más recónditos del bosque, desnudos y desprovistos de todo. Otros, como los Setebo, comieron carne podrida y fueron enviados río abajo, a la desembocadura del Ucayali, donde quedaron expuestos a las incursiones de los blancos. Otros, en fin, asistieron pasivamente a todos estos excesos. Estos son los ancestros de los Shipibo y los Conibo, quienes fueron abandonados a su suerte. Sólo unos pocos indios que partieron de cacería o de pesca, no desobedecieron las órdenes del Inca. Ellos recibieron la facultad de volverse invisibles y pudieron seguir al Inca río arriba. Ellos son los *cháiconi*, quienes desde entonces viven cerca de un gran lago donde abundan las especies acuáticas.

Los tiempos de los antepasados más recientes (Moátian: antiguamente)

Este espacio-tiempo, que abarca las últimas quince generaciones (Gebhart-Sayer 1987: 155), constituye el período post-incaico en la mitología de los Pano del Ucayali, período donde la historia se halla integra-

da, de manera más perceptible, a los mitos. Esta época está marcada por la dominación de los blancos, la espera mesiánica del regreso del Inca o de sus transformaciones, y las relaciones intermitentes con los *cháiconi*, los súbditos fieles. Pero también está marcada por la amenaza omnipresente de los malos espíritus *yoshín*.

El pasado próximo encuadra y orienta el presente y constituye el telón de fondo del shamanismo, el lazo con los muertos. Es como si la historia de los tiempos precedentes se repitiera y las ambiguas relaciones con los blancos reflejaran las que los Shipibo, Conibo y Setebo tenían con los Incas. Había blancos malvados, como también hubo un Inca malvado (Roe 1988: 112). Los mitos de este período ilustran ya sea la relación con los blancos, ya la búsqueda de la tierra de la abundancia donde se refugió el Inca. Dentro de la primera categoría figura la historia de Ana Rosa, muchacha setebo raptada por los españoles, educada por ellos y utilizada como intermediaria para convencer a los suyos de aceptar la llegada de los extraños. Ahí también figura la historia del primer mestizo, quien penetró a la región de Pucallpa para pescar paiche, contagiando luego la viruela a los Shipibo, Conibo y Setebo (Gebhart-Sayer 1987: 386-388).

Dentro de la segunda categoría se encuentra el relato del viaje de Tinticorichi hacia las tierras del Inca (Bertrand-Ricoveri 1994: 845-850), verdadero viaje iniciático y sembrado de pruebas de un candidato a shamán. También se encuentran las historias de los *cháiconi*, quienes se hacían visibles para entablar relaciones con los Shipibo. Finalmente, los dos temas de los blancos y el Inca se unen en la historia del mestizo Sotomayor quien, buscando caoba, se internó en la selva profunda acompañado de indígenas cocama y un guía shipibo, llegando hasta el lago del Inca. Pero la aventura fue corta, pues un huracán causó la muerte de los indios (Bertrand-Ricoveri 1994: 955-959).

Los caucheros explotaron la creencia de los Shipibo y los Conibo sobre el retorno del Inca, haciendo que los mestizos que les llevaban regalos para avasallarlos anunciaran su regreso. Debilitados por la dominación foránea, las epidemias, las falsas promesas, la disminución de los recursos naturales, y la ausencia del Inca, los Shipibo-Conibo no tenían otro recurso que sus shamanes *meráya*. Ellos eran los únicos capaces de restablecer el diálogo con las divinidades, con los espíritus de la naturaleza y con sus muertos. Únicamente ellos podían asegurar la continuidad del gran *Meráya* de los tiempos primordiales y del Inca, por intermedio de los *cháiconi*.

El shamanismo shipibo-conibo, un sistema de representaciones y mediación

Al igual que sus vecinos amazónicos, los Shipibo-Conibo practicaban el shamanismo, pero más que los otros pueblos pano y que numerosos pueblos indígenas de las tierras bajas, ellos lograron conservarlo, a pesar de las fuertes presiones y de las intimidaciones de algunas organizaciones misioneras que no dudaron en satanizar a los shamanes. En esta prueba de fuerza, donde los parientes cercanos eran a veces utilizados por sus detractores para hacerlos abandonar sus prácticas ancestrales, muchos shamanes han capitulado y muchas vocaciones se han extinguido.

Sin duda, el peso demográfico de los Shipibo-Conibo y las carencias locales de la medicina occidental son algunas de las causas de que el shamanismo haya logrado conservar una cierta importancia, al menos dentro del dominio de la salud física y mental. Más aun, en tiempos recientes se ha dado un movimiento de renovación del shamanismo.

Los Shipibo-Conibo reconocen tradicionalmente en algunos individuos, además de sus dones para la clarividencia, el poder de curar, la capacidad de comunicarse con los espíritus y la de viajar a diversos mundos, al más allá o al mundo subacuático. Pero el shamanismo significa también una visión del mundo, un sistema de pensamiento, una concepción del cuerpo y la persona, un conjunto de ritos y creencias, de prescripciones y prohibiciones.

Los diferentes tipos de shamanes y curanderos

Unicamente los shamanes más poderosos podían alcanzar la cima del saber y del poder shamánico. Estos eran los *meráya*, del shipibo *meráti* (radical *merá-* = "visitar"; y el sufijo *-ya* = "con")⁽²⁷⁾. Según Arévalo (1985; 1994a), quien se define actualmente como uno de ellos, no quedan en actividad sino seis o siete *meráya* entre los Shipibo-Conibo, frente a un centenar de *onánya* y *yobé*. Si se adopta su tipología, utilizada también por los informantes de Illius (1987: 120), Gebhart-Sayer (1987: 178), Cárdenas Timoteo (1989: 175-214) y Tournon (1990: 179-192), los *meráya* se encuentran en la posición más encumbrada de la jerarquía shamánica.

Las principales características de los *meráya* son, para comenzar, su poder de asociarse a los espíritus superiores ⁽²⁸⁾ y contraer matrimonios místicos con algunos de ellos ⁽²⁹⁾, notablemente con los *cháiconi*. También tienen poder para hacerlos aparecer dentro de sus mosquiteros o escucharlos hablar; para viajar al más allá con sus cuerpos; y para hablar o cantar en lenguas foráneas. Los *meráya* poseen un gran “empuje de espíritu” (*bomán*), lo cual les permite actuar sobre los diversos espíritus *yoshín* y retener al espíritu de los muertos sin tener que recurrir a alucinógenos ⁽³⁰⁾, capacidad que comparten con el Inca de los mitos.

Estas características los colocan por encima de los shamanes ordinarios, los *onánya* (de *onán-* = “saber”; y el sufijo *-ya* = “con”) ⁽³¹⁾, con quienes comparten el poder de curar las enfermedades, principalmente aquellas causadas por espíritus o maleficios. Es a través del trance o los sueños, inducidos por el consumo de alucinógenos, que ellos logran establecer el diagnóstico y trabajar con los espíritus.

Poseen, asimismo, un profundo conocimiento del poder (*cóshi*) de las plantas medicinales (*ráo*) cuyo espíritu provoca determinados males pero puede ayudar también a curarlos. Existen los *meráyati ráo*, utilizados por los *meráya* para obtener poderes especiales, tales como los de desaparecer, transformarse en un animal, o caminar sobre las brasas (Tournon et al. 1986: 112; Gebhart-Sayer 1987: 103). Los *onánya* utilizan los *onányati ráo*, para aprender a curar y para curar las enfermedades, incluyendo aquellos *ráo* con efectos alucinógenos que entran en la preparación del ayahuasca, tales como el *níshicon*, el *cáhua*, el *yoman ráo*, y el *marosa* ⁽³²⁾. También existen los *ráo* que hacen soñar y los que son empleados para seducir, o *noi ráo*, que reviven el amor de una pareja o que hacen desaparecer los celos. Por su parte, los *méchatí ráo* aumentan el éxito en la caza o la pesca; mientras que los *rayátí ráo* ayudan a desarrollar la capacidad de trabajo de los humanos (Gebhart-Sayer 1987: 104; Tournon 1988b: 166-167).

Es necesario distinguir entre el uso místico (esotérico) del poder de los *yoshín* de las plantas medicinales (*ráo*) por parte de los shamanes (*meráya*, *onánya*, *yobé*), y el uso material (exotérico) de estas mismas plantas por parte de los *ráomis* (de *raónti* = “curar con un remedio vegetal”; y el sufijo *-mis* = “aquel que hace siempre”) ⁽³³⁾, o curanderos herbolarios (Tournon y Reátegui 1984: 94; Tournon 1990; 1991). Los *ráomis* son principalmente mujeres que conocen las propiedades medicinales de varios centenares de *ráo*, su utilización con o sin preparación previa para uso interno, por vía oral, nasal, vaginal, anal o externo, por medio de cataplasmas, ba-

ños de vapor con piedras calientes o por fricción (Tournon et al. 1986: 114).

En cuanto al *yobé*, pertenece a una categoría particular de shamanes o, más bien, a una especialización que puede adquirir el *onánya* o el *meráya*, a saber, la magia ofensiva y defensiva que se centra en el conocimiento y el uso de dardos o flechas mágicas (*yobé*), hechas de espinas invisibles de palmera de chonta, o de otros materiales sumamente duros. Estos dardos son conservados envueltos en una flema, *queñon*, que es transmitida de boca a boca por el maestro *yobé* a su aprendiz. El *yobé* tiene un estatus más ambiguo que los otros shamanes porque, si bien es él quien extrae por succión los dardos mágicos que otro *yobé* ha enviado al cuerpo del paciente, también se le teme por sus poderes maléficos.

Otras especialidades vinculadas a la salud pueden ser añadidas a las funciones del curandero o del shamán, o predisponer su aprendizaje. En el caso de las mujeres, por ejemplo, éstas practican la excisión del clítoris (*shébiána biái aínbo*), combinándose a menudo esta función con la de partera (*báque bihai*) y asociándose con la de *ráomis*. Es también el caso de la función de masajista-huesero (*tobi acai*), que a veces cumplen los *onánya*, *yobé* o *meráya* cuando tratan luxaciones.

De esta revisión de las tradiciones shamánicas y curativas shipibo-conibo se puede identificar cuatro grandes especialidades, las cuales pueden estar a cargo de diferentes especialistas o ser acumuladas por los shamanes más importantes (Morin 1973: 151). Así pues, se tiene una primera tradición de curación con plantas medicinales (*ráomis*), que es la más extendida y está generalmente a cargo de mujeres. Esta se aplica al tratamiento de los males y enfermedades corporales corrientes. Una segunda tradición, muy común también, está asociada al uso de alucinógenos (*onánya*). Se dedica al tratamiento de enfermedades psíquicas y somáticas más graves, e implica una asociación directa entre el shamán y el espíritu de las plantas o los animales. Las genealogías shipibo revelan que en el pasado las mujeres accedían a veces a estas funciones, las mismas que hoy en día son desempeñadas casi exclusivamente por hombres, si bien sus esposas suelen tener una formación como *ráomis* y trabajan como asistentes cuando éstos desempeñan actividades shamánicas ⁽³⁴⁾.

La tercera tradición es la del shamanismo ofensivo/defensivo, la cual emplea dardos mágicos (*yobé*) y está asociada al uso de tabaco. Esta tradición curativa es cercana a la de numerosos pueblos indígenas de la amazonía peruana, y en particular, a la de los Yagua (Chaumeil 1983). Final-

mente, está la tradición más mística, la de los *meráya* o “shamanes-sacerdotes” (Ilius 1987: 120), quienes son los especialistas más poderosos pero, al mismo tiempo, los menos numerosos hoy en día ⁽³⁵⁾. En esta tradición ocupan un lugar preponderante la dieta, la abstinencia sexual, el sueño, el trance y la unión mística. El matrimonio místico de los *meráya* con los espíritus superiores es la vía de comunicación con el universo cósmico de los espíritus.

Pero en realidad, cada shamán tiene su propia originalidad, sus conocimientos y sus habilidades particulares, los cuales resultan de sus lazos con determinados espíritus y de las elecciones que hace a lo largo de su vida. Estas diversas tradiciones se yuxtaponen, se complementan o se articulan para constituirse, junto con los mitos y los ritos, en un sistema holístico de mediación con las fuerzas de la naturaleza, con los espíritus de los muertos y con el mundo sobrenatural.

Al interior de este sistema, el *meráya* es el operador principal. El arraigo de su poder dentro de los mitos primordiales y en el ciclo de vida del Inca lo convierten en guardián de la tradición y en el mediador por excelencia en tiempos de crisis o desórdenes que amenazan la supervivencia del grupo.

La adquisición de poderes shamánicos

La predisposición individual hacia el shamanismo suele ser descubierta desde el nacimiento por algún shamán de la familia. Hemos recabado diversos testimonios de shamanes al respecto (Morin y Saladin d'Anglure 1994). Así, por ejemplo, un *meráya-yobé* (figura A en Gráfico 7) decidió instruir a su segundo hijo (figura B en el mismo gráfico) apenas éste nació, introduciendo flechas mágicas (*yobé*) en su fontanela. Este *meráya-yobé* había sido a su vez escogido por su abuelo materno (figura C), un *meráya* que lo instaló, desde muy joven, dentro del mosquitero donde oficiaba.

Otro *meráya* (figura A en Gráfico 8) tenía ya tres hijos cuando su mujer dio a luz a un cuarto (figura B del mismo Gráfico), que la pareja no deseaba. Durante una sesión con ayahuasca, y estando en trance, el *meráya* fue informado de la paternidad sobrenatural del niño por parte del *yoshín* del planeta Júpiter, quien manifestó gran interés por el futuro del recién nacido. El *meráya* decidió entonces enseñar a ese hijo de excepcional as-

endencia el arte del shamanismo y, para que tuviera más poder, mezcló granos de camalonga (un alucinógeno) con la leche materna. Siendo muy joven, el abuelo epónimo (figura C en el Gráfico 8) del niño se enteró por boca de un tío materno *meráya* (figura D), que su padre verdadero era a su vez, un *cháiconi*. Esta paternidad sobrenatural también le fue revelada en un sueño a su madre: la mujer había soñado que un *cháiconi* había tenido relaciones con ella, lo cual constituía una señal del destino shamánico del niño que estaba por nacer. Su aprendizaje estuvo a cargo del padre social del niño (figura E), quien era un *onánya-yobé*.

Estos ejemplos muestran la importancia del medio familiar para la determinación de la vocación y la formación de un shamán. Se atribuye a los espíritus la elección del futuro shamán, pero es un shamán pariente quien revela la elección (Gebhart-Sayer 1987: 175). De esta manera, se puede hablar de un shamanismo familiar. Por su parte, Arévalo (1985: 6) menciona tres modalidades posibles de transmisión de los poderes shamánicos: herencia, elección de los espíritus, o elección voluntaria, con o sin ayuda del maestro.

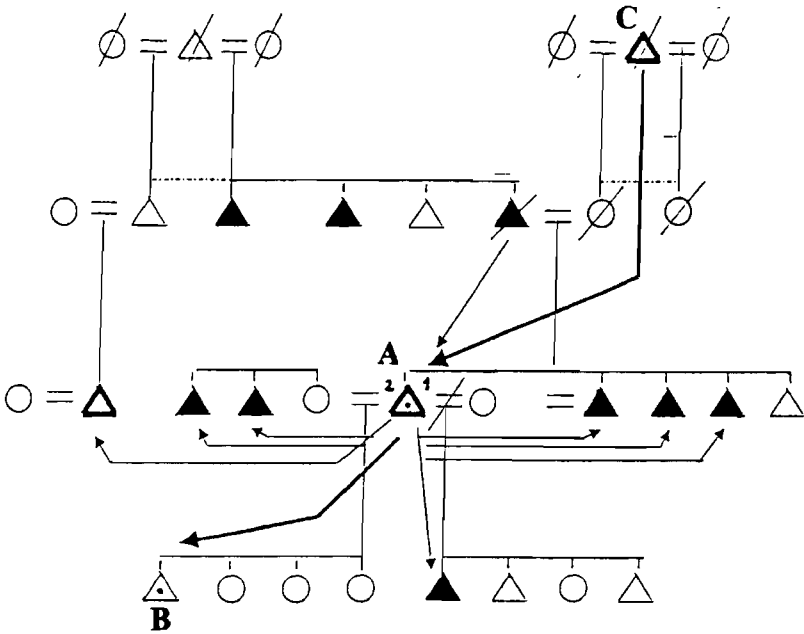
La adquisición de estos poderes cuando ya se es adulto suele ser el resultado de un evento excepcional, una prueba familiar, una enfermedad grave o un accidente. En algunos casos, menos frecuentes, los poderes pueden adquirirse con ayuda de los espíritus únicamente; este fue el caso del *meráya* Chanan (figura F en Gráfico 8). Después de un período de dieta y abstinencia sexual, contrajo matrimonio místico con una mujer *cháiconi* que le prestó toda la ayuda que necesitaba. Lo mismo sucedió con Rori Mea, una mujer que sufría de una enfermedad muy grave y que trataba de curársela con una hierba. El espíritu de la planta le propuso curarla si ella aceptaba convertirse en *onánya*, lo cual ella aceptó. La mujer obtuvo así una excepcional fuerza mental (*boman*) (Arévalo 1994a).

Por regla general, sin embargo, la adquisición de poderes superiores implica una larga preparación, el aprendizaje con un maestro, una dieta severa (*samá cushí*), y numerosas restricciones. Así, Neten Vita, cuyo padre hizo que se familiarizara con los primeros elementos shamánicos desde muy joven, fue enviado como aprendiz donde el gran *meráya-yobé* Nihue Veso por dos años (Gebhart-Sayer 1987: 53).

El aprendizaje para llegar a convertirse en *onánya* varía en duración. Karsten (1955: 168) habla de seis meses; Tessmann (1928: 185) de un año, lo cual es confirmado por los shamanes Luis Tangoa (Illius 1987: 112) y Arévalo (1994a). Son varios los factores que pueden empujar al shamán a

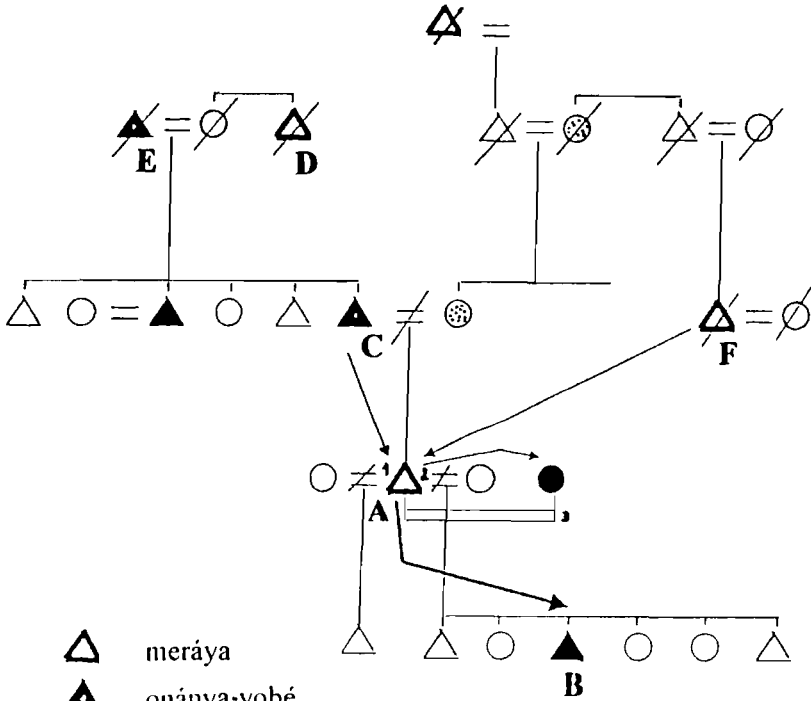
Gráfico 7

Transmisión de poderes shamánicos entre maestros y aprendices y determinación de la vocación shamánica de un niño por un pariente ascendente shamán



- | | | | |
|---|--|-------|--|
| △ | meráya | ≠ | divorcio |
| ▲ | onánya | △ | difunto |
| △ | yobé | 1 = 2 | orden relativo de las alianzas matrimoniales |
| △ | meráya/yobé | | |
| → | vínculo que une a un maestro shamán con su discípulo | | |
| → | determinación de la vocación shamánica de un niño por parte de un maestro shamán | | |

Gráfico 8
Genealogía de un meráya adulto con indicación de las influencias familiares que recibió de sus ascendientes o que ha prodigado a sus descendientes



- △ meráya
 - ▲ onánya-yobé
 - ▲ onánya
 - ⊙ raómis
 - ≠ divorcio
 - △/ difunto
 - vínculo que une a un maestro shamán con su discípulo
 - determinación de la vocación shamánica de un niño por parte de un maestro shamán
- ¹ = ² orden relativo de las alianzas matrimoniales

seguir nuevas dietas: la pérdida de poder (Illius 1987: 116) o el deseo de alcanzar un estadio superior, como el de *meráya*. Para ello, son necesarios otros ocho meses de estricta dieta (Arévalo 1994a). Es necesario, además, abstenerse de relaciones sexuales.

El aspirante debe aprender las reglas concernientes a las relaciones con los espíritus. Arévalo, quien decidió convertirse en shamán siendo ya adulto ⁽³⁶⁾, no quiso depender de un único maestro y decidió ponerse en manos de seis distintos *meráya*, ya que cada uno poseía diferentes conocimientos (el conocimiento de los espíritus del fuego, del agua, del espacio, de la tierra). Su experiencia le tomó dos años, a razón de dos a tres meses con cada uno. Asistía a las sesiones de curación, pero jamás bebía ayahuasca. Visitaba a los shamanes de su familia y también a los de otros grupos (Asháninka, Piro) e, inclusive, a shamanes mestizos. Finalmente, se hizo preparar ayahuasca por uno de los shamanes que aceptó ser su guía durante la sesión y fue así como escuchó la voz del espíritu *yoshín* del ayahuasca (*Panshín oni*) y conversó con él. Luego, acompañado por los cantos (*ícaros*) de su maestro, exploró los diversos componentes del mundo superior, encontrándose con los espíritus que habitaban en él.

Fue así como comenzó su aprendizaje. Los espíritus *yoshín* limpiaron su alma, su espíritu y su cuerpo; luego le otorgaron los atributos (invisibles) del poder shamánico (Arévalo 1985: 13-15; 1994a; Gebhart-Sayer 1987: 199-200). Tres meses fueron necesarios para aprender a respetar la naturaleza, los astros y los seres humanos; otros tres fueron necesarios para adquirir la clarividencia; y tres más para aprender a poner en práctica sus conocimientos, con o sin pacientes.

En su progresión, este aprendiz de shamán entró en comunicación con los espíritus de shamanes muertos pertenecientes a su familia. Luego, en el curso de otros estados de éxtasis, se encontró con los *jéne cháiconibo*, los *cháiconi* del agua; luego con los *cháiconi* del espacio, lo que determinó su matrimonio místico con una mujer *cháiconi*. Gracias a esta alianza pudo continuar su progresión y encontrarse con los *ahuan tori jónibo*, los espíritus que controlan el saber supremo, quienes aceptaron asistirlo. Así se abrió para él la posibilidad de ejercer la función de *meráya*.

Este es sólo un ejemplo entre muchos otros, sobre todo aquellos presentados por Illius (1987) y Gebhart-Sayer (1987), los cuales difieren en varios puntos pero que comparten, al mismo tiempo, las características más importantes. Acceder al rango de *meráya* no significa, necesariamente, mantenerse en él durante toda la vida. Se requiere todavía alcanzar

una estricta disciplina de vida junto con su familia más cercana. Más de un *meráya* ha perdido su rango y sus funciones por no haber respetado las reglas dictadas por los espíritus. Este es el caso del *meráya* de la figura A del Gráfico 7, quien descendió al rango de *onányá-yobé*, después de que su mujer humana se enredara en una aventura sexual con otro hombre y su mujer espiritual *chaiconi* lo abandonara. Felizmente tenía un hijo sobrenatural con su mujer *cháiconi*, y él continuó ayudándolo. El *onányá-yobé* de la figura C del Gráfico 8 aspiraba alcanzar las funciones de *meráya*, pero no lo consiguió debido a sus problemas conyugales (Morin y Saladin d'Anglure 1994).

El shamanismo y la representación del mundo

La representación del mundo de los Shipibo-Conibo está anclada en sus mitos, ritos y sueños, y en las narraciones de sus *meráya*. Tiene parecido con la de otros pueblos pano y con la de otros varios pueblos indígenas de la región amazónica (Roe 1982). Esta representación del mundo se caracteriza por su antropomorfismo y comprende varios niveles que guardan entre sí relaciones de correspondencia y homología. El primero tiene que ver con la escala humana. Los Shipibo-Conibo, en efecto, valoran sus marcas corporales (deformación craneana, excisión del clítoris, pinturas corporales, decoración de vestimentas tejidas, adornos, etc.) y aquellos objetos de su entorno tecnológico decorados con los mismos motivos (cerámica, armas, herramientas, casas). Oponen su verdadera "humanidad" (*jónicobo*) al mundo salvaje (*yóinabo*) de la selva insondable (*ní meran*), habitada por espíritus maléficos ⁽³⁷⁾ o por humanos caníbales ⁽³⁸⁾, que caminan desnudos y con el cuerpo untado con huito, tal y como lo hacían los ancestros de los Shipibo y los Coribo antes de la llegada del Inca. Esta oposición remite a aquella que opone el universo organizado al caos primordial del origen de los tiempos. Ambas oposiciones se inscriben dentro del mismo espacio-tiempo.

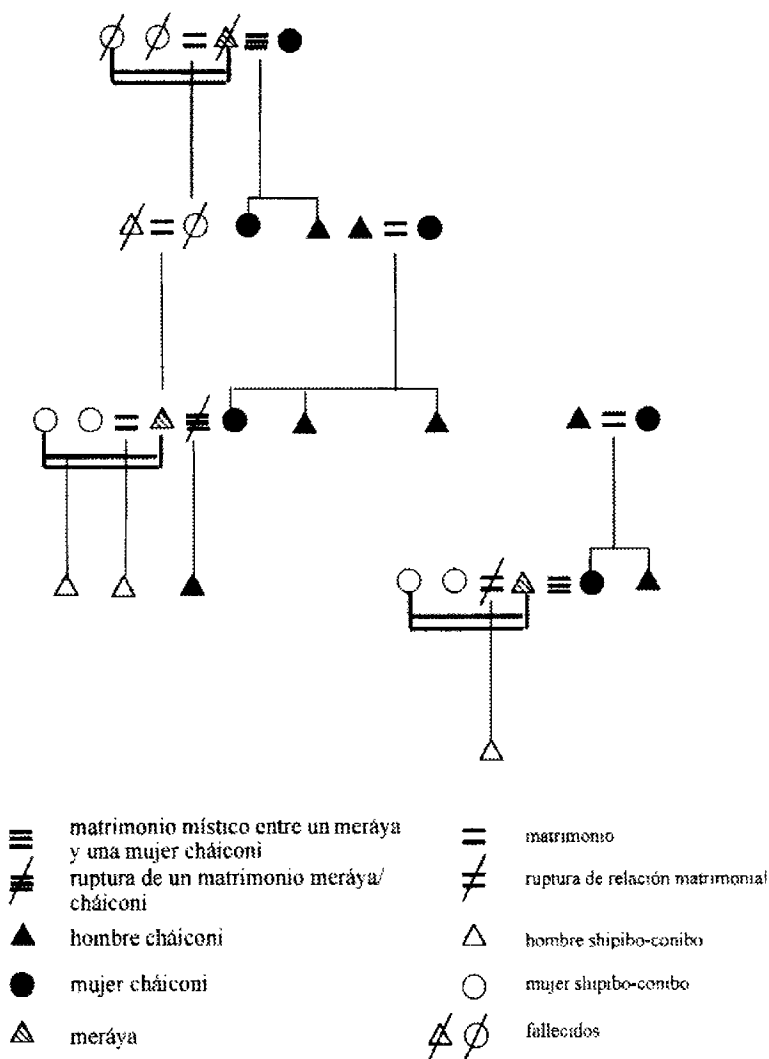
Los Shipibo-Conibo se definen también en relación a una humanidad modelo, a la que todos aspiran y que constituye una última referencia a su etnicidad, a su cultura y a sus reglas sociales. Se trata de los *cháiconi*, los súbditos fieles e invisibles del Inca, quienes se encuentran presentes en los tres rellanos principales del cosmos: el mundo celestial, el mundo subacuático y el mundo terrestre.

En este último rellano, las aldeas *cháiconi* están establecidas en una suerte de paraíso terrestre, más allá del mundo salvaje, y protegido por éste. En sus tierras abunda la caza, sus aguas están llenas de peces y sus huertos son fértiles. Sus habitantes están dotados de una gran fuerza y todo lo que hacen (la caza, la pesca, la artesanía) les sale bien. Tienen las pinturas corporales más bellas, las prendas tejidas más hermosas, los adornos más bonitos; tienen las mejores armas, las vasijas más lindas y los cantos más bellos. Sociables y pacíficos, los *cháiconi* procuran ayudar a los humanos. Gracias a su invisibilidad, obtenida del Inca, pueden protegerse de los males causados por la llegada de los hombres blancos y de la maldad de los indígenas que se rebelaron contra las órdenes del Inca. Únicamente los grandes *onánya* y, sobre todo, los *meráya*, tienen derecho a obtener sus favores, su amistad e incluso a integrarse a ellos a través del matrimonio y de la descendencia que resulte de éste (ver Gráfico 9).

Cuando los *cháiconi* se convierten en aliados de algún shamán, lo proveen con buena caza y pesca, y le prestan una eficaz ayuda en sus sesiones curativas. A veces, son sus voces las que se oyen a través de la boca de un shamán; voces de falsete, sumamente agudas, muy melódicas y especialmente efectivas para curar los males más graves. Asimismo, pueden inspirar o transmitir al *meráya* los diseños que las mujeres utilizan luego para decorar tejidos, cerámica y viviendas (Gebhart-Sayer 1986: 191).

En efecto, los motivos decorativos (*quéne*) de las pinturas corporales (*yora quéne*), de los tejidos, las armas, las vasijas de cerámica y las casas forman parte de la representación shipibo-conibo del mundo. Según Gebhart-Sayer (1986: 189-218; 1987: 226-235), cuando un *meráya* cura a los enfermos, los alucinógenos le ayudan a descubrir el mal de un paciente examinando los *quéne* invisibles que cubren su cuerpo. Las manchas o sombras que aparecen en los motivos son interpretadas como un aura patógena provocada por algún espíritu *yoshín* responsable de haber causado la enfermedad; este desorden viene acompañado de un olor desagradable. El *meráya* tratará de recuperar los motivos borrados a través de un canto inspirado por sus espíritus auxiliares, cántico que es la transposición a través del medio acústico de un nuevo motivo ⁽³⁹⁾; ello asegura la curación del paciente. El uso de plantas aromáticas durante las sesiones está destinado a complacer a los espíritus que les tienen afición y a completar la curación del paciente, con lo cual la práctica shamánica adquiere un carácter profundamente sinestésico y polisensorial. Portando a partir de enton-

Gráfico 9
**Parentesco *cháiconi* de tres *meráya*,
 resultado de su matrimonio místico**



Todos los cháiconi identificados por los informantes llevan nombres shipibo-conibo

ces el nuevo motivo invisible, el paciente quedará unido al shamán que lo ha curado y a sus espíritus auxiliares por el resto de su vida.

La representación del mundo se expresa, asimismo, a través de objetos como el *máhueta*, la gran vasija de cerámica, o el *chómo*, de forma tosca y antropomorfa ⁽⁴⁰⁾, el cual sirve para guardar las bebidas fermentadas que son consumidas en fiestas y rituales colectivos. Cuando Barin Rama, un *onányá* del río Pisqui, fue interrogado por Illius (1987:168-171) acerca de la ubicación de las "aldeas" de diversos espíritus *yoshín* en el cosmos, éste recurrió a un *máhueta* para explicárselo, comparando su estructura con la de ese mundo (*áni néte*). Señalando la vasija, le mostró cuatro zonas diferenciadas por sus *quéne*, o por la ausencia de éstos (ver Figura 2):

1. una zona inferior, no pintada, que corresponde al mundo inferior, subacuático, donde se encuentran las aldeas de los espíritus acuáticos (*jé-ne yoshínbo*) y de los malos espíritus (*jacóma yoshínbo*). La base de la vasija equivale al punto más bajo del cosmos, *jéne shama*;

2. hacia arriba se encuentra una zona que abarca desde el abultamiento del jarrón hasta la base del cuello, la cual está cubierta con motivos de trazos muy largos (*cánoa quéne*); a esta zona corresponde el mundo superior *naí* ("el cielo"), donde se encuentran las aldeas de los buenos espíritus (*jacón yoshínbo*);

3. a la zona que se ensancha para formar el cuello del jarrón, cubierta con motivos muy finos y curvilíneos (*mayá quéne*), corresponde el mundo extra-celestial, el del cielo superior (*néte shama*), donde se encuentran las aldeas de los *cháiconi*; y

4. entre el mundo subacuático (*jéne*) y el mundo celestial (*naí*) se encuentra, finalmente, la tierra (*mái*), que es un gran disco flotante, rodeado por un océano y la anaconda primigenia (*ronín*), soberana del mundo acuático, la cual, mediante sus ondulaciones, ha cavado los lechos de los ríos y los riachuelos. En el vientre de la anaconda se encontraría el *ácoronin*, (de *áco* = "hoyo"; y *ronín* = "anaconda"), lugar de reposo de las almas humanas, *cáya* ⁽⁴¹⁾, que han sido arrebatadas por los malos espíritus *yoshín*. Para ascender de la tierra al mundo superior, los shamanes utilizan una torre (*tori*) y una escalera (*naí tápiti*) mágicos o, alternativamente, se valen del árbol de lupuna (*shóno*) (Roe 1982: 118; Gebhart-Sayer 1987: 51).

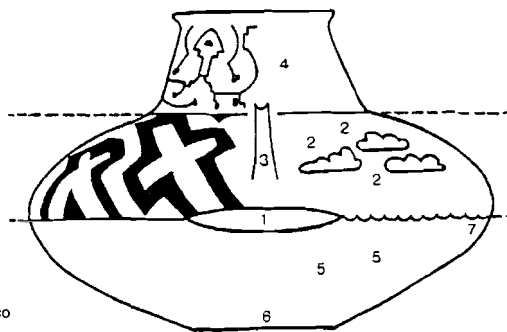
Figura 2
El chómo como microcosmos

El cuello del *chómo*, que corresponde a *Néte sháma*, la región más alta del cosmos, está decorada con los motivos más finos, *mayá quéne*.

Esta parte corresponde al mundo superior *naí*, y va decorada con motivos de trazo largo, *cánoa quéne*.

El límite entre la parte superior decorada del *chómo* y su parte inferior, no decorada, corresponde al mundo de los humanos, *mái*.

La parte inferior no decorada del *chómo*, *quéne oma*, corresponde al mundo subacuático *jéne*.



4. *Néte sháma*, el mundo más alto, lugar de las fiestas de los *Jacón Yoshínbo*

3. *Tori*, el camino de los shamanes hacia *Néte sháma*

2. *Nainco jéma*, las aldeas celestes de los *Jacón Yoshínbo*, los buenos espíritus

1. *Jéme*, aldea y lugar de las fiestas de los humanos

7. *Jéme sháma*, el agua más exterior, y *acuron*, lugar de las fiestas de *Jéne Yoshínbo*, los espíritus acuáticos

5. *Jenemeran Jéma*, aldeas de los espíritus acuáticos

6. *Jéne sháma*, el agua más profunda o la más exterior

Si bien se trata únicamente de analogías y correspondencias, formuladas según los propios términos del shamán, otros testimonios le han permitido a Illius presentar al *máhueta* (o gran *chómo*) y a sus *quéne* como la imagen de un microcosmos (ver también Gebhart-Sayer 1987: 91). De hecho, la explicación dada por Barin Rama se asemeja, con algunos matices, a los cosmogramas elaborados por otros shamanes (ver Illius 1987: 143; Gebhart-Sayer 1987: 32; Eakin et al. 1988; Bertrand-Ricoveri 1994).

El extremo superior del cosmos, *néte shama*, es el lugar donde culmina la luz (Gebhart-Sayer 1987: 91). Allí persisten las condiciones que prevalecieron antes de la aparición de la noche. En esta cumbre del espacio-tiempo shipibo-conibo, el *meráya* comprende y habla las lenguas de todos los espíritus *yoshín*, tal como en los tiempos primordiales cuando aquellas no eran diferentes (Illius 1987: 440-441). En el extremo inferior del cosmos, *jéne shama*, sucede lo contrario: allí reina el frío, la lluvia, la oscuridad y la penitencia. Esta oposición se añade a la que ya advertimos en los mitos, así como en el ciclo anual de las estaciones (época seca/época de lluvias), y en la división sexual del trabajo. Volveremos a encontrar la misma oposición en el ciclo de la vida (nacimiento/muerte). Esta constituye el motor de todos los ciclos, los cuales se remiten el uno al otro.

Ciclo de vida y ritos de pasaje

Los ritos de pasaje shipibo-conibo y las prácticas asociadas a ellos han suscitado gran curiosidad entre los viajeros-etnógrafos que tuvieron la oportunidad de presenciarlos. Su rareza, o crudeza aparente, ha hecho que éstas fueran censuradas, tal como se puede apreciar en algunos de sus relatos ⁽⁴²⁾. Los misioneros y, más tarde, las autoridades civiles y políticas de la cuenca del Ucayali, hicieron todo lo posible por desacreditar estas prácticas y ciertos rituales colectivos que las acompañaban. Más tarde las prohibieron, particularmente la excisión del clítoris de las niñas cuando éstas llegaban a la pubertad ⁽⁴³⁾. Pero al prohibir esta práctica en nombre de valores foráneos, la totalidad de la cultura shipibo-conibo fue puesta en cuestión. Toda su concepción de vida, de reproducción y muerte corre el riesgo de verse sustituida por otro sistema de pensamiento profundamente marcado por la doctrina judeo-cristiana.

En las comunidades más aisladas, entre las familias con una fuerte tradición shamánica, se ha continuado respetando las restricciones que

afectan a los padres después del nacimiento de sus hijos (*báquemoecati*), y practicando la deformación del cráneo de los recién nacidos (*pancháque*), el ritual de dar nombre a los niños, y el corte de pelo de las niñas al llegar a la pubertad (*bésteti shéati*), el cual antecede a la ceremonia de excisión del clítoris (*shébiana shéati*) e incluye otros numerosos rituales, tales como los duelos con cuchillos (*huéshati*), el sacrificio de animales salvajes domesticados, y las libaciones colectivas. Asimismo, estas familias continuaban practicando las ceremonias para los muertos, las viudas y los viudos, y los ritos de finalización de la viudez y de reinserción social. Estos ritos constituyen los elementos del gran sistema de representaciones y prácticas que engloban los mitos, la organización social y las prácticas shamánicas. En los ritos más importantes se encuentra, como una constante, la prescripción de una dieta (*samá*), la pintura del cuerpo con huito (*ráre*), el corte de pelo, y el uso de instrumentos filudos hechos de bambú ⁽⁴⁴⁾ y utilizados ritualmente en el corte del cordón umbilical y en la excisión del clítoris.

La partera, *báque behai*, jugaba un papel importante en los ritos shipibo de pasaje, porque aparte de ayudar a la parturienta y atender al recién nacido, era ella la que le daba su primer nombre ⁽⁴⁵⁾. Usualmente, cada generación y cada familia grande tenía por lo menos una partera. Esta mujer conservaba un vínculo especial con los individuos que había ayudado a traer al mundo por el resto de sus vidas y presidía ciertos rituales relacionados con ellos. Así, se encargaba del primer corte de pelo de las niñas y, a veces, también actuaba como *shébiana biai ainbo*, la persona encargada de realizar la excisión del clítoris. Asimismo, se ocupaba de los rituales en torno a la viudez y la muerte (Morin y Saladin d'Anglure 1994).

La deformación del cráneo (pancháque)

Los padres de un recién nacido tenían que cumplir con ciertas restricciones en relación a la alimentación, relaciones sexuales y actividades productivas. Estas comenzaban desde el embarazo y duraban hasta varios meses después del nacimiento. Este período se extendía mientras durara la aplicación de una pequeña prensa en la cabeza del recién nacido para conferir una forma oblonga a su cráneo. La prensa consiste de dos tablillas de madera (*abi*), a las que se adosa una almohadilla de arcilla (*buitanoti*). Atadas con una faja tejida estas tablillas sirven para comprimir la frente y el occipucio de los bebés (Morin 1973:121).

Díaz Castañeda (1923: 401) y Karsten (1955: 183) denunciaron en su época esta costumbre como bárbara y peligrosa para la vida de los niños. Ordinaire (1892) y Fry (1889: I, 44) la relacionaron con los cráneos de forma cónica encontrados en ruinas aymara en los Andes. Se sabe, por lo demás, que las deformaciones craneanas eran muy frecuentes en el antiguo Perú y que, en particular, las tribus sometidas al Inca debían deformar el cráneo de los recién nacidos (Morin 1973: 122; Cárdenas Timoteo 1989: 150). Estos hechos podrían aportar un interesante soporte histórico al mito anteriormente mencionado, en el cual la sirviente de la hija del Inca ordena a los Shipibo y los Conibo que practiquen la deformación craneana. Hasta hace poco tiempo estas deformaciones no sólo eran altamente valoradas en términos estéticos, sino que constituían un signo de identificación étnica que distinguía a los Shipibo-Conibo de sus vecinos y, sobre todo, de los prisioneros-esclavos que incorporaban a sus aldeas. Para completar estas marcas distintivas, se perforaba la aleta nasal y el labio inferior de los bebés con una espina de chonta de modo que luego pudieran llevar, a modo de adorno, un disco y un pequeño aro labial (Morin 1973: 125). Algunos adultos, la mayoría de los cuales se encuentra en sus treinta o más años, llevan todavía estas tres marcas faciales.

Se comprenderá la importancia de la fiesta que se celebraba al finalizar la primera etapa de la vida del niño, marcando su ingreso oficial a la comunidad. Sus padres, una vez liberados de las restricciones en torno al nacimiento, podían presentarlo a la gran familia, con el remodelamiento y las marcas que mostraba su cuerpecillo, como un verdadero Shipibo-Conibo. En ese momento, un pariente mayor le daba un nombre perteneciente al linaje familiar, usando a veces su propio nombre. Al niño se le ofrecían amuletos, esteras y vasijas decoradas (Karsten 1955: 162).

Los rituales de la pubertad (bésteti-, šhébiana-, šhéati)

Paradójicamente, los rituales de pubertad, que ocupaban un importante lugar en la vida social tradicional de los Shipibo y que, por determinadas características son únicos en la amazonía, han suscitado numerosos escritos pero ningún estudio científico exhaustivo que se apoye en la observación directa y en el análisis de sus dimensiones sociales y simbólicas. En la época en que se practicaban libre y abiertamente, fueron los viajeros quienes describieron estas prácticas, a menudo prejuiciosamente. Desde fines de la década de 1950 ningún investigador interesado ha lo-

grado sobrepasar el nivel de una descripción parcial, basada en datos de segunda mano y recuentos de informantes. Mencionemos, con todo, algunos datos e interesantes interpretaciones a cargo de Roe (1982), uno de los primeros en comprender la importancia de los ritos relacionados con la excisión del clítoris de las jóvenes púberes, Illius (1985), Gebhart-Sayer (1987), Heath (1989), y Bertrand-Ricoveri (1994).

Varios autores subrayan el hecho de que los rituales de pubertad eran prácticas de iniciación exclusivamente femeninas (Tessmann 1928: 205; Morin 1973), viendo en ello una relación con la matrilocalidad de los Shipibo y su preferencia por las hijas. Existe cierta confusión en cuanto a la definición y el contenido de los rituales de pubertad femenina. Para Roe (1982), el ritual que él designa con la expresión *áni šhéati* (en realidad la gran libación), incluye la excisión del clítoris, el corte de pelo, los duelos con *huěšhati* y el sacrificio de animales salvajes; todo esto acompañado por un gran consumo de bebida fermentada, danzas y cantos. Esta secuencia es por lo general retomada por todos los autores que han escrito acerca del ritual de excisión del clítoris. Sin embargo, Gebhart-Sayer (1987: 258) precisa que el sacrificio de animales salvajes también tiene lugar con ocasión de otras fiestas. Asimismo, el consumo colectivo de bebidas fermentadas (*šhéati*) acompaña generalmente a la mayoría de festividades, si bien la cantidad era mayor durante las fiestas de excisión. Hemos señalado anteriormente que el corte de pelo también acompañaba a otros rituales, tales como por ejemplo aquellos de la viudez. Añadiremos que los duelos con *huěšhati* pueden darse junto con otros rituales colectivos, tales como aquellos que acompañan el corte de pelo (Morin y Saladin d'Anglure 1994), las ceremonias en torno al nacimiento, o los rituales de finalización del duelo (Bertrand-Ricoveri 1994: 166).

Según algunos autores (Coriat 1943: 23; Waisbard 1959: 56; Bertrand-Ricoveri 1994: 156-157), poco después de la primera menstruación de la mujer, se le cortaba el pelo al ras del cráneo y se la aislaba en una "choza de silencio", donde era sometida a una dieta. Seguidamente se untaba su cuerpo con huito y debía permanecer inactiva hasta que su cabello volviera a crecer, aproximadamente un año. Entonces estaba lista para la excisión. Durante ese tiempo, se le tejía una falda y una faja de carga para serle entregadas al momento de integrarse al grupo de las mujeres casaderas.

Otros autores (Roe 1982: 98; Illius 1985: 588) se refieren a un corte de pelo organizado durante una pequeña fiesta que seguía a la de la excisión

y en la cual se cortaba únicamente el cerquillo de la muchacha, quien a partir de entonces podía contraer matrimonio. Es probable que en un tiempo hubiera dos cortes de pelo, uno total y otro parcial, en la parte frontal de la cabeza.

Desde el primer día de la fiesta de excisión, las muchachas salían de su encierro para ser presentadas a los participantes. Los esposos de las mujeres que realizaban la excisión inducían a las jóvenes a una danza frenética, con el cabello sobre su rostro y el cuerpo ennegrecido con huito y decorado con puntos blancos, al igual que los ancestros "salvajes" de los Shipibo de antes de la llegada del Inca. Seguidamente se pintaba en sus rostros un conjunto de motivos geométricos, tales como los que había enseñado el Inca, y sobre su falda nueva y su faja de carga se suspendían collares, joyas diversas y plantas aromáticas. Sobre sus cabezas se colocaba una corona masculina (*maíti*) con plumas de garza, como si en ese punto del rito de pasaje su rol sexual se hubiera invertido (Gebhart-Sayer 1987: 247). No entraremos en los detalles de este ritual, cuya descripción sigue siendo insuficiente y que a menudo despierta demasiada pasión como para hacer un análisis objetivo (d'Ans 1994). Se sabe que ciertas fiestas podían contar con más de trescientos invitados, quienes a veces llegaban desde muy lejos y se instalaban en el lugar por varias semanas. Se sabe también que los arqueólogos (Roe 1982) han encontrado en los emplazamientos de Cumancaya, de doce siglos de antigüedad, plaquetas de arcilla cocida muy semejantes a las contemporáneas. Estas plaquetas (*shébi-nanti*) eran colocadas al interior de la vulva de la muchacha a la que se le había hecho la excisión para facilitar la cicatrización, y su hallazgo en sitios arqueológicos llevaría a pensar que se trata de una práctica sumamente antigua.

Para justificar la excisión, los viejos sostienen que el sexo de las mujeres no excindidas despide muy mal olor. Se recordará el mito de la creación de la mujer donde Bári, el creador, no teniendo a mano carne fresca para hacer el sexo de la mujer, utilizó carne podrida. También se recordará los constantes esfuerzos del shamán para perfumar su cuerpo y complacer a los espíritus, en particular a los *cháiconi* que lo purifican en cada reencuentro. Esta obsesión por los buenos olores para obtener la colaboración de las fuerzas sobrenaturales resulta, como contrapartida, en la desvalorización de las mujeres a las que no se ha practicado la excisión. Las propias mujeres excindidas aceptaban esta ideología convirtiéndose en instrumentos de su reproducción.

Serían necesarias investigaciones más exhaustivas para lograr que aparecieran, en toda su sutileza, los lazos existentes entre los diversos aspectos del ritual con otros ritos de pasaje. Algunos investigadores (Roe, Morin, Illius, Gebhart-Sayer y Bertrand-Ricoveri, entre otros) suponen que existen lazos entre la excisión femenina y el sacrificio de un animal salvaje domesticado por la muchacha excisa; y que la matanza de los animales sacrificados por las mujeres provistas de flautas masculinas tenía una significación simbólica. Asimismo, se intuye que los duelos con *huéshati* entre hombres, que se cortaban el cráneo a raíz de acusaciones de adulterio, tenían relación con la excisión del clítoris practicada en las mujeres que se preparaban para el matrimonio.

Los ritos funerarios y el levantamiento del duelo

Los datos publicados en distintas épocas en torno a los rituales funerarios shipibo-conibo para la preparación del cuerpo del difunto y la finalización del duelo son incompletos y a menudo contradictorios. En algunos casos, se diseñaba sobre el rostro del moribundo bellos motivos geométricos de distintos colores con el objeto de facilitar su viaje al mundo celestial (Eakin et al. 1980:87). El resto del cuerpo era untado con una pintura amarilla (*joshin mashe*), sobre la cual se pintaban puntos negros (*chacháa*), chevrones y pequeñas cruces con huito (Bertrand-Ricoveri 1994: 171). Las prácticas variaban según el rango de las personas.

Antiguamente se practicaba la incineración del cuerpo y, aparentemente, el endocanibalismo (Hassel 1905: 68). A la espera de datos más sistemáticos a este respecto, nos centraremos sobre todo en los rituales de duelo y la finalización del mismo. El pelo de la viuda o el viudo era cortado al ras del cráneo, como en el caso de la muchacha que recién comenzaba a menstruar. Luego se le untaba todo el cuerpo con huito. Así pintados, los viudos(as) debían someterse a una dieta y permanecer en inactividad, vestidos completamente de blanco. Cuando su pelo volvía a crecer eran autorizados a casarse nuevamente. Con motivo del levantamiento del duelo se podía organizar una gran fiesta, la cual, en ocasiones, se asemejaba a las grandes fiestas de excisión del clítoris.

De esta breve descripción de los ritos de pasaje shipibo-conibo resultan un cierto número de rasgos comunes, que deberían dar lugar a estudios más amplios en torno, por ejemplo, al valor simbólico del cabello y

de la pintura del cuerpo con huito, o al valor social de la lucha y de los duelos. En todos estos rituales, además de las parteras y las personas que realizaban las excisiones, se hallaban presentes numerosos shamanes que participaban con cantos y se encargaban de alejar a los malos espíritus.

Resulta necesario realzar la importancia de las prescripciones del Inca mencionadas anteriormente en relación a los mitos shipibo-conibo. También debería tenerse en cuenta la importancia de los astros, particularmente la luna llena, que suele ser mencionada como el momento idóneo para las grandes fiestas. En suma, todo el sistema simbólico de los Shipibo-Conibo debe ser revisado más sistemáticamente, a través de nuevas investigaciones etnográficas y una revaloración de los mitos, los ritos y el shamanismo.

REALIDAD ACTUAL

En los capítulos precedentes hemos señalado los numerosos cambios que, en el transcurso de los tres últimos siglos, han afectado los diferentes componentes de la cultura y la sociedad shipibo-conibo. Estos cambios han sido el resultado de diversas presiones ejercidas por los diversos agentes religiosos, económicos y políticos que operaron en la cuenca del Ucayali y que tenían por objetivo la asimilación de los pueblos indígenas de la región.

Sin embargo, los Shipibo-Conibo resistieron esta dominación colonial, primero con las armas y, más tarde, de una manera más pasiva. En ocasiones, incluso, su rechazo llegó a adquirir un carácter mesiánico. Desde fines de la década de 1960 los Shipibo-Conibo se organizaron políticamente para defender sus tierras, codiciadas por los colonos que migraron hacia el Ucayali, y para reivindicar su lengua y su cultura.

Reseña histórica de una dinámica organizacional

Las primeras movilizaciones durante el período velasquista

En 1952 el gobierno peruano encargó la educación bilingüe de diversos grupos amazónicos al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En 1965

se terminó de formar la primera generación de maestros bilingües shipibo-conibo. Estos fueron destacados a las escuelas primarias de 25 comunidades. Cada verano volvían a la base del ILV en Yarinacocha para continuar con su formación, donde se encontraban con colegas pertenecientes a otros grupos étnicos.

Algunos de los nuevos maestros se quejaban de los modelos culturales impuestos por el ILV. Su nombramiento como maestros dependía, en efecto, de su conversión al evangelismo. Esta nueva filiación religiosa venía acompañada de varias prohibiciones, tales como el matrimonio polígamico y las bebidas alcohólicas, incluyendo el masato. Un misionero realizaba rondas de inspección en las escuelas de las diferentes comunidades para asegurarse que las prohibiciones fueran respetadas. En caso de infracción, el maestro podía ser sancionado e incluso separado del magisterio. Contrariamente a las esperanzas del ILV, esta relación de dependencia no siempre permitió la formación de maestros ejemplares que aplicarían el nuevo orden moral para transformar las culturas tradicionales, sino que, a principios de la década de 1970, comenzó a notarse una relación conflictiva que dio origen al movimiento sindicalista de los maestros bilingües.

Durante el gobierno del Gral. Velsaco Alvarado el magisterio se encontraba en gran efervescencia. En Pucallpa se formó el Sindicato Unico de Trabajadores de la Educación de Coronel Portillo (SUTECOP), la base provincial del SUTEP, o Sindicato Unico de Trabajadores de la Educación del Perú, el cual había sido fundado en julio de 1972 en la ciudad del Cusco. Esta efervescencia sindicalista ejerció una gran influencia sobre los maestros bilingües de Yarinacocha. Varios profesores mestizos participaban de los cursos de formación que tenían lugar cada verano y discutían después de clases acerca de la situación socio-política del Perú y las organizaciones sindicales, incitándolos a organizarse como maestros bilingües.

Los Shipibo-Conibo se mostraron sumamente receptivos a estos consejos, sobre todo porque tres de ellos habían regresado de Lima donde, durante su formación secundaria, habían hecho contacto con activistas políticos y sindicalistas. Así, el 8 de enero de 1971 un grupo de maestros decidieron convocar a una asamblea en la que participaron los 60 maestros bilingües de los diferentes grupos amazónicos presentes en Yarinacocha. Todos acordaron crear el Sindicato Unico de Trabajadores en la Educación Bilingüe de la Selva (SUTEBIS); el liderazgo recayó en los maestros

shipibo y conibo. El objetivo prioritario consistía en conseguir su incorporación al Ministerio de Educación a fin de que los nombramientos, salarios, traslados o despidos ya no corrieran por cuenta del ILV. Este cambio tutelar implicaría la supresión de la enseñanza religiosa diaria y obligatoria, una formación más acorde con la realidad indígena, y la elaboración de materiales educativos bilingües. Finalmente, algunos de los maestros esperaban poder profesionalizarse en una escuela normal de Pucallpa. Estas diversas reivindicaciones fueron bien recibidas por las autoridades educativas provinciales, y en el transcurso de la década llegaron a ser parcialmente alcanzadas. Entre tanto, mientras los maestros bilingües se liberaban del dominio del ILV, otros sectores de la sociedad buscaban una forma de hacerse visibles para defenderse.

A fines de la década de 1960, la situación sociopolítica era preocupante. Los Shipibo-Conibo se hallaban bajo la dependencia económica de los patrones y eran tratados como verdaderos esclavos. Sus territorios y lugares de pesca eran constantemente invadidos por colonos que sacaban ventaja de su analfabetismo y de la falta de reconocimiento jurídico de la propiedad de sus tierras. Los funcionarios del Ministerio de Agricultura no respondían a sus pedidos de demarcación y titulación de sus tierras. Finalmente, las autoridades locales abusaban de su poder, haciéndoles pagar precios desmesurados por actas de nacimiento o cédulas de identidad y rechazando la inscripción de los niños en las escuelas, entre otros abusos.

Con el apoyo del Padre Gastón Villeneuve, representante de la iglesia católica post-concilio Vaticano, quien asignó a los misioneros la tarea de promover "la liberación de los autóctonos", cinco curacas decidieron organizar en mayo de 1971 un gran *tsinquiti* ("asamblea"), que congregara a los representantes de unas cincuenta aldeas del alto y bajo Ucayali. Si bien este primer congreso shipibo-conibo fue desacreditado por las autoridades políticas provinciales, el mismo marca la toma de conciencia de su "situación colonial", tanto a nivel político como económico, además de una voluntad de hacer reconocer sus derechos.

Deseando contar con una autoridad suprema, los delegados eligieron a un jefe máximo, el mismo que sería secundado por otros dos jefes, uno elegido por los Conibo y responsable de las aldeas del alto Ucayali, y otro elegido por los Shipibo y encargado de los pueblos del bajo Ucayali. Después de un segundo congreso en diciembre de 1971, donde participaron representantes del Ministerio de Agricultura y el director del Sistema Na-

cional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), organismo creado seis meses antes por el gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas, los Shipibo-Conibo pudieron, finalmente, dar a conocer sus problemas y denunciar el desprecio de las autoridades administrativas locales, quienes representaban a los intereses de los patrones.

Los Shipibo-Conibo lograron de esta manera captar la atención de altas autoridades estatales. Así, en el cuarto congreso celebrado en octubre de 1972 en la aldea de San Francisco de Yarinacocha, cerca de la ciudad de Pucallpa, los delegados recibieron al Presidente Velasco Alvarado. Este había decidido celebrar el cuarto aniversario de la revolución en la amazonía. Al encontrarse con los dos mil Shipibo-Conibo reunidos en la comunidad de San Francisco y al denunciar la explotación de tipo feudal a que estaban sometidos, el Presidente Velasco Alvarado hizo un gesto simbólico que fue censurado por parte de la población mestiza local. Con la organización de estos primeros congresos se dio inicio a una nueva dinámica identitaria. Había que rebasar las identidades locales (de tal o cual aldea) para unirse y forjar una identidad étnica más estratégica (Morin 1992: 69-72). Pero en este proceso a largo plazo, una serie de agentes externos ofrecían sus servicios, proponiendo modelos de organización a menudo inadecuados y generadores de divisiones internas.

Este fue el caso de los promotores del SINAMOS. Concebida originalmente para promover la organización de "comunidades de base" y facilitar la comunicación entre ellas y el gobierno velasquista, esta institución se implantó en los pueblos indígenas amazónicos, imponiendo estructuras de organización concebidas en un principio para poblaciones campesinas. Más allá de explicar los alcances de las nuevas leyes -particularmente la de comunidades nativas de 1974- y de ayudar a los Shipibo-Conibo a valerse de los diferentes ministerios, los promotores del SINAMOS se convirtieron en los artífices de nuevas organizaciones: las ligas agrarias. Las comunidades shipibo-conibo terminaron afiliándose a tres de estas ligas agrarias: las del alto Ucayali a la liga Juan Santos Atahualpa; las del medio Ucayali a la liga Mapo Revolución; y las del bajo Ucayali a la liga Tapón Revolución. Estas ligas eran dependientes de una estructura departamental, la Federación Agraria de Loreto, la cual pertenecía a su vez a la Confederación Nacional Agraria (CNA).

De esta manera, los Shipibo-Conibo pasaron a formar parte de esta vasta organización gremial. Este "sistema de movilización" impuesto desde arriba y la asignación de significativos medios económicos terminó

quebrando la naciente dinámica creada por los primeros Congresos Shipibo-Conibo, los cuales habían sido organizados con muy pocos recursos y habían engendrado necesidades asistenciales, básicamente financieras.

Después de la disolución del SINAMOS en 1976, numerosos Shipibo y Conibo se consideraron a sí mismos "huérfanos de padre", expresión que empleó un líder formado por los promotores del SINAMOS. Hubo que esperar cinco años más para que emergiera una nueva organización, la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali, FECONAU.

El modelo corporativista del gobierno velasquista alcanzó a otros sectores, como el de la educación. Con la creación del Sindicato de Educadores de la Revolución Peruana (SERP) a fines de 1973, el gobierno esperaba movilizar a los maestros para hacer aceptar su reforma de la enseñanza y dividir al SUTEP, un sindicato más radical y muy crítico de la política del SINAMOS. La adhesión de un grupo de maestros bilingües al SERP constituyó uno de los factores que debilitó al SUTEBIS, creado dos años antes por los Shipibo-Conibo, cuyas acciones se veían entorpecidas por la reciente dispersión de las escuelas bilingües en distintos Núcleos Educativos Comunales (NECs).

Si bien la acción del SINAMOS resultó positiva en tanto contribuyó a que se aplicaran las leyes concernientes a las comunidades nativas -sobre todo la de 1974, que encontró mucha oposición por parte de los funcionarios en los ministerios- sus acciones movilizadoras estuvieron a menudo mal adaptadas a la realidad indígena y, por consiguiente, se convirtió en una fuente de confusión para los Shipibo-Conibo. Un solo proyecto, iniciado en 1976, supo responder a sus verdaderas necesidades: la formación de una cooperativa artesanal. Si bien este proyecto fue respaldado por el SINAMOS, en realidad fue obra de una inglesa, Carolyn Heath, y se constituyó con fondos de una organización de cooperación holandesa. Este proyecto tenía como meta organizar la comercialización de artesanías para así eliminar a los numerosos intermediarios que compraban los objetos a precios sumamente bajos en las aldeas y los revendían luego obteniendo significativas ganancias en las tiendas de Pucallpa y Lima.

Desde la década de 1960, la región de Pucallpa se convirtió en centro de atracción para turistas y coleccionistas de arte étnico. Esta demanda originó un dinámico mercado para el arte cerámico shipibo-conibo, el cual, por otra parte, ha contribuido a la producción de formas "exóticas", atractivas para el ojo foráneo aunque muy diferentes a los modelos tradicionales (Lathrap, 1976: 199). Para responder a esta demanda que no ha

dejado de ir en aumento, las mujeres comenzaron a producir en cantidad, en detrimento de la calidad de las piezas. Las combinaciones de diseños geométricos de la cerámica se fueron haciendo cada vez más simples y los colores más contrastados. Este proyecto cooperativo, que los Shipibo llamaron Jaín Mároti Shóbo (Casa de Venta) aspiraba a contrarrestar el deterioro de la labor artesanal a través del establecimiento de un estricto control de calidad. Las comunidades interesadas en participar en la cooperativa debían formar un comité de artesanos y elegir a los responsables para la organización de la producción a base de un modelo comunal. Dos veces al año, una embarcación de Mároti Shóbo transportaba la producción desde las diferentes comunidades hasta la sede de la cooperativa ubicada en Yarinacocha. Esta se encargaba de la venta directa y del transporte a Lima, donde recurría a intermediarios para la subsecuente exportación.

Si bien este proyecto fue objeto de muchas críticas y encontró numerosas dificultades en el transcurso de los últimos veinte años, logró afinarse. Permitió incrementar la producción de cerámica y el precio de venta, mejorando al mismo tiempo la calidad de fabricación. Por otro lado proporcionó a los Shipibo-Conibo que trabajaban en la cooperativa una formación en técnicas de comercialización. Al abrirse a mercados nacionales (a través de las ferias) e internacionales, logró difundir y hacer apreciar el valor del arte cerámico shipibo-conibo. Al tiempo que contribuyó a establecer la reputación internacional de esta artesanía, Mároti Shóbo contribuyó a revalorizar la identidad étnica de los Shipibo-Conibo.

Las organizaciones shipibo-conibo en el marco de los "Pucallpazos"

Después de haber sido englobados dentro de la movilización general promovida por el velasquismo, los Shipibo-Conibo atravesaron por un período de divisiones. Diversas influencias los llevaron a crear organizaciones que a veces competían entre sí. Con ayuda del Servicio Evangélico Peruano de Acción Social (SEPAS), los representantes de siete comunidades nativas crearon, en agosto de 1978, la Organización de Desarrollo Shipibo (ORDESH), la cual se presentó como una alternativa a Mároti Shóbo, criticando su mala gestión. Los evangelistas financiaron los programas de enseñanza técnica (contabilidad, etc.), seminarios y congresos anuales de esta organización. Dos franceses, Dominique Temple y Philippe Guillot, ofrecieron su apoyo organizando dos exposiciones-venta de

cerámica en Francia y en Bruselas. Aunque en los congresos de ORDESH participaban comunidades pertenecientes al alto, medio y bajo Ucayali, sólo los Shipibo fueron mencionados en la denominación de este organismo. Al hacer referencia a la entidad político-cultural ideada por el ILV, este apelativo iba en contra de la unidad que tanto necesitaba este pueblo.

Durante este mismo período, otros líderes crearon el Frente de Defensa de las Comunidades Nativas del Ucayali (FREDECONA), con el apoyo del Padre Villeneuve y la infraestructura de la iglesia católica. El nombre de esta organización se inspiró directamente en los eventos sociopolíticos que vivió la ciudad de Pucallpa entre 1977 y 1978, y en la subsecuente movilización regional en la que participaron los Shipibo-Conibo. Varios son los factores que incidieron en el surgimiento de este movimiento popular. Al amparo de la política de exoneración de impuestos implementada por el gobierno de Fernando Belaúnde Terry entre 1963 y 1968, numerosas empresas se establecieron en Pucallpa. En 1978 había más de 500 de estas empresass. Este crecimiento industrial estuvo acompañado de un rápido incremento poblacional.

Los recién llegados (70% de la población de Pucallpa en 1978) se agruparon en los llamados pueblos jóvenes, donde no contaban con ningún tipo de servicio público municipal. Las calles no estaban asfaltadas, no había una red de desagüe y alcantarillado, y el aprovisionamiento de agua potable y electricidad era deficiente. Frente a la inactividad del sector público, se dio una movilización general de la población, la cual comenzó con una huelga de los choferes de ómnibus a la que pronto se sumaron otros sindicatos. El 31 de agosto de 1978 se formó el Frente de Defensa de la Provincia de Coronel Portillo (FREDECOP) al que se integraron representantes de todos los sectores sociales y económicos de Pucallpa. El 12 de octubre de 1978 el Frente declaró una huelga general indefinida, exigiendo al gobierno ya no sólo los servicios públicos que hacían falta en la ciudad, sino también la construcción de un terminal fluvial, una universidad y un hospital. Además, exigían la separación de la provincia de Coronel Portillo del departamento de Loreto y la creación de un nuevo departamento. La ciudad se paralizó y los habitantes se organizaron para asegurarse los servicios básicos, sobre todo ollas comunes para los más necesitados.

En este evento, conocido como el primer "Pucallpazo", los estudiantes shipibo-conibo de diferentes colegios secundarios, integrantes de la organización Juventud Nativa Revolucionaria (JNR), participaron en for-

ma activa. En Pucallpa participaron en los piquetes de huelguistas, mientras que en las comunidades nativas se encargaron de explicar las reivindicaciones del FREDECOP. Al cabo de quince días, el gobierno del Gral. Remigio Morales Bermúdez tuvo que enviar una comisión de alto nivel para negociar con el Frente, respondiendo favorablemente al conjunto de las reivindicaciones. Al mismo tiempo, los Shipibo-Conibo que habían participado en el Pucallpazo y que, por lo tanto, compartían esta conciencia regionalista, pensaron que ellos también debían organizarse en “comunidades nativas”. Con la ayuda material del Padre Villeneuve, quien proporcionó el combustible, algunos Shipibo-Conibo se dedicaron a recorrer los caseríos indígenas durante dos meses a fin de informar a la gente sobre este proyecto. Entre el 14 y 16 de diciembre de 1978, 32 representantes de las diferentes comunidades se reunieron en los locales del Vicariato en Pucallpa, fundando el Frente de Defensa de las Comunidades Nativas del Ucayali (FREDECONA).

El Frente tenía como objetivo hacer respetar los derechos de los Shipibo-Conibo sobre su territorio y sus recursos naturales, exigir a las autoridades y funcionarios públicos el reconocimiento de sus registros civiles y el respeto de sus derechos prioritarios en cuanto a la comercialización de sus productos, y la obtención de licencias para el aprovechamiento de “barriales” o para la explotación forestal. Sin embargo, este frente fracasó poco después y el vacío organizativo que dejó provocó una fuerte crisis, la cual se vio agravada por divisiones internas.

La creación de la FECONAU

Para resolver la crisis, un grupo de antiguos líderes provenientes sobre todo de la liga agraria Juan Santos Atahualpa y del sindicato de maestros bilingües reunió, con apoyo de una ONG, el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), a representantes de 24 comunidades en Utucuru en marzo de 1980. Como resultado de este encuentro se formó el comité organizador de la Federación de Comunidades del Ucayali. Al cabo de un año, los miembros del comité habían recorrido un centenar de comunidades shipibo-conibo con el objetivo de sensibilizar a la gente sobre la causa y para hacerles ver lo que estaba en juego en este proyecto. Algunos de estos líderes habían participado en las reuniones de “coordinación de proyectos de selva” organizadas dos años antes por el CIPA. En esas reuniones tuvieron oportunidad de intercambiar ideas con represen-

tantes del Consejo Aguaruna y del Congreso Amuesha, dándose cuenta que compartían los mismos problemas y que, si se unían, podían hacer respetar mejor sus derechos. Así, pues, en 1980 formaron la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Como todavía no tenían una federación, los Shipibo-Conibo estaban representados por un maestro bilingüe delegado por el Comité Coordinador de las Comunidades Nativas del medio Ucayali.

El 22 de enero de 1981 sesenta delegados se reunieron en la comunidad de Panaillo y formaron la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU). Los objetivos de esta organización eran: 1. defender los derechos de las comunidades nativas y sus habitantes (defensa del territorio; de las aguas y cochas; de los recursos forestales; de la cultura y la educación bilingüe; y del derecho de autodeterminación); 2. velar por la dignidad e integridad social de las comunidades nativas y de sus miembros en lo que respecta a alimentación, vivienda, salud, educación y trabajo; 3. unificar a la totalidad de las comunidades nativas del río Ucayali, sus afluentes y regiones aledañas; 4. estrechar los vínculos con otros sectores populares nacionales e internacionales; 5. estrechar los vínculos con las comunidades nativas pertenecientes a otras etnias amazónicas; y 6. trabajar por la constitución de una organización nativa pan-amazónica (Artículo 5 de los Estatutos).

Resulta interesante observar que, desde su creación, la FECONAU buscó no sólo defender los derechos de los Shipibo-Conibo, sino también inscribirse dentro de un conjunto indígena amazónico más amplio en dos dimensiones: una dimensión interétnica nacional en el seno de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), que acababa de nacer y de la cual eran miembros fundadores; y una dimensión pan-amazónica en el seno de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), organización que sería creada en Lima poco después, en 1984. Si bien la unidad de las comunidades del Ucayali está todavía lejos de haber sido plenamente alcanzada, los Shipibo-Conibo quisieron, desde 1982, participar en la construcción de sus diferentes identidades insertadas unas dentro de otras: regional, interétnica y transnacional.

Las principales acciones de la FECONAU

Una de las tareas principales de la FECONAU fue la defensa del territorio de las comunidades shipibo-conibo. Para ello recurrieron a la ley de 1974, la cual reconocía su existencia legal. Para 1996, sólo quedaba pendiente la titulación de una veintena de comunidades de las 118 que existen actualmente (ver Mapa 4).

A pesar del reconocimiento y titulación de sus comunidades, la situación de los Shipibo-Conibo es todavía precaria por diversas razones. Por un lado, la superficie de estas áreas tituladas resulta hoy en día insuficiente, dado el fuerte crecimiento de la población shipibo-conibo. Las demandas de ampliación de los territorios comunales impulsadas por la FECONAU han quedado casi siempre sin respuesta. Por otro lado, son varias las leyes que en la actualidad limitan el potencial de la política indigenista iniciada durante el gobierno del Gral. Velasco Alvarado. Esto es especialmente cierto de la última de estas leyes, la Ley de Tierras emitida en julio de 1995, la cual pone en cuestión los derechos de inalienabilidad e imprescriptibilidad de los indígenas sobre sus tierras y, en consecuencia, otorga a los colonos el derecho a apropiarse de tierras que consideren baldías. Las invasiones de territorios comunales, relativamente frecuentes, deben ser denunciadas ante la justicia y ser castigadas por ésta. Son procedimientos a menudo largos que le incumben a la FECONAU.

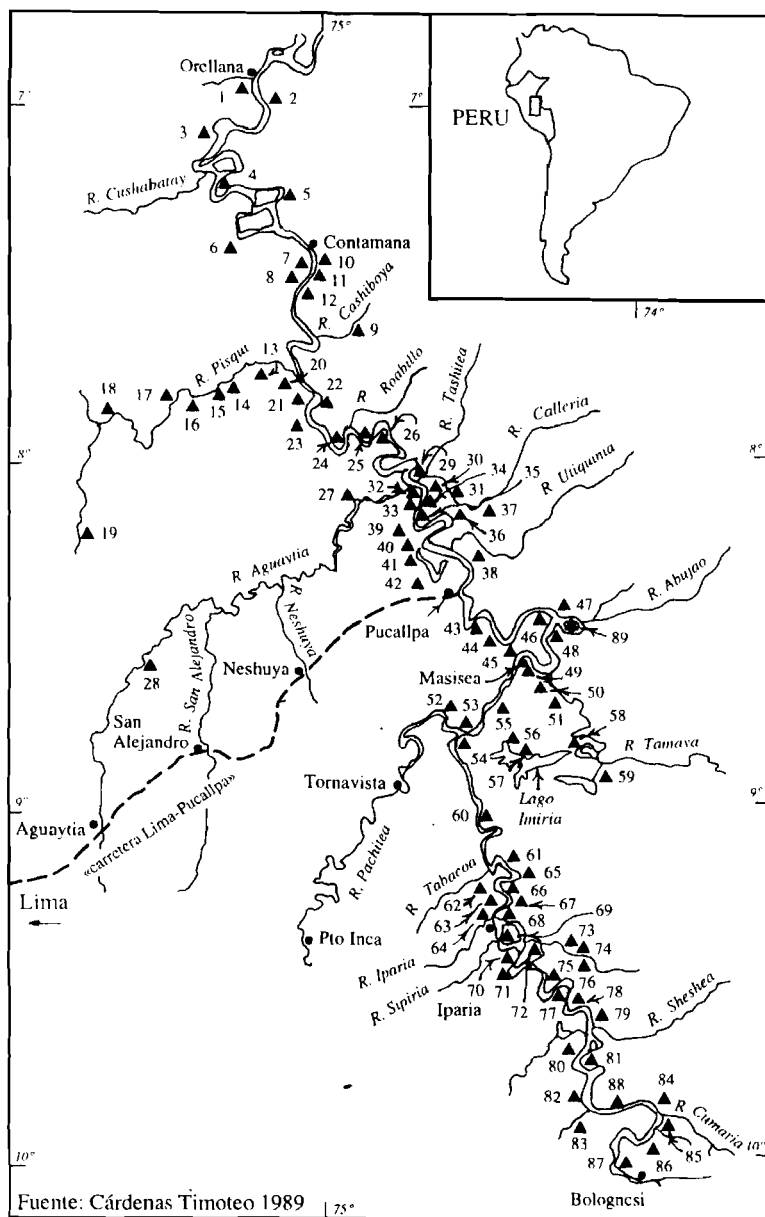
Otro aspecto importante es el de la salud. El crecimiento demográfico de la región de Pucallpa, ciudad que actualmente cuenta con más de 250,000 habitantes, significa para los Shipibo-Conibo una fuerte disminución de los recursos, sobre todo proteínicos. El desarrollo de la pesca comercial a cargo de mestizos se hace en detrimento de la pesca tradicional indígena; la economía de abundancia, descrita por Bergman en los años '70, pertenece ahora al pasado. Esta precariedad afecta la nutrición y la salud en las comunidades, las cuales se van empobreciendo día a día (Cárdenas Timoteo 1989: 91). Debilitados sobre todo por la tuberculosis y los parásitos intestinales, los Shipibo-Conibo ofrecen poca resistencia a microbios virulentos, tales como el cólera, el cual en 1991 ocasionó la muerte de 146 personas. Desde su creación, la FECONAU ha trabajado en la formación de promotores de salud y sanitarios, encargados no solamente de los primeros auxilios en las comunidades, sino también de la vacunación y la educación sanitaria (construcción de letrinas, divulgación de los beneficios del agua hervida, etc.).

También ha apoyado al proyecto AMETRA (Aplicación de la Medicina Tradicional), el cual tiene por objetivo revalorizar los diversos enfoques tradicionales de la enfermedad y preconizar el uso combinado de plantas medicinales y remedios de farmacia. La idea de este proyecto (financiado con fondos suecos), proviene de un shipibo, G. Arévalo, quien personifica esta doble aproximación medicinal, pues es al mismo tiempo shamán y enfermero. Las reuniones organizadas por AMETRA en las comunidades buscan demostrar el valor de las plantas medicinales tradicionales desplazadas por la introducción de medicamentos occidentales, así como resaltar los efectos nocivos del uso desmesurado de antibióticos, incitar a las mujeres a cultivar las plantas medicinales, enseñar la dosificación científica de algunas de ellas, tales como la resina de oje (*Ficus grabrata*, muy eficaz contra los parásitos intestinales), y valorizar la intervención del shamán.

La FECONAU delegó el trabajo en el sector educativo a los maestros bilingües, quienes en 1981 se reorganizaron, formando el Comité de Trabajadores en la Educación Bilingüe (COTEB). Desde hacía varios años los maestros habían apoyado las acciones a nivel nacional del SUTEP en detrimento de sus propios intereses. Dos de ellos, inclusive, habían participado en una huelga de hambre, y otros habían sido encarcelados. Estas acciones terminaron con el despido de 30 maestros shipibo-conibo. Con la creación del COTEB, ellos pretendían defender la educación bilingüe que el SUTEP había ignorado. Tomando conciencia de que su programa de enseñanza constituía más una castellanización de sus alumnos que una verdadera enseñanza bilingüe, los maestros exigieron la elaboración de una nueva curricula de educación primaria que estuviera más de acuerdo con su realidad lingüística y sociocultural. El Ministerio de Educación no respondió a esta crítica fundamental. En cambio, en 1986, algunos investigadores del Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (CIAAP) y del Instituto Superior Pedagógico Loreto (ISPL) propusieron un nuevo programa de formación de maestros bilingües que no sólo tuviera en cuenta el capital lingüístico de cada grupo étnico, sino que integrara sus habilidades, valores y conocimientos dentro de una nueva curricula intercultural. Aceptado en 1988 por las autoridades ministeriales, hoy en día este programa es llevado a cabo por AIDSESEP y el ISPL en Iquitos. Seleccionados por la FECONAU, en la actualidad 21 estudiantes shipibo-conibo se encuentran formándose en dicho programa.

Al atacar estos diversos problemas, la FECONAU ha sabido defenderse y revalorizar la identidad de los Shipibo-Conibo tanto a nivel regio-

Mapa 4
Comunidades nativas shipibo-conibo



Comunidades nativas shipibo-conibo

1	Shetebo	46	Betel
2	Canchahuya	47	Nueva Betanía
3	Santa Rosa de Pirococh	48	Puerto Consuelo
4	Puerto Adelina	49	Nuevo Ceylán
5	Nuevo Olaya	50	San Rafael
6	Suaya	51	Preferido
7	Libertador	52	Dos Unidos
8	Tipishca	53	Vista Alegre
9	San Pedro de Sinuya	54	Flor de Ucayali
10	Cushuscaya	55	Santa Rosa de Dinamarca
11	Canaan	56	Nuevo Loreto
12	Sucre	57	Caimito
13	Santa Rosa	58	Junín Pablo
14	Irazola	59	Nuevo Yarina
15	Túpac Amaru	60	Nuevo Ahuaypa
16	Vencedor	61	Nuevo Samaria
17	Charashmaná	62	San Luis
18	Manco Cápac	63	Vista Alegre
19	Nuevo Edén	64	Nuevo Perú
20	Nueve de Octubre	65	Puerto Grau
21	Santa Ana	66	Roya
22	Roaboya	67	Puerto Belén
23	Paoyán	68	Utucuro
24	Porvenir	69	Dos de Mayo
25	Alfonso Ugarte	70	Nuevo Nazareth
26	Nuevo Loreto	71	Amaquiría
27	Shambo	72	Colonia del Caco
28	Santa Rosa de Aguaytía	73	Caco Macaya
29	Nuevo Saposoa	74	Curiaca
30	Flor Naciente	75	San Luis de Contamanillo
31	Patria Nueva	76	Pueblo Nuevo del Caco
32	Panaillo	77	Nuevo San Juan
33	Flor Ucayalina	78	Runuya
34	Puerto Aurora	79	Nuevo Jerusalén
35	San Lorenzo	80	Fátima
36	Santa Lucía	81	Sempaya
37	Callería	82	Nueve de Octubre
38	Bélgica	83	Fernando Stahl
39	Puerto Firmeza	84	Nuevo Fenicia
40	Santa Clara	85	Túpac Amaru
41	San Francisco	86	Santa Clara
42	Santa Teresita	87	Betijay
43	Nuevo Oriente	88	Shahuaya
44	Limón Gema	89	Santa Rosita
45	Santa Isabel de Bahuanisho		

nal como nacional. Es cierto que se han encontrado con muchos obstáculos en el camino para lograr unir a las 118 comunidades dispersas a lo largo del río Ucayali y sus afluentes. Para remediar esta gran dispersión geográfica, la cual no facilita la comunicación, han desarrollado varios programas radiales con ayuda financiera diversa: *Voz Nativa del Ucayali*, el cual todos los días transmite información general durante 20 minutos; *Shinányá Jóni* (El Hombre que Piensa), reservado a espacios culturales semanales de 30 minutos; y *Shípibo Cóniboaon Jói* (La Voz del Shipibo-Conibo), a cargo de Mároti Shóbo.

Algunas publicaciones también participan de este esfuerzo de comunicación intercomunal: *Runcato* y *Causa Indígena*. Esta última es editada por la Asociación de Estudiantes Shipibo de Lima (ADESHIL), la cual sirve de intermediaria entre la sociedad shipibo y los diversos sectores de la capital para organizar exposiciones artesanales, encuentros deportivos y otros eventos, a fin de dar a conocer y revalorizar su cultura.

Estas actividades informativas, sin embargo, no impidieron que, en 1987, 29 comunidades crearan la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Ucayali (FECONBU). Desde la creación del departamento de Ucayali en 1980 estas comunidades quedaron administrativamente bajo el departamento de Loreto. Debido a que para solucionar sus problemas deben recurrir a las oficinas públicas de Contamana o Iquitos, la FECO-NAU, con base en Pucallpa, resultaba poco útil para ellas. Otras fuerzas centrífugas, tales como los partidos políticos y los organizaciones de apoyo, también intervinieron, creando divisiones y minando el interior del frágil edificio de la FECONAU. Así pues, en 1987, parte de la directiva de FECONAU se unió a la nueva Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP), una organización que pretende rivalizar con AIDSESEP. Esta nueva afiliación constituyó un golpe fatal para la FECONAU, la cual durante varios años atravesó una grave crisis por falta de liderazgo.

Recientemente una organización antigua, la ORDESH, ha tratado de renacer, pero apoyándose esta vez en las mujeres ceramistas. Debido a la falta de educación y de dominio del español, las mujeres han sido con frecuencia marginadas en las nuevas organizaciones gremiales. En 1995, las artesanas tuvieron varias reuniones en las comunidades del alto, medio y bajo Ucayali, asociándose con parteras y curanderos quienes, junto con ellas, serían los depositarios de la cultura shipibo-conibo. Juntos, estos diversos especialistas buscan defender los valores culturales ancestrales y

encontrar soluciones para los problemas actuales de las comunidades. La venta directa de cerámica permitiría obtener ingresos que se repartirían con el fin de financiar proyectos de desarrollo comunal. Partir nuevamente de la base, practicando el auto-desarrollo y colocando en el centro de esta nueva estrategia a ceramistas, parteras y curanderos, relegados desde hace tiempo al área tradicional por los nuevos líderes, aportaría indudablemente un nuevo dinamismo al proceso de organización indígena. El Consejo Shipibo-Conibo (COSHICON), fundado en 1995, y cuya presidencia ejerce una mujer ceramista, recuerda por su nombre los primeros congresos organizados a fines de los años sesenta. Fue entonces que los Shipibo-Conibo se reivindicaron por vez primera como un solo pueblo.

En breve, a pesar de las fuerzas centrífugas y de las actuales crisis de liderazgo, los Shipibo-Conibo han logrado hacerse visibles, defender sus derechos y convertirse en actores ineludibles de la sociedad civil regional.

Cuadro 4
Comunidades nativas shipibo-conibo

Departamento de Loreto - Provincia Ucayali

Distrito de Contamana

Comunidad	Río	Población	Area titulada (has)	Fecha
1- Canaan	Cachi-Yacu	297	1 155.7412	04/12/74
2- Canaan de Chiatipishca Lago Chiatipishca	Ucayali	178	—	
3- Cushuscaya	Cushuscay	63	4 499.0000	05/05/76
4- Libertador	Pacaya	77	17.1512	04/12/74
5- Manco Cápac	Pisqui	160	4 007.9685	02/06/76
6- Nueve de Octubre	Pisqui	54	626.2203	13/02/76
7- Nuevo Edén	Pisqui	255	2 992.4990	29/03/76
8- Nuevo Irasola	Pisqui	166	4 105.6192	02/06/76
9- Nuevo Olaya	Ucayali	67	440.8522	04/12/74
10- Nuevo San Pablo	Ucayali	145	3 668.0000	04/12/74
11- Nuevo Sucre	Ucayali, Mashiria	118	1 230.4687	04/12/74
12- San Luis de Charashmaná	Pisqui	175	941.1768	04/12/74
13- Santa Rosa	Pisqui	84	866.4425	24/01/77
14- Suhaya	Ucayali	163	2 662.7400	15/01/80
15- Túpac Amaru	Pisqui	103	374.0000	13/02/76
16- Vencedor	Pisqui	101	875.2190	04/12/74

Distrito de Inahuaya

Comunidad	Río	Población	Area titulada (has)	Fecha
1- Santa Rosa de Pirococha	Ucayali	64	1 903.9935	29/03/76

Distrito de Padre Márquez

Comunidad	Río	Población	Area titulada (has)	Fecha
1- Alfonso Ugarte	Ucayali	96	1 535.0680	02/06/76
2- El Porvenir Lago Shara-Musho	Ucayali	120	_____	_____
3- Nuevo Loreto	Ucayali	99	1 523.8800	13/02/76
4- Paoyán	Ucayali	561	21 981.1650	16/01/76
5- Roaboya	Ucayali	186	2 010.8100	04/12/74
6- Santa Ana	Ucayali Cocha Meshiachico	130	_____	_____

Distrito de Pampa Hermosa

Comunidad	Río	Población	Area titulada (has)	Fecha
1- Nuevo Canchahuaya	Ucayali	45	_____	_____
2- Puerto Adelina	Ucayali	44	1 827.5845	13/02/76

Distrito de Vargas Guerra

Comunidad	Río	Población	Area titulada (has)	Fecha
1- Canchahuaya	Ucayali	47	_____	_____
2- Nuevo Shetevo	Ucayali	71	2 591.0000	13/02/76

Departamento de Ucayali - Provincia Coronel Portillo**Distrito de Callería**

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Alva Castro	Ucayali	142	381.7800	30/09/91
2- Bélgica	Ucayali	50	_____	_____
3- Callería	Callería	539	2 743.3600	22/06/84

4- Flor de Ucayali	Ucayali	84	534.2400	30/12/87
5- Flor Naciente	Ucayali	127	1 616.9000	29/12/87
6- Limongema	Ucayali	115	218.1200	22/06/84
7- Nueva Betania	Ucayali	307	1 579.9200	22/07/75
8- Nuevo Oriente de Chanajao	Ucayali	100	949.1400	24/01/85
9- Nueva Saposoa	Tacshitea	274	5 599.0000	09/08/76
10- Nueva Palestina	Ucayali	50	—	—
11- Panaillo	Ucayali	363	2 656.0000	19/11/75
12- Patria Nueva de Callería	Calleria	216	723.8600	20/06/83
13- Puerto Aurora		56	511.6000	30/12/14
14- Puerto Bethel	Ucayali	95	486.5900	22/07/75
15- Santa Isabel de Bahuanisho	Ucayali	457	805.0200	22/06/84
16- San Lorenzo	Ucayali	73	832.7300	30/12/87
18- Santa Luz	Ucayali	38	—	—
19- Santa Martha		155	—	—
20- Sargento Lores		48	—	—

Distrito de Iparía

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Amaquiría	Ucayali	282	2 850.0000	13/06/75
(ampliación)		248	907.5800	22/06/84
2- Atahualpa de Tabacoa	Tabacoa	56	1 500.5200	22/06/84
3- Antiguo Ahuaypa		100	—	—
4- Caco Macaya	Caco	532	3 544.9900	06/03/86
5- Colonia del Caco	Ucayali	700	4 957.2400	25/07/85
6- Curiaca del Caco	Caco	224	623.4000	13/06/75
7- Dos de Mayo	Ucayali	67	1 305.2000	22/06/84
8- Fatima	Ucayali	114	517.6900	22/07/75

9- Nuevo Ahuaypa (ampliación)	Ucayali	380	347.5300	22/07/75
			2 132.7000	22/06/84
10- Nueva Jerusalén de Sheshea	Sheshea	108	2 385.6400	12/12/75
11- Nueva Nazareth (ampliación)	Ucayali	222	1 078.3900	13/06/75
			562.9400	22/06/84
12- Nuevo Perú	Ucayali	82	362.3000	22/06/84
13- Nuevo Samaria	Ucayali	231	3 490.4800	22/06/84
14- Nuevo San Juan	Ucayali	116	5 596.0000	29/03/76
15- Nuevo Yarina	Ucayali	38	595.7000	13/06/75
16- Pueblo Nuevo del Caco	Caco	357	1 146.1700	13/06/75
17- Puerto Belen	Utucuru (caño)	437	2 173.8000	22/07/85
18- Puerto Grau	Ucayali	77	1 063.9700	22/06/84
19- Puerto Nuevo	Ucayali	177	1 366.8400	12/07/84
20- Ramón Castilla (ampliación)		30	925.8300	13/06/75
		216	2 927.6000	12/07/93
22- San José de Pacachi		69	—	—
23- San Luis de Cumancay	Cumancay(lago)	95	2 992.8000	22/06/84
24- San Luis de Tabaco		208	—	—
25- Santa Rosa Runuya	Ucayali	94	9 504.2000	28/08/92
26- Utucuro	Ucayali	396	2 492.6500	22/07/87
27- Vista Alegre de Iparía	Ucayali	236	3 058.3700	22/06/84

Distrito de Masisea

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Buenos Aires	Imiria (lago)	94	4 593.0000	12/07/93
2- Caimito (ampliación)	Imiria (lago)	473	1 971.2000	22/07/75
			2 491.6000	12/07/93
3- Dos Unidos		250	—	29/12/87

5- Junín Pablo (ampliación)	Tamaya	397	1 610.9200 2 632.0000	22/06/84 12/07/93
6- Nueva Alianza		142	—	—
7- Nuevo Ceylán	Ucayali	139	1 071.0000	22/07/75
8- Nuevo Egipto		34	2 129.1200	20/08/92
9- Nueva Juventud		83	279.5900	22/07/87
10- Nuevo Loreto (ampliación)	Tamaya	115	2 435.0100 1 869.2000	10/12/76 12/07/93
11- Nuevo Paraíso		179	—	—
12- Nuevo Yarina		180	595.7000	13/06/75
13- Nuevo San Rafael	Ucayali	322	1 219.2600	22/07/75
14- Preferida de Charasmaná		82	863.6400	30/12/87
15- Puerto Consuelo	Tamaya	134	400.0200	22/07/75
16- Puerto Purín		69	606.9400	30/12/87
17- Santa Elisa		145	1 356.4000	21/02/92
18- Santa Martha		84	2 962.0000	12/07/93
19- Santa Rosa de Dinamarca	Ucayali	336	2 980.5300	22/07/75
anexo:Nueva Luz	Ucayali	88	3 597.7000	12/07/93
20- Santa Rosita de Tamaya	Tipishca Tamaya	112	1 070.0000	22/07/75
21- Vista Alegre de Pachitea	Ucayali	465	2 215.3600	13/06/75

Distrito de Padre Abad

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Santa Rosa de Aguaytía	Aguaytía	416	2.856.0000	17/06/76

Distrito de Requena

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Santa Clara de Uchuya		96	218.5200	05/09/86
2- Shambo Porvenir	Ucayali	88	2 248.5200	19/11/75

Distrito de Yarinacocha

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Puerto Firmeza	Panaillo (caño)	129	912.5700	12/12/75
2- Rigoberta Menchú	Yarinacocha	45	_____	_____
3- Santa Clara	Aguaytía	156	_____	_____
4- San Francisco	Yarinacocha	760	1 412.7800	24/11/75
5- San Salvador		25	_____	_____
6- Sta.Teresita de Cashibococha	Cashibococha	121	1 351.8400	29/03/76

Departamento de Ucayali - Provincia Atalaya**Distrito Tahuanía**

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Betijay	Ucayali	198	615.5000	22/07/75
2- Esperanza		17	_____	_____
3- Fernando Stahl	Shahuaya	69	1 839.1400	13/06/75
4- Nueva Finicia		53	_____	_____
5- Nueve de Octubre	Ucayali	63	3 596.9548	29/09/76
6- Nueva Roca Fuerte	Ucayali	60	3 029.9550	30/09/91
7- Nueva Shahuaya	Ucayali	323	2 000.6624	13/06/75
8- Santa Ana	Ucayali	110	920.1423	22/07/75
(ampliación)		123	10 880.5660	12/07/93
9- Santa Clara	Ucayali	147	1 359.2269	22/07/75
10- Sempaya	Ucayali	414	1 342.1850	13/06/75
11- Tumbuya	Ucayali	119	4 010.0950	30/09/91
12- Túpac Amaru	Ucayali	342	2 071.8800	13/06/75

Departamento de Huánuco - Provincia Puerto Inca**Distrito de Honoría**

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- Dos Unidos		250	_____	_____
2- Nueva Alianza		142	_____	_____

Departamento de Madre de Dios - Provincia Tambopata**Distrito de Tambopata**

Comunidad	Río	Población	Area Titulada (has)	Fecha
1- El Pilar		132	_____	_____
2- San Jacinto		254	_____	_____

Distrito de Las Piedras

3- Tres Islas		223	_____	_____
---------------	--	-----	-------	-------

Fuente: INEI 1993.

Para las comunidades de Loreto hemos utilizado también el Directorio preparado por AIDSESEP 1992). Agradecemos al Sr. Samuel Cauper Pinedo, secretario general de la FECONAU en 1995, por habernos proporcionado datos complementarios referidos al Departamento de Ucayali tomados del archivo de dicha organización.

NOTAS

1. El análisis de las pirámides de edad, publicado por Hern (1992b: 509) y por Chirif et al. (1977: 20-21) muestra que la tasa de feminidad es largamente deficitaria en la cohorte de individuos mayores de 45 años, lo cual es consecuencia de una antigua sobremortalidad femenina a consecuencia de los partos, hecho que fue igualmente constatado por Eakin et al. (1980: 41).
2. Hern ha demostrado que la práctica de la poliginia reducía la fertilidad de las mujeres shipibo debido a la abstinencia sexual post-parto impuesta por los tabúes tradicionales. La marcada disminución de la poliginia y el paulatino retroceso de los tabúes han resultado en una mayor fertilidad en las mujeres.
3. Ver d'Ans (1970), que propone un compendio de estas diversas clasificaciones.
4. Así, a la abuela (paterna o materna, real o clasificatoria) se la llama *títa yoshán* en shipibo y *títashoco* en conibo (Eakin et al. 1980: 45).
5. Illius (1987: 3) demuestra que esta etimología no es válida y que, según sus informantes, el término no puede ser traducido de manera directa. Para Waisbard (1959: 34), este término es relativamente nuevo; provendría de los Uni o Cashibo del Aguaytía. Según el diccionario de Lorient, Lauriault y Day (1993), el término *chama* quiere decir "compañero".
6. Según Guillermo Ramírez (1994), el término *chama* era utilizado en los combates de *luéshati* durante los grandes rituales del *ani shéati*. El marido interpelaba al hombre que había tenido relaciones sexuales con su mujer, llamándolo *chama* para que reaccionara al insulto y peleara.
7. Illius (1987:4) señala que en *Jónicon* el sufijo *-con* indica una posición de primer rango y superioridad.
8. Ver también Keifenheim (1990).
9. Personaje popular en la tradición oral peruana; también se lo encuentra en los Andes (*pishtaq*, en quechua) y en las regiones de la costa del Pacífico.
10. Entre las epidemias más graves del siglo XVII figuran la de viruela de 1670, que golpeó a las misiones franciscanas del Huallaga central y ciertamente a los Setebo y Callisecas. En 1680-81 la misma enfermedad atacó a las misiones jesuitas del bajo Huallaga y numerosos Setebo y Shipibo murieron en Santiago de la Laguna. Durante la guerra con los Jíbaro (1692-94) una epidemia de sarampión atacó a los guerreros conibo (Myers 1988b).

F. Morin

11. Ver más adelante capítulo sobre "Estructuración del cosmos, mitos, ritos y shamanismo".
12. Otros investigadores que han estudiado las relaciones entre el medioambiente y las formas de apropiación de recursos naturales de los Shipibo-Conibo han trabajado en comunidades de terrenos bajos, tal como es el caso de Bergman (1990) en Panaillo, o en comunidades del Pisqui, lugares intermedios entre las comunidades de altura y las comunidades de bajal, tal como es el caso de Behrens (1986) y Campos (1977).
13. Según Behrens (1989), los Shipibo-Conibo diferencian varios tipos de suelo: *huácho mái* ("suelo de tipo blando"), *chorish mái* ("suelo de tipo duro") y *chahuá mái* ("suelo de tipo fangoso"). Otros tres términos describen la composición de estos suelos: *máshi mái* ("terreno arenoso"), *maícon* ("terreno ordinario"), *mapó mái* ("terreno arcilloso"). El primero es alcalino y apropiado para la mayoría de cultivos, en particular el plátano y la yuca. Es utilizado en chacras que pueden ser productivas de 10 a 30 años. Los otros dos son más ácidos. El *maícon* permite el establecimiento de chacras que producen durante 3 o 4 años; el *mapó mái* se utiliza muy poco con fines agrícolas.
14. Goussard (1983) demostró que los Conibo poseen grandes conocimientos sobre la avifauna del alto Ucayali, al inventariar más de 130 denominaciones vernaculares y estudiar su modo de clasificación.
15. Los primeros misioneros impusieron a las mujeres una blusa (*cotón*) que cubría sus brazos y pecho, de corte inspirado sin duda en algún modelo español de la época. Todavía en uso hoy en día, ésta se cose con telas de algodón industrial de colores muy vivos.
16. Dicho por un curaca conibo de Belén que estaba de visita en Utucuru. Soi Rawa (Guillermo Ramírez) hizo de intérprete.
17. Cinco, ya que un término recíproco es utilizado entre primos cruzados de sexo opuesto (cónyuges), tal como es el caso entre los Yaminahua (Townsend 1994).
18. Información proporcionada por Soi Rawa (Guillermo Ramírez) en Yarina-cocha y Paoyán en abril de 1994 a F. Morin y B. Saladin d'Anglure.
19. En un estudio de 242 parejas shipibo. Este porcentaje se eleva a casi uno de cada dos en las aldeas más tradicionales del río Pisqui.
20. Es limitada la información relativa a esta costumbre; con todo, nos ha sido confirmada durante las investigaciones de campo (Morin & Saladin d'Anglure 1994).

21. La idea de una secuencia o sucesión de tiempos "históricos" en la mitología shipibo ha sido desarrollada por Gebhart-Sayer en Lathrap, Gebhart-Sayer y Mester (1985) y en Gebhart-Sayer (1987). Posteriormente ha sido retomada por otros investigadores (Roe 1988; Bertrand-Ricoveri 1994).
22. Lamentablemente esta recopilación sólo se encuentra en francés.
23. De *moátian* = "antiguamente"; *ica-* = "hecho"; y *-ni* = "largo tiempo" (Loriot et al. 1993).
24. Es por esta razón, añade el narrador, que el sexo de la mujer huele mal (Bertrand-Ricoveri 1994). Este mal olor es mencionado por los informantes shipibo como una de las justificaciones de la excisión del clítoris de las jóvenes púberes (Morin 1973: 136).
25. En un artículo sobre etnoastronomía shipibo, Roe (1983) describe las creencias relacionadas con el sol, la luna, la Vía Láctea, así como quince constelaciones identificadas y localizadas por los Shipibo.
26. Gebhart-Sayer (1987: 66) afirma que, según un informante, la hija del Inca destinada para el sobreviviente del diluvio se habría casado con un español, lo cual explicaría la riqueza y el rol dominante de los españoles. Roe (1988: 129) presenta una versión del mito de la creación de las diversas razas humanas a cargo del Inca. El Inca hizo a los humanos con barro; puso a cocer al primero dentro de un horno, pero lo sacó antes de tiempo y le salió demasiado claro; es el ancestro de los blancos (*Jósho Nâhuambo*). El segundo, de color extremadamente oscuro, se coció demasiado; es el ancestro de los negros (*Rashíco*). El tercero, cocido a punto, es el ancestro de los indígenas.
27. Ver el diccionario del ILV (Loriot et al. 1993: 263) y Tournon (1990: 183). Otros autores (Faust 1973: 94; Bertrand-Rousseau 1986: 94; Gebhart-Sayer 1987: 170; Illius 1987: 222) han adoptado otra etimología. Para éstos el término *meráya* provendría del término shipibo *mérati*: llegar a ver, encontrar, (radical *méra-*; y sufijo *-ya* = "con"). Nótese la semejanza de los dos términos, los cuales, sin embargo, se distinguen por su acentuación. Según Arévalo (1985: 7), *muraya* sería la forma en español de *meráya*. Este término es utilizado por los mestizos para referirse a cierta clase de shamanes urbanos (Chaumeil 1988: 118). De allí el error de Gow (1994: 90-113), quien considera a los shamanes mestizos *muraya* como expresión de una "hechicería histórica", resultado de la cristianización y de la explotación de los caucheros, sin tener en cuenta el shamanismo tradicional shipibo que le dio su nombre y que no es ni hechicería, ni histórica, sino sincrética como todas las formas de shamanismo.

F. Morin

28. El *meráya* Rai Vima era aliado del sol. Empleando una escalera celeste, lo visitaba en su morada trayendo de allí a su regreso presas de caza. Otro *meráya* tenía un vínculo especial con la luna, a la que podía hacer descender para hacerle consultas.
29. El *meráya* Neten Vita (José Santos) tenía como esposa espiritual a Nacásh, la mujer-termita asociada al mito del diluvio, la cual, según Gebhart-Sayer (1987: 104), también es espíritu del árbol del huito (*Genipa americana*). Los *meráya* Chanan, Inocente Barbarán, Questem Betsa, Shete Bima, Curin Sani tienen o tuvieron una o más esposas espirituales *cháiconi*.
30. Conviene relacionar este dato con las observaciones de Santos Granero (1991) para el caso de los Amuesha y con las hipótesis de Gow (1994) en cuanto a la reciente introducción del ayahuasca en esta zona de la amazonía, sin por ello suscribirnos a las conclusiones de éste último. Según los informantes conibo y shipibo de Levy (1991: 6), el shamanismo *meráya* sería originario de los Setebo, lo cual parecen confirmar las genealogías shamánicas. Sin embargo, todos estos aspectos requieren ser explorados más sistemáticamente.
31. Ver *onányá* en Lorient et al. (1993: 301-302) y Morin (1973: 145). El término *onámis* también es mencionado por estos autores (p. 301), con el sentido de "adivino". Ver también Gebhart-Sayer (1987: 178).
32. *Banisteriopsis* sp., *Psychotria viridis* y *Justicia pectoralis* respectivamente; ver Tournon et al. (1986: 112). Ver también Arévalo (1985: 5) para el uso shamánico de plantas poseedoras de un espíritu superior.
33. Ver Lorient et al. (1993: 359). Tournon y Reátegui (1984: 92) ofrecen un significado más preciso de *ráo*: una planta que tiene poder (*cóshi*) y, más exactamente, que posee un espíritu *yoshín* con poderes buenos o malos.
34. Según Arévalo (1994a), aproximadamente una mujer por cada cinco hombres.
35. Sólo hemos encontrado dos mujeres *meráya* en las genealogías recogidas por nosotros (ver también, Gebhart-Sayer 1987: 177 e Illius 1987: 124). Los testimonios actuales de diferentes shamanes shipibo concuerdan en que antes los *meráya* no tenían necesidad de tomar ayahuasca para establecer contacto con los espíritus.
36. Era, sin embargo, hijo de un *onányá-yobé* y de una *ráomis*; el abuelo y un primo de su madre eran *meráya*, así como un tío y un primo de su padre. Además, le habían dado el nombre de este último (Questem Betsa).

37. *Yoshin hetaya* (Espíritu Vampiro), *Nishobo* (Cíclope Caníbal), *Itán Tanta* (Hermosa Ogres), *Máshcara Aparia* (Hechicera), y otros (Bertrand-Ricoveri 1994: 498).
38. Como se vio en el primer capítulo, los primeros en ser clasificados dentro de esta categoría son los Uni o Cashibo, los más cercanos de entre sus vecinos pano interfluviales y quienes, como ellos, forman parte del conjunto pano (cf. Bertrand-Ricoveri 1994: 1027-1052).
39. En este mismo sentido, Illius (1987: 167) ha recabado un canto titulado "Canto del motivo de la anaconda" (*Ronin quéne huehua*). Es conocida la importancia de la anaconda como inspiradora de motivos decorativos.
40. Con una base o "pie", una parte ensanchada u "hombros", y una apertura, cabeza o "boca". Ciertos recipientes de cerámica tienen brazos que parten de los hombros a lo largo del cuerpo y, sobre todo, una cabeza truncada como apertura. Según Lathrap (1976: 201) se trataría de un préstamo estilístico tomado de las urnas funerarias de los Cocama, quienes a mediados del siglo XV, vivían en el Ucayali central.
41. Además de *cáya* ("alma alojada en el pecho"), la cual puede ser arrebatada por los espíritus, existen los *béro yoshín*, espíritus ubicados en los ojos y que van al más allá después de la muerte, *beí* ("alma-fantasma que escapa a la muerte"), y *ota* ("alma-sombra que permanece ligada al cuerpo"). Ver Bertrand-Ricoveri (1994: 400-418).
42. Particularmente Marcoy (1889) y Díaz Castañeda (1923).
43. En 1947 se promulgó en el Perú un dispositivo legal que prohibía la práctica de la excisión del clítoris, a raíz de la muerte de una muchacha en esas circunstancias.
44. Según Bertrand-Ricoveri (1994: 162), los cantos tradicionales se refieren al "cuchillo de bambú del Inca" utilizado para el ritual de excisión del clítoris de las jóvenes púberes.
45. Ver las interesantes descripciones realizadas por Cárdenas Timoteo (1989: 215-227) sobre las prácticas realizadas por las parteras.

BIBLIOGRAFIA

Abelove, Joan M.

- 1978 Preverbal learning of kinship behavior among Shipibo infants of Eastern Peru; Tesis Doctoral; City University of New York.

AIDSESEP

- 1992 *Directorio de comunidades nativas (Región Loreto)*; Iquitos: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.

Ales, Catherine

- 1981 "Les tribus indiennes de l'Ucayali au XVIe siècle"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 10(3-4): 87-97.

Amich (OFM), José

- 1988 *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA/IIAP.

Arévalo Valera, G.

- 1985 *El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali*; Serie Amazonía, Shipibo-Conibo, 1; Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- 1994a Entrevista realizada por F. Morin y B. Saladin d'Anglure (manuscrito).
- 1994b *Las plantas medicinales y su beneficio en la salud (Shipibo-Conibo)*; Lima: AIDSESEP.

Armentia, N.

- 1898 "Idioma shipibo. Vocabulario del idioma shipibo del Ucayali"; en *Boletín de la Sociedad de Geografía de la Paz*, 1(1): 43-91.

Barclay, Frederica

- 1991 "Protagonismo del estado en el proceso de incorporación de la amazonía"; en F. Barclay et al., *Amazonia 1940-1990. El extravío de una ilusión*; Lima: Terra Nuova/CISEPA.

Behrens, Clifford

- 1986 "The cultural ecology of dietary change accompanying changing activity patterns among the Shipibo"; en *Human Ecology*, 14(4): 367-396.

- 1989 "The scientific basis for Shipibo soil classification and land use: changes in soil-plant associations with cash cropping"; en *American Anthropologist*, 91(2): 83-100.
- 1992 "Labor specialization and the formation of markets for food in a Shipibo subsistence economy"; en *Human Ecology*, 20(4): 435-462.
- Bergman, Roland
- 1990 *Economía amazónica. Estrategias de subsistencia en las riberas del Ucayali en el Perú*; Lima: CAAAP.
- Bertrand-Ricoveri, P.
- 1994 *Vision blanche/vision indienne. Traversée anthropologique d'une culture amazonienne: les Shipibo de l'Ucayali*; Tesis de Doctorado de Estado; Université Paris V. (4 vols.)
- Bertrand-Rousseau, Pierrette
- 1983 "De cómo los Shipibo y otras tribus aprendieron a hacer los dibujos (típicos) y a adornarse"; en *Amazonía Peruana*, 5(9): 79-85.
- 1986 "La concepción del hombre entre los Shipibos. Estudio de algunas nociones"; en *Anthropologica*, 4(4): 91-114.
- Biedma (OFM), Manuel
- 1981 *La conquista franciscana del alto Ucayali*; Lima: Editorial Milla Batres.
- Bodley, John
- 1981 "Deferred exchange among the Campa: a reconstruction"; en P. Francis, F. Kense & P. Duke (eds.), *Networks of the past: regional interaction in archaeology*; pp. 49-59; Calgary: Archaeological Association of the University of Calgary.
- Campos, Roberto
- 1977 "Producción de pesca y caza de una aldea shipibo en el río Pisqui"; en *Amazonía Peruana*, 1(2): 53-74.
- Cárdenas Timoteo, Clara
- 1989 *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali*; Lima: IIP/CAAAP.
- Castelnau, Francis de
- 1850-9 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para*; París: P. Bertrand. (15 vols.)

F. Morin

Chaumeil, Jean-Pierre

- 1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*; Paris: EHESS.
- 1988 "Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou)"; en *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18(2-3): 115-126.
- 1994 "Los Yagua"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. 1; Quito: FLACSO/IFEA.

Chirif, Alberto, Carlos Mora y Roque Moscoso

- 1977 *Los Shipibo-Conibo del alto Ucayali: Diagnóstico socio-económico*; Lima: SINAMOS-ONAMS.

Clastres, Pierre

- 1974 *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*; Paris: Editions du Minuit.

Coriat, Juan E.

- 1943 *El hombre del Amazonas y ensayo monográfico de Loreto*; Lima: Coriat Impresores.

Dailant, Isabelle

- 1987 Le système de parenté Yagua. Structure et évolution d'un système de parenté "dravidien" d'Amazonie péruvienne; Tesis de Maestría; Université Paris X.

D'Ans, André-Marcel

- 1970 *Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano (introducción, léxicos, bibliografía)*; Serie Léxicos 1; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1982 *L'Amazonie péruvienne indigène*; Paris: Payot.
- 1994 "L'initiation et l'excision des filles chez les indiens Shipibos d'Amazonie. Informations ethnographiques provenant de documents d'amateurs"; en *L'Ethnographie*, 90(2): 9-29.

DeBoer, Warren

- 1981a "Buffer zones in the cultural ecology of aboriginal Amazonia: an ethnohistorical approach"; en *American Antiquity*, 46(2): 364-377.
- 1981b "The machete and the cross: Conibo trade in the late seventeenth century"; en P. Francis, F.J. Kense & P.G. Duke (eds.), *Networks of the past: regional interaction in archaeology*, pp. 31-48; Calgary: Archaeological Association of the University of Calgary.

- 1986 "Pillage and production in the Amazon: a view through the Conibo of the Ucayali basin, Eastern Peru"; en *World Archaeology*, 18(2): 231-245.
- DeBoer, Warren y J. Scott Raymond
 1987 "Roots revisited: the origins of the Shipibo art style"; en *Journal of Latin American Lore*, 13(1): 115-132.
- Deshayes, Patrick y Barbara Keifenheim
 1994 *Penser l'autre chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*; París: L'Harmattan.
- Díaz Castañeda, C.
 1923 "Kunibo"; en *Revista Inca*, 2: 398-409.
- Dreyfus, Simone
 1977 "*Propositions pour un modèle sud-américain de l'alliance symétrique*"; en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, 2: 379-385; París.
 1993 "*Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie*"; en *L'Homme*, 33(2-4): 121-140.
- Eakin, Lucille, Erwin Lauriault y H. Boonstra
 1980 *Bosquejo etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali*; Lima: Prado Pastor.
- Erikson, Philippe
 1993 "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano"; en *L'Homme*, 33(2-4): 45-58.
 1994 "Los Mayoruna"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. 2; Quito: FLACSO/IFEA.
- Erikson, Philippe, Bruno Illius, Kenneth M. Kensinger y María Sueli de Aguilar
 1994 *Kirinkobaon kirika (Gringos books). An annotated Panoan bibliography*; Amerindia, Supplement, 19(1); París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.
- Faura, Guillermo
 1965 *Los ríos de la amazonía peruana. Estudio geográfico, político, militar de la amazonía peruana y de su porvenir en el desarrollo socio-económico del Perú*. Lima: Colegio Leoncio Prado.

F. Morin

Faust, Norma W.

- 1973 *Lecciones para el aprendizaje del idioma shipibo-conibo*; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Frank, Erwin H.

- 1994 "Los Uni"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. 2; Quito: FLACSO/IFEA.

Fry, Carlos

- 1889 *La gran región de los bosques o ríos peruanos navegables: Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu. Diario de viajes y exploraciones por Carlos Fry en 1886, 1887 y 1888*; Lima. (2 vols.)

García Rivera, Fernando

- 1993 *Etnohistoria shipibo. Tradición oral shipibo-conibo*; Lima: CAAAP.

Gebhart-Sayer, Angelika

- 1984 *The cosmos encoiled: Indian art of the Peruvian Amazon*; Exhibition Catalogue; New York: Center for Inter-American Arts.
- 1985 "The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context"; en *Journal of Latin American Lore*, 2(2): 143-175.
- 1986 "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo"; en *América Indígena*, 46(1): 190-218.
- 1987 *Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo*; Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.

Girard, Raphael

- 1958 *Indios selváticos de la amazonía peruana*; México D.F.: Libro México Editores.

Goussard, J.J.

- 1983 *Etude comparée de deux peuplements aviens d'Amazonie péruvienne (Ethno-ornithologie Yaminahua-Shipibo)*; Tesis Doctoral; E.H.E.S.S. 3ème section. Paris.

Gow, Peter

- 1994 "River people: shamanism and history in Western Amazonia"; en N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history and the state*, pp. 90-113; Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Harner, Michael J.
 1993 "Waiting for Inca god: culture, myth and history"; en W. Kracke (ed.), *Leadership in lowland South America*; South American Indian Studies, 1; Bennington: Bennington College.
- Hassel, Jorge M. von
 1905 "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 15(18): 27-73.
- Heath, Carolyn
 1989 Ani šheati en el pueblo shipibo de San Pablo, río Inuya, Perú. (manuscrito)
- Heras (OFM), Julián
 1992 *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*; Lima: Editora Latina.
- Hern, Warren M.
 1977 "High fertility in a Peruvian Amazon indian village"; en *Human Ecology*, 5(4): 355-368.
 1992a "Poligyny and fertility in a Peruvian Amazon indian village"; en *Population Studies*, 46: 53-64.
 1992b "Shipibo polygyny and patrilocalidad"; en *American Ethnologist*, 19(3): 501-522.
 1993 "The impact of cultural change and population growth on the Shipibo of the Peruvian Amazon"; en *The Latin American Anthropology Review*, 4(1): 3-8.
- Herndon, William L. y Lardner Gibbon
 1854 *Exploration of the valley of the Amazon*; Washington: Navy Department. (2 vols.)
- Illius, Bruno
 1985 "Das grosse Trinken. Heirat und Stellung der Frau bei den Shipibo-Conibo, Ostperu"; en G. Völger y K. von Welk (eds.), *Die Braut, geliebt verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Número especial de Ethnologica*, 11(2): 584-591.
 1987 *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo*; Tübingen: Verlag S y F.
 1991 "La 'Gran boa'. Arte y cosmología de los Shipibo-Conibo"; en *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin*, 55-56: 23-35.

F. Morin

- 1992 "The concept of nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru"; en J.M. Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of power: Shamanism in South America*, pp. 63-77; Albuquerque: University of New Mexico Press.

Izaguirre (OFM), Bernardino

- 1922-9 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Peru*; Lima: Talleres Gráficos de la Penitenciaría. (14 vols.)

Jiménez de la Espada, Marcos

- 1965 *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 3; Madrid: Biblioteca de Autores Españoles (reeditado por J.U. Martínez Carreras).

Karsten, Rafael

- 1955 "Los indios Shipibo del río Ucayali""; en *Revista del Museo Nacional*, 24: 134-173.

Keifenheim, Barbara

- 1990 "Nawa, un concept clef de l'altérité chez les Pano"; en *Journal de la Société des Américanistes*, 76: 79-94.

Kensinger, Kenneth M.

- 1995 *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*; Prospects Heights, Illinois: Waveland Press.

Larrabure i Correa, Carlos

- 1905-9 *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*; Lima: Imprenta La Opinión Nacional. (18 vols).

Lathrap, Donald W.

- 1970 *The upper Amazon*; London: Thames y Hudson.
1972 "Alternative models of population movements in the tropical lowlands of South America"; en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 4: 13-23; Lima: IEP.
1973 "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian South America"; en *World Archaeology*, 5(2): 170-186.
1976 "Shipibo Tourist Art"; en H. Graburn (ed.), *Ethnic and tourist arts: cultural expressions from the Fourth World*, pp.197-207; Berkeley: University of California Press.

- Lathrap, Donald W., Angelika Gebhart-Sayer y A. Mester
 1985 "The roots of the Shipibo art style: three waves on Imiriacochoa or there were "Incas" before the Incas"; en *Journal of Latin American Lore*, 11(1): 31-119.
- Lathrap, Donald W., Thomas Myers, Angelika Gebhart-Sayer y A. Mester
 1987 "Further discussion of the roots of the Shipibo art style: a rejoinder to DeBoer and Raymond ; en *Journal of Latin American Lore*, 13(2): 225-271.
- Lehnertz, Jay F.
 1972 "Juan Santos, a primitive rebel on the Campa frontier (1742-1752)"; en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 4: 111-125; Lima: IEP.
- Lelong, Bernard
 1972 "Situation historique des Indiens de l'Amazonie péruvienne"; en *Les Temps Modernes*, 29(316): 770-787.
- Lévi-Strauss, Claude
 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*; París: PUF
- Levy, Carlos Daniel
 1991 "The notion of a nation: the Shipibo-Conibo"; ponencia presentada al 47 Congreso Internacional de Americanistas; New Orleans.
- Loriot, James
 1963 Lessons on Shipibo grammar; Información de Campo, N 188b. (microfilm).
- Loriot, James y Erwin H. Lauriault
 1975 Textos shipibo; en *Datos etno-lingüísticos*, 2; Pucallpa: ILV.
- Loriot, James, Erwin H. Lauriault y Dwight Day
 1993 *Diccionario shipibo-castellano*; Pucallpa: ILV.
- Loukotka, Cestmír
 1968 Classification of South American Indian languages; J. Wilbert (ed.), *Reference Series*, 7; Los Angeles: UCLA.
- Marcy, Paul
 1869 *Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud*; París: Hachette. (2 vols.)

F. Morin

Maroni (SJ), Pablo

- 1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738) seguidas de las Relaciones de los Padres A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA/IIAP.

Mason, John A.

- 1950 "The languages of South American Indians"; en J. Steward (ed.), *op. cit.*, 6: 157-318.

Mercier, Juan Marcos y Gaston Villeneuve

- 1974 *Amazonía. Liberación o esclavitud?*; Lima: Ediciones Paulinas.

Métraux, Alfred

- 1952 "Jésuites et indiens en Amérique du Sud"; en *Revue de Paris*, 59: 102-113.

Morin, Françoise

- 1973 *Les Shipibo de l'Ucayali: Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale. Aspects psycho-sociologiques des changements*; Tesis Doctoral; Université de la Sorbonne.
- 1976 "Les Shipibo et l'attente de l'Inca ou l'expression d'un messianisme râté"; en *L'autre et la Ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, pp. 416-422; París: Berger Levrault.
- 1992 "Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70"; en *Journal de la Société des Américanistes*, 77-78: 59-77.

Morin, Françoise y Bernard Saladin d'Anglure

- 1994 *Notes de terrain*. (manuscrito)

Murdock, George P.

- 1949 *Social structure*; Nueva York: Collier-Macmillan.

Myers, Thomas

- 1974 "Spanish contacts and social change on the Ucayali river, Peru"; en *Ethnohistory*, 21(2): 135-57.
- 1988a "Visión de la prehistoria de la amazonía superior"; en *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía Peruana*, pp. 37-87; Iquitos: CAAAP/CETA/CIAAP-UNAP/CIPA/CONCYTEC/IIAP/INC/UNAP.
- 1988b "El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la amazonía alta"; en *Amazonía Peruana*, 8(15): 61-81.

- Navarro (OFM), Manuel
 1903 "Vocabulario castellano-quechua-pano"; en Izaguirre, op. cit., 13: 15-282.
- Ordinaire, Olivier
 1892 *Du Pacifique à l'Atlantique par les Andes Péruviennes et l'Amazone*; París: Plon.
- Ortiz (OFM), Dionisio
 1974 *El alto Ucayali y Pachitea. Visión histórica de dos importantes regiones de la selva peruana*; Lima: Imprenta Editorial San Antonio.
- Raimondi, Antonio
 1874- *El Perú*; Lima. (2 vols.)
 1876
- Raymond, J. Scott, Warren DeBoer y Peter G. Roe
 1975 *Cumancaya: a Peruvian ceramic tradition*; Occasional Papers; Calgary: Department of Archaeology, University of Calgary.
- Regan (SJ), Jaime
 1992 "En torno a la entrevista de los jesuitas con Juan Santos Atahualpa"; en *Amazonía Peruana*, 11(22): 61-92.
- Renard-Casevitz, France-Marie
 1993 "Guerriers du sel, sauniers de la paix"; en *L'Homme*, 33(2-4): 25-43.
- Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes, y Anne-Christine Taylor
 1986 *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVème au XVIIème siècle*; Synthèse No. 21; París: Editions Recherches sur les Civilisations.
- Ribeiro, Darcy y Mary Ruth Wise
 1978 *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*; Comunidades y Culturas Peruanas, 13; Yarinacocha: ILV.
- Rivière, Peter
 1993 "The amerindianization of descent and affinity"; en *L'Homme*, 33(2-4): 507-516
- Roe, Peter G.
 1979 "Marginal men: male artists among the Shipibo Indians of Peru"; en *Anthropologica*, 21: 189-221.

F. Morin

- 1982 *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon basin*; New Brunswick: Rutgers University Press.
- 1983 "Mythic substitution and the stars: aspects of shipibo and quechua ethnoastronomy compared"; ponencia presentada al First International Conference on Ethnoastronomy; Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- 1988 "The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the Whiteman and the Incas in myth, legend, and history"; en J. Hill, (ed.), *Rethinking history and myth*, pp. 106-135; Chicago: University of Illinois Press.

Roux, Jean-Claude

- 1994 *L'Amazonie péruvienne, un Eldorado dévoré par la forêt, 1821-1910*; París: L'Harmattan.

Rummenhüller, K.

- 1988 "Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita"; en *Perú Indígena*, 27: 13-33.

Samanez y Ocampo, José B.

- 1907 "Exploración de los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Urubamba y Ucayali (1889)"; en Larrabure i Correa, op. cit., 11: 254-369.

Santos Granero, Fernando

- 1991 *The power of love. The moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*; Monographs on Social Anthropology, 62; London School of Economics; London: The Athlone Press.

Skinner, J.

- 1809 *Voyages au Pérou faits dans les années 1791-1794 par les PP. Manuel Sobreviela et Narciso y Barceló*; París (2 vols.) [Traducción al francés del original *The Present State of Peru*; Londres, 1805]

Soi Rawa

- 1991 Entrevistas, realizadas por F. Morin y B. Saladin d'Anglure. (manuscrito)
- 1995 *Joni benetian nobo maobo ipaoni*; Iquitos: Programa de Formación de Maestros Bilingües-AIDSESEP/ISPL.

- Stahl, E.
1928 "Los Cunibos del Ucayali"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 45: 139-166.
- Steinen, Karl von den
1904 *Diccionario Sipibo. Castellano-Deutsch-Sipibo. Apuntes de gramática. Sipibo-Castellano*; Berlín.
- Steward, Julian
1948 "Tribes of the montaña: an introduction"; en J. Steward (ed.), op. cit., 3: 507-533
- Steward, Julian (ed.)
1948 *Handbook of South American Indians*; Washington D.C.: Bureau of American Ethnology/Smithsonian Institution. (6 vols.)
- Steward, Julian y Alfred Metraux
1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montaña"; en J. Steward (ed.), op. cit., 3: 535-656;
- Tessmann, Günter
1928 *Menschen ohne Gott: ein Besuch bei den Indianern des Ucayali*; Stuttgart: Strecker und Schröder.
1929 "Die tschama Sprache"; en *Anthropos*, 24: 241-271.
- Tibesar (OFM), Antonine
1981 "Introducción y notas"; en M. Biedma (OFM), *La conquista franciscana del alto Ucayali*; Lima: Editorial Milla Batres.
- Tournon, Jacques
1988a "Las inundaciones y los patrones de ocupación de las orillas del Ucayali por los Shipibo-Conibo"; en *Amazonía Peruana*, 8(16): 43-66.
1988b "Plantas para cambiar el comportamiento humano entre los Shipibo-Conibo"; en *Anthropologica*, 6: 161-176. Lima.
1990 "Magia, brujería, plantas y enfermedades"; en *Anthropologica*, 9: 175-192. Lima.
1994 "Los Shipibo-Conibo y la fauna acuática"; en *Anthropologica*, 12: 29-61. Lima.
1995 *Les Shipibo-Conibo de l'Amazonie Péruvienne et leur environnement: une longue histoire*; Tesis Doctoral; Musée National d'Histoire Naturelle.

F. Morin

Tournon, Jacques y U. Reategui

- 1984 "Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali"; en *Amazonía Peruana*, 5(10): 91-118.

Tournon, Jacques, G. Serrano, U. Reategui y C. Albán

- 1986 "Plantas y árboles medicinales de los Conibo del alto Ucayali: concepciones nativas y botánica"; en *Revista Forestal del Perú*, 13(2): 107-130.

Townsley, Graham

- 1994 "Los Yaminahua"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. 2; Quito: FLACSO/IFEA.

Tschopik, Harry, Jr.

- 1958 "Shipibo kinship terms"; en *American Anthropologist*, 60: 937-939.

Uriarte Lopez, Luis

- 1976 "Poblaciones nativas de la amazonía peruana"; en *Amazonía Peruana*, 1(1): 9-58.

Valenzuela Bismark, P.

- 1994 "El morfema de ergatividad en el shipibo-conibo"; ponencia presentada al 48 Congreso Internacional de Americanistas; Estocolmo/Uppsala.
- 1996 "Luna-avispa y tigre-machaco: compuestos semánticos en la taxonomía shipiba"; ponencia presentada al II Encuentro de Lingüística en el Noroeste; Universidad de Sonora, México.

Varese, Stefano

- 1972 *The forest Indians in the present political situation of Peru*; IWGIA Documents, 9; Copenhagen: IWGIA.

Waisbard, Simone y Roger Waisbard

- 1959 "Les indiens Shamas de l'Ucayali et du Tamaya"; en *L'Ethnographie*, 53: 19-74.

Weissbar, E. y Bruno Illius

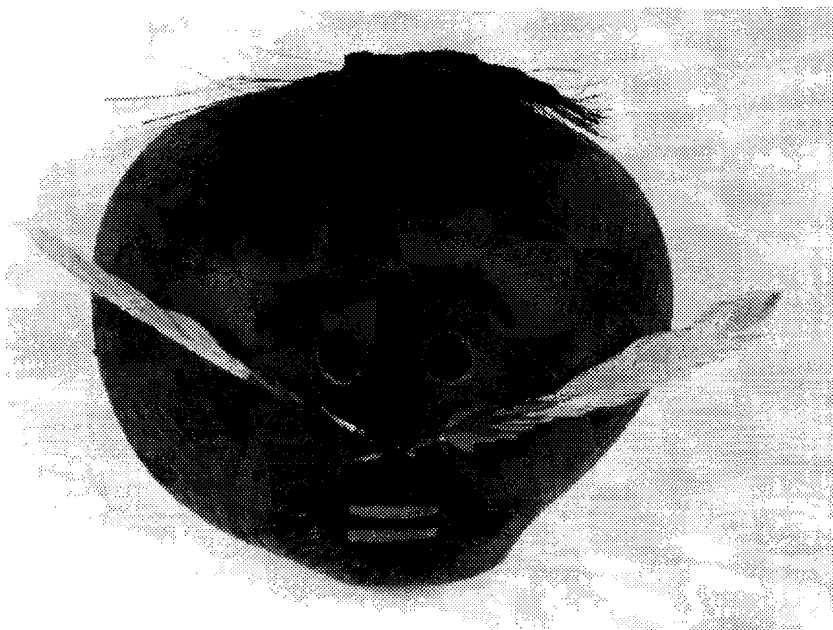
- 1990 "Eine Grammatik des Shipibo-Conibo mit Textbeispiel"; en B. Illius y M. Laubscher (eds.), *Circumpacifica Festschrift für Thomas S. Barthel*; Frankfurt am Main: Peter Lang.

Zarzar, Alonso

1989 *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: CAAAP.

Zarzar, Alonso y Luis Román

1983 *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*; Lima: CIPA.



Máscara cashinahua
Foto: Kenneth M. Kensinger

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 reúne los regionalismos de diverso origen lingüístico que aparecen en las monografías del presente volumen. 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: burií.
- añuje: roedor pequeño que suele preñar los campos de cultivo (*Dasyprocta variegata*); también: agutí.
- apacharama: material obtenido de la quema de madera del árbol *Lin-camelata*, el cual añadido a la arcilla actúa como aglomerante y temperante en la elaboración de cerámica.

Guía Etnográfica

- arredio: término en portugués que se refiere a poblaciones que se han aislado o han buscado aislarse voluntariamente después de haber tenido contacto con segmentos de la sociedad nacional; en español: remontado.
- ayahuasca: bebida alucinógena elaborada en base a la corteza del bejuco o de la 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 bajailes (*).
- bufeo: delfín de río (*Fam. Platanistidae*) que es objeto de numerosas creencias mágicas.
- caño: canal que comunica un río con una cocha, con otro río o con otros puntos del mismo río.
- carachupa: armadillo (*Fam. Dasypodidae*).
- casave: tortillas elaboradas a partir de harina de yuca amarga (*Manihot utilissima*); en Brasil: beijú.
- cashihuango: tejido de fibra de chambira (*) hecho en telar; también: cashihuanga.
- cetical: concentración de árboles de cetico (*Cecrophia sp.*) de rápido crecimiento y que se encuentran 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 para alumbrarse.
- corona: adorno circular de variadas formas hecho de bejucos, cañas, llanchama (*) u otros materiales, y adornado con plumas, pieles u otros elementos que se porta en la cabeza.
- correría: incursión armada a asentamientos indígenas organizada por misioneros coloniales y patrones extractivistas, o a instancias de éstos, con fines punitivos o para capturar posibles neófitos, indígenas apóstatas, o mujeres y niños que eran utilizados como sirvientes
- cotón: blusa breve femenina hecha de tela industrial de algodón e implantada por los misioneros en la época colonial; también cotona.
- curaca: término de origen quechua (*kuraq*); 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 elaborada a base de varios tipos de cortezas y raíces que contienen estricnina, junto con venenos de diversos tipos de animales, y que untada en las puntas de las lanzas, flechas y dardos de cerbatana es utilizada para cazar.
- 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, conoco, huerta.
- 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.

Guía Etnográfica

- 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 fluvial (*Podocnemis expansa*).
- chicha: bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos, tubérculos o maíz; también: masato (*).
- chonta: madera muy dura de palma real (*Bactris ciliata*) empleada en la fabricación de armas y otros implementos; cogollo de esta palmera, conocido también como palmito, muy apreciado como alimento.
- cholo: término peyorativo con el que los blancos y mestizos de la amazonía peruana suelen designar a los pobladores rurales de ascendencia indígena, pero que no se reconocen como tales.
- 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 la mano de obra.
- emponado: piso elevado construido con el tronco rajado y extendido de la pona (*), palmera de la especie *Irartea*.
- enganche: sistema de reclutamiento 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 una sustancia tóxica que se emplea para pescar en aguas represadas.
- huito: fruto (*Genipa americana, brasiliensis*) empleado como recurso medicinal y cuyo zumo, que da un color negro, es utilizado como pintura facial y corporal; en Brasil: genipa, genipapo.

- habilitación: avío o crédito informal que compromete a futuro la producción o la fuerza de trabajo de un productor rural y que, basándose en una subvaluación de esta última, a menudo conduce a una situación de endeudamiento permanente.
- huacrapona: ver pona.
- huangana: pecarí de labios blancos (*Tayassu pecari*) de mayor tamaño que el sajino (*) y que se agrupa en grandes manadas de hasta un centenar de individuos; también: cerdo de monte.
- 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*, *Poulsemia armata*, *Olmedia aspera*); en Bolivia: coroncho.
- macana: arma de madera, de guerra y caza, en forma de maza con ambos lados afilados; también: espada.
- 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 o tubérculos; si no se especifica su ingrediente básico generalmente se trata de masato de yuca dulce (*Manihot esculenta*); también: chicha (*).

Guía Etnográfica

- 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 carne 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 terrestre (*Geochelone denticulata*).
- paca: ver majaz.
- paiche: pez de gran tamaño cuyo hábitat son las lagunas (*Arapaima gigas*); en Brasil: pirarucú.
- 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: perezoso (*Fam. Bradypodidae*).
- pihuicho: loro pequeño (*Fam. Psittacidae*) muy apreciado como mascota doméstica.
- pijuayo: fruto de diversas palmeras *Bactris gassipaes*, muy apreciado como alimento; también: pifayo, pifuayo; en Brasil: pupuña.
- pituca: tubérculo comestible (*Araceae xanthosoma*)
- pona: palmera (*Irartea sp.*) con cuyo tronco, abierto, batido, rajado y extendido, se elabora el piso de las casas sobre pilotes, las tarimas para descansar y, en tiempos más recientes, las paredes y los estantes.
- pongo: estrechamiento del cauce de un río cuando éste rompe en algún punto una cordillera.
- pucuna: cerbatana, bodoquera

- purma: terreno previamente desbrozado y cultivado cuya vegetación se encuentra en un proceso de regeneración natural; también: barbecho.
- quebrada: arroyo, riachuelo.
- quiruma: tronco cortado que queda en la chacra tras la tumba de los árboles; también: tocón.
- regatón: comerciante fluvial que compra o troca productos mediante el sistema de habilitación (*)
- 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: tapir, vaca de monte (*Tapirus terrestris*); en Ecuador: danta, sachahuagra.
- sajino: pecarí de cuello blanco (*Tayassu tajacu*); vive en pequeñas manadas de cinco a diez individuos; en Ecuador: saño.
- shapaja: palmera (*Scheelea cephalotes*) cuyas hojas se emplean para techar.
- shicra: ver jicra.
- soga: término genérico empleado para referirse a los bejucos o lianas; en Perú, también: ayahuasca (*)
- suri: larva comestible de coleóptero (*Calandra palmarum*) que se desarrolla en los troncos de palmeras derribadas.
- tahuampa: terrenos bajos inundables generalmente ubicados en zonas interiores.

Guía Etnográfica

- 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 en la fabricación de canastas y otros utensilios.
- tangana: palo recto empleado para impulsar y dirigir las canoas o balsas en cursos de agua poco profundos.
- taricaya: tortuga 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 algodón introducida masivamente por misioneros y comerciantes para sustituir a los tejidos tradicionales.
- toé: bebida de propiedad narcotizante elaborada con las flores 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 la palmera inayuga (*Maximiliana venatorum*); en contextos shamánicos se utilizan virotos mágicos para inferir daño a un enemigo.
- yarina: palmera (*Phytelephas macrocarpa*) cuyas hojas son empleadas para techar; su fruto seco es conocido como tagua o marfil vegetal.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Kenneth M. Kensinger comenzó sus investigaciones sobre los Cashinahua del río Curanja en 1955 como miembro del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Aunque sus primeros estudios fueron fundamentalmente lingüísticos, rápidamente tomó conciencia de que un adecuado conocimiento del lenguaje requiere de un detallado estudio de la cultura. Como resultado, durante su primera licencia en 1959-60, comenzó estudios de posgrado en Antropología en la Universidad de Pennsylvania. A su regreso al campo, en setiembre de 1960, dedicó la mayor parte de su tiempo a cuestiones antropológicas. Para cuando retomó sus estudios de posgrado en 1963, había completado 84 meses de investigación de campo, sin contar el tiempo dedicado a analizar la información recolectada en la base del ILV cerca de Pucallpa, frecuentemente con la ayuda de informantes cashinahua. Tras 25 años de ausencia, regresó al campo por un período adicional de nueve meses en 1993 y 1994 y otros tres meses en 1997. Aparte de numerosos artículos, ha publicado el libro *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru* (1995). Actualmente se encuentra escribiendo un libro sobre los cambios experimentados por los Cashinahua desde 1955 a partir de historias de vida, con el propósito de ver cómo perciben los Cashinahua los cambios que han tenido lugar a lo largo de sus vidas.

Gertrude E. Dole nació en Cavendish, Vermont, EEUU. Se graduó en Biología en 1937 en Middlebury College. En 1948 obtuvo su M.A. en Antropología en la Universidad de Carolina del Norte. Realizó su primer trabajo de campo entre los Kuikuru de la amazonía brasilera en el período 1953-54. Sobre la base de esta investigación obtuvo su doctorado en 1959, en la Universidad de Michigan. Entre 1960 y 1961 realizó trabajo de campo entre los Amahuaca de la amazonía peruana, sobre los cuales ha publicado varios artículos. Durante su larga trayectoria profesional ha enseñado en las universidades de Columbia y Nueva York, en Vassar College, y en State University of New York College at Purchase. Por muchos años ha sido investigadora asociada en antropología del American Museum of Natural History de Nueva York. Sus investigaciones, numerosas publicaciones y películas han girado en torno a la etnología de los trópicos sudamericanos y a la evolución de los sistemas de organización social, con especial énfasis en los sistemas de parentesco.

Françoise Morin nació en Francia. Realizó sus primeros trabajos de campo entre los Shipibo en 1966-67. En 1973 se doctoró en etnología en la

Universidad de París-Sorbonne con la tesis: *Les Shipibo de l'Ucayali. Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale*. Entre 1965 y 1973 fue asistente del Prof. Roger Bastide en l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de París. Durante un año (1973-74) fue investigadora asociada de la Universidad de Columbia en Nueva York. Desde 1974 se desempeña como catedrática de Antropología en la Universidad de Toulouse, y como investigadora en el Grupo de Investigación sobre América Latina del Centre National de Recherche Scientifique (CNRS). Desde 1978 ha realizado varios trabajos de campo entre los Shipibo-Conibo con el apoyo del CNRS y de la Fundación Leg Lelong, a fin de estudiar aspectos tales como la organización social, la identidad cultural, el proceso de etnicidad, el shamanismo y las organizaciones indígenas. Desde 1985 se interesa por el desarrollo político de los pueblos indígenas y participa en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas. Desde 1990 realiza investigaciones comparativas entre los Inuit del Artico canadiense y de Siberia nor-oriental en colaboración con la Universidad Laval (Québec), de la cual es profesora asociada. Ha publicado diversos artículos sobre mesianismo y shamanismo entre los Shipibo-Conibo, indianidad, organizaciones políticas indígenas, y el proceso de elaboración de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas.