

# **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**

Fernado Santos & Frederica Barclay  
editores

# Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

## Volumen I

**Mai huna:** I. Bellier  
**Yagua:** J.-P. Chaumeil  
**Ticuna:** J.-P. Goulard



**FIANESO**  
SEDE ECUADOR



**IFEA**

---

SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS

# **GUIA ETNOGRAFICA DE LA ALTA AMAZONIA**

## **(Volumen 1)**

---

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994

© Fernando Santos & Frederica Barclay

© FLACSO-SEDE ECUADOR

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria

Casilla 17-11-06362

Quito, Ecuador

Tfns.: (593-2) 231-806 / 542-714

Fax: (593-2) 566-139

Derechos reservados conforme a la Ley

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

ISBN de la Colección: 9978-67-036-X

ISBN del Título: 9978-67-037-8

### **SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS**

Colección Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Este volumen corresponde al tomo 81 de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424)

Edición de 1000 ejemplares

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

Las traducciones de las monografías de Irène Bellier, Jean-Pierre Chaumeil y Jean-Pierre Goulard fueron realizadas respectivamente por Sandra Recarte, Flavia López de Romaña, y Corina López y Zaida Lanning. Todas las traducciones fueron revisadas y editadas por Frederica Barclay y Fernando Santos.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de la portada: "Imagen de espíritu", motivo grabado sobre una pipa yagua de uso shamánico; proporcionada por Jean-Pierre Chaumeil.

Composición: Oswaldo Dávila Borja

Impresión: Impreseñal

## CONTENIDO

	Pag.
Presentación .....	ix
Prólogo	
<i>Fernando Santos &amp; Frederica Barclay</i> .....	xi
Introducción	
<i>Fernando Santos &amp; Frederica Barclay</i> .....	xix
Los Mai Huna	
<i>Irène Bellier</i> .....	1
Los Yagua	
<i>Jean-Pierre Chaumeil</i> .....	181
Los Ticuna	
<i>Jean-Pierre Goulard</i> .....	309
Apéndice .....	445
Glosario Regional .....	447
Nota sobre los autores .....	457

## PRESENTACION

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

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

Por su parte, desde 1989 la Sede Ecuador de FLACSO ha desarrollado un programa docente a nivel de postgrado en Estudios Amazónicos desde una perspectiva interdisciplinaria, regional y comparativa que combina

## Guía Etnográfica

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

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

Amparo Menéndez-Carrión  
Directora, FLACSO-Sede Ecuador

Christian de Muizon  
Director, IFEA

## PROLOGO

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

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

tiene una cobertura más restringida: se limita a la alta amazonía o subregión 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 subregión.

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 relieves los profundos desequilibrios, conflictos, amenazas y desafíos que deben enfrentar los mismos, pero también sus formas de resistencia y sus esfuerzos por asegurarse un espacio como ciudadanos con plenos derechos al interior de sus respectivos países y de ese modo garantizar su desarrollo como sociedades con características propias.

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

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

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

La *Guía* constituye un proyecto abierto que será realizado por etapas, lo cual permitirá ir incorporando trabajos basados en investigación de campo muy reciente, y por ende, presentar los aportes más frescos e innovadores en el campo de la antropología amazónica. La misma contempla la publicación de tres tipos de volúmenes: 1. volúmenes que contienen monografías etnográficas sobre pueblos específicos; 2. volúmenes que contienen ensayos comparativos acerca de diversos pueblos pertenecientes a una misma familia lingüística; y 3. volúmenes que contienen trabajos de investigación arqueológica.

Para el primer tipo de volúmenes se optó por solicitar estudios monográficos dedicados a pueblos específicos de la región, a pesar de la relativa arbitrariedad que ello implica, en la medida que tanto la teoría antro-

pológica, 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 precoloniales, sino que también muestra los diversos derroteros que éstos han seguido como resultado de los procesos postcoloniales 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 subregión.

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 activos y de primer orden en el escenario amazónico actual. Con esto la *Guía* se propone valorizar la experiencia histórica de los pueblos indígenas de la amazonía, con el fin no sólo de rescatar parte del rico acervo cultural y humano de los países de la cuenca, sino también de contribuir a los procesos de formación de culturas nacionales verdaderamente multiétnicas que acojan y respeten la diferencia. Finalmente, la *Guía* también busca poner a disposición de los propios indígenas amazónicos estudios sobre la realidad social -pasada y presente- de una diversidad de pueblos de la región, los cuales esperamos puedan contribuir a un estrechamiento de lazos entre los mismos a partir del mutuo reconocimiento de sus semejanzas y diferencias, así como servir de base para la reflexión que sus organi-

zaciones vienen impulsando en torno a los avatares de su historia y a los interrogantes que plantea la construcción de su futuro.

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

Fernando Santos

Frederica Barclay

Quito, marzo 1994

## INTRODUCCION

*Fernando Santos  
Frederica Barclay*

Las monografías que componen este primer volumen de la *Guía etno-gráfica de la alta amazonía* hacen referencia a tres pueblos indígenas ubicados en el área de intersección de las fronteras de Perú, Colombia y Brasil. Esta área, atravesada por el río Amazonas y por sus afluentes Napo y Putumayo hacia el norte y Yavarí hacia el sur, constituye el marco espacial en el que conviven una serie de pueblos indígenas que incluye a los Maihuna, Yagua y Ticuna, pero también a los Bora, Huitoto, Ocaina y Resigaró. Estos pueblos tienen diferentes filiaciones lingüísticas, arreglos sociales particulares y corpus culturales propios. Sin embargo, hemos dado en identificar a estos pueblos como parte de un mismo 'conjunto histórico-geográfico-cultural' y en considerar el espacio que habitan como un 'área histórico-geográfico-cultural', en virtud de los múltiples vínculos que éstos han mantenido y mantienen entre sí (ver Mapa).

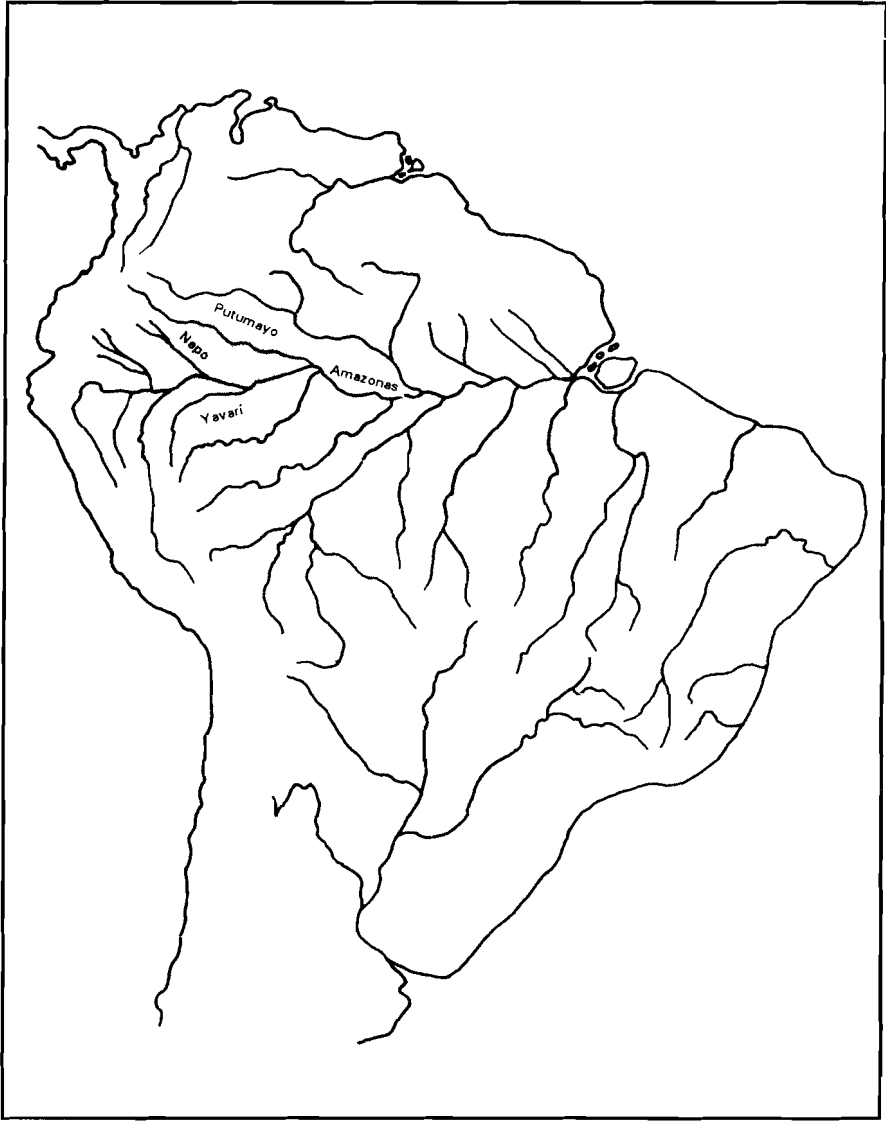
Entendemos por área histórico-geográfico-cultural un espacio habitado por un número variable de pueblos indígenas que pueden o no compartir una misma filiación lingüística, que han mantenido relaciones más o menos permanentes de intercambio amistoso u hostil, que se han visto afectados por procesos históricos semejantes, y que por ello han desarrollado una serie de rasgos socio-culturales más o menos comunes. En contraste con otras nociones del mismo orden, tales como la de 'áreas culturales' de Steward (1948: T. 3) -definida a partir de consideraciones cultu-

rales y de niveles de desarrollo-, la de 'áreas de adaptación cultural' de Meggers (1976) -definida a partir de consideraciones ecológicas-, o la de 'conjuntos lingüísticos' -definida a partir de consideraciones de filiación lingüística-, la noción de área histórico-geográfico-cultural combina estas tres últimas dimensiones otorgándoles un peso diferenciado. Así, entendemos que la 'comunidad de historia' es el factor definitorio en última instancia, mientras que la 'comunidad de cultura' resulta de la anterior y la 'comunidad de espacio' propicia a ambas.

En efecto, el espacio que conforma un área histórico-geográfico-cultural no necesariamente es homogéneo en términos ecológicos, pudiendo abarcar una diversidad de ecosistemas y ecotipos. Más aún, los pueblos que lo habitan pueden utilizar uno o más de estos ecosistemas y ecotipos, e incluso cambiar de hábitat con el transcurso del tiempo. Este es claramente el caso de los pueblos considerados en este volumen. Así, lo que define al área no es lo ecológico, tal como en el caso de las 'áreas de adaptación cultural' de Meggers -várzea y terra firme-, sino la 'contigüidad espacial' y las interacciones e intercambios que resultan de las diferencias ecológicas que se encuentran a su interior. Es en este sentido, que afirmamos que el espacio y el medioambiente propician, pero no determinan, la comunidad de historia y de cultura. A pesar de ello, cabría destacar que existen ciertas características de paisaje que sí inciden en la definición de la identidad de las diversas áreas histórico-geográfico-culturales. Este es, por ejemplo, un elemento que diferencia a los pueblos de habla pano que habitan el Ucayali y sus afluentes (Perú), quienes ocupan zonas ribereñas e interfluviales, de los pueblos pano asentados en las cabeceras de los ríos Jurúa, Purús, Acre y Madeira (Perú-Bolivia-Brasil), quienes ocupan exclusivamente zonas interfluviales.

Por su parte, la comunidad de cultura resulta de la 'continuidad temporal' de las relaciones mantenidas por estos pueblos. Son estas relaciones de intercambio material o simbólico, de signo positivo o negativo, y de intensidades que varían en el tiempo, las que permiten el surgimiento de elementos y rasgos culturales comunes. Así, por ejemplo, los Wakuénai (Venezuela-Brasil), de filiación arahuac, se distinguen claramente de otros pueblos de la misma filiación lingüística por estar organizados en fratrías y sibs patrilineales (Hill 1988). Estos rasgos denotarían la influencia de la comunidad de historia que mantienen con los pueblos de habla tucano del Vaupés (Colombia-Brasil), quienes se caracterizan precisamen-

**Ubicación del área histórico-geográfico-cultural  
que incluye a los Mai huna, Yagua y Ticuna**





te por tener este tipo de organización socio-política y socio-cultural. Ejemplos como este nos llevan a relativizar la utilidad del concepto de 'conjuntos lingüísticos', particularmente en aquellos casos en que los pueblos que los componen sólo tienen en común una misma filiación lingüística, y no necesariamente comparten un mismo espacio y trayectoria histórica.

En lo que respecta a la comunidad de historia, ésta no implica necesariamente que todos los pueblos que componen un determinado conjunto hayan atravesado simultáneamente por idénticos procesos históricos pre- y postcoloniales. Más aún, esta comunidad de historia no necesariamente debe tener gran profundidad en el tiempo. Tal es el caso de los Bora (Perú-Colombia), una parte de cuya población fue trasladada desde su territorio original ubicado al norte del Putumayo, hacia el área de la que se ocupa el presente volumen, recién en la década de 1930 (Gasché 1983). De hecho, eventos históricos relativamente recientes, tales como el reforzamiento y rigidización de las fronteras nacionales o la formación de espacios regionales claramente diferenciados, han tenido en algunos casos importantes efectos en la configuración de determinadas áreas histórico-geográfico-culturales. Dado que en gran medida estas áreas se definen por la interacción de los pueblos que las habitan, la ruptura de dicha interacción -por las razones que fuera- conduce necesariamente a la redefinición de sus fronteras. En estos casos, el pueblo o segmento de pueblo que ha quedado aislado de su conjunto original puede verse forzado a reorientar sus relaciones de intercambio hacia pueblos pertenecientes a otras áreas histórico-geográfico-culturales y con el tiempo pasar a formar parte de un nuevo conjunto. Este bien podría ser el caso de los Aguaruna del Potro y del Apaga (Perú), quienes a través de sucesivas migraciones han ido separándose y aislándose de su área original -el alto Maraón- para articularse progresivamente a una otra área habitada por Chayahuitas, Joberos y Cocamillas.

Así definidas, las áreas histórico-geográfico-culturales tienen una realidad fluida y cambiante debido al influjo de dinámicas y fuerzas históricas tanto endógenas como exógenas. Por ello, las áreas que podemos identificar hoy en día no necesariamente son las mismas que las existentes a la llegada de los españoles, y ni siquiera que aquellas existentes a fines de la época colonial. Más aún, las fronteras de estas áreas, al igual que las fronteras sociales y geográficas de los propios pueblos indígenas, no

pueden ser claramente delimitadas, en la medida que existen pueblos indígenas que hacen las veces de bisagra y articulan conjuntos histórico-geográfico-culturales vecinos. Por otra parte, y al igual que en el caso de los pueblos indígenas, estas áreas y conjuntos no constituyen unidades autónomas y aisladas. En efecto, las redes de intercambio a larga distancia, reconstruidas a partir de evidencias arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas, demuestran que existían, y existen aún hoy en día, mecanismos que ponían en contacto a pueblos indígenas pertenecientes a diferentes áreas histórico-geográfico-culturales (Harner 1973; Scazzocchio 1978; Chaumeil 1991).

La noción de área histórico-geográfico-cultural contribuye, además, a contextualizar una serie de fenómenos socio-culturales, tales como el etnogénesis analizado por Whitten (1987) para el caso de los Canelos Quichua (Ecuador). En efecto, los procesos históricos de etnogénesis pueden ser desagregados en una fase de desestructuración socio-cultural, seguida por otra de reestructuración. Por lo general, las fases de desestructuración han sido mejor documentadas que las de reestructuración. Estas últimas, conducentes a la génesis de nuevas identidades, no pueden ser cabalmente comprendidas sin tener en cuenta la inserción de las nacientes unidades sociales en un determinado conjunto histórico-geográfico-cultural. Whitten (1987) para los Canelos Quichua del Bobonaza y Reeve (1988) para los Quichua del Curaray comprendieron la importancia de tomar en cuenta el sistema más amplio de relaciones interétnicas en el que éstos estaban insertos para dar cuenta de las varias fuentes a partir de las cuales se nutre la actual cultura quichua amazónica, o como la denomina Hudelson (1987), la 'cultura quichua de transición'. Similar enfoque ha sido adoptado por Gow (1991) para explicar las bases sobre las cuales los Piro del Urubamba (Perú) entienden y sustentan su actual identidad. El concepto de 'sangres mezcladas', utilizado por los Piro para definir su identidad, remite nuevamente a un área histórico-geográfico-cultural en donde han confluído y se han entremezclado segmentos de diversos pueblos indígenas a través de un proceso histórico muchas veces turbulento.

Otro fenómeno que puede ser mejor comprendido a partir de las nociones de áreas y conjuntos histórico-geográfico-culturales es el del reciente surgimiento de organizaciones federativas indígenas de carácter pluriétnico y regional. Si bien estas organizaciones no necesariamente abarcan el conjunto de pueblos indígenas que conforman un área históri-

co-geográfico-cultural, las mismas sí agrupan a varios pueblos o segmentos de pueblos que históricamente han mantenido estrechas relaciones entre sí y que forman parte de un área de este tipo. Un caso de esta naturaleza se encuentra entre los pueblos de habla tucano del Vaupés, quienes en 1973 conformaron el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) (Jackson 1989). En este caso, los pueblos que conforman el CRIVA no sólo tienen una comunidad espacial, histórica y cultural, sino que tienen además una comunidad de lengua y un sistema altamente formalizado de relaciones interétnicas.

Un ejemplo más reciente, y que contrasta con el anterior, es el que se ha dado en el extremo noreste del área de la cual se ocupa el presente volumen. En efecto, la Federación de Comunidades Nativas Fronterizas del Putumayo (FECONAFROPU), fundada en 1990, agrupa a segmentos de los pueblos Huitoto, Bora, Mai huna, Yagua y Napuruna. La agrupación de estos pueblos ha sido posible como resultado de los procesos desatados por el boom cauchero de fines del siglo XIX. Estos significaron el traslado forzoso de poblaciones indígenas locales y su reasentamiento en puestos caucheros que congregaban a individuos de diferente filiación étnica. Como consecuencia, hoy en día, el medio Putumayo se caracteriza por la presencia de comunidades pluriétnicas o de comunidades monoétnicas en estrecho contacto con otras similares pertenecientes a pueblos diferentes. Si bien, la comunidad espacial ha favorecido en este caso su agrupación en una misma federación, su comunidad de historia, caracterizada por relaciones de intercambio, a veces amistoso pero frecuentemente hostil, da cuenta de las dificultades que actualmente enfrenta la FECONAFROPU para construir consensos y consolidarse como organización.

Aunque sin hacer referencia a la noción de área histórico-geográfico-cultural aquí desarrollada, los autores de las monografías que integran este volumen adoptan un enfoque semejante a efectos de contextualizar el análisis etnográfico de los pueblos que los ocupan. Este enfoque no sólo deriva de la propia evidencia etnohistórica que presentan y discuten, sino de su convicción de que las características de estos pueblos sólo pueden ser comprendidas a la luz del sistema más amplio del que forman parte. J-P. Chaumeil constata que durante siglos los Yagua participaron de un amplio eje de intercambios, y se pregunta "hasta qué punto puede resultar artificial el hecho de aislar a esta sociedad de su contexto regional para someterla a las leyes del género monográfico". Por su parte, I. Bellier

afirma para el caso de los Mai huna que “las relaciones inter- e intraétnicas han dado cuerpo a una sociedad nueva...”, lo cual remite a la importancia de las articulaciones y rearticulaciones que se dan al interior de un área histórico-geográfico-cultural en lo referente a la definición y redefinición de la sociedad, la cultura y la propia identidad. Finalmente, J-P. Gouillard explora las dimensiones sociales y espaciales del universo ticuna con el fin de tener “una mejor comprensión de la distribución y organización de esta población ... en lo que constituye el área de intersección de las zonas de influencia quechua y tupí”.

Esta coincidencia de enfoques tiene mucho que ver con el tipo de antropología americanista -y particularmente ‘amazonista’- que se viene haciendo en Francia desde fines de la década del ‘70. Una precursora e impulsora de este tipo de enfoque es S. Dreyfus (1983-84; 1992), quien a partir de sus estudios de antropología histórica y política en la región del Caribe y del Macizo de las Guayanas ha contribuido notablemente a combatir la noción de ‘sociedades cerradas’ característica de la antropología tradicional. Si bien este tipo de enfoque, que pone énfasis en las ‘redes socio-políticas’ que unían a pueblos indígenas muchas veces muy distantes entre sí, no coincide exactamente con la noción de área histórico-geográfico-cultural, se inscribe en el mismo espíritu, a saber, que las dinámicas internas de los pueblos indígenas amazónicos sólo pueden ser entendidas a partir de la consideración de sus dinámicas con los pueblos vecinos. Igual preocupación se encuentra en el artículo de A.C. Taylor y Ph. Descola (1981) al discutir la pertinencia de considerar como pertenecientes a una misma unidad a los conjuntos lingüísticos jívaro y candoa. Para sustentar su posición, los autores enfatizan “la estrecha similitud en casi todos los campos de la cultura material, de la organización socio-territorial y del sistema simbólico” (1981: 49), pero sobre todo el hecho de que los jívaro incluían a los candoa en su sistema de ‘guerra institucionalizada’, en el cual sólo eran incorporados enemigos considerados como pertenecientes a su mismo ‘conjunto lingüístico-cultural’. Sin embargo, en ambos trabajos este tipo de enfoque es más implícito que explícito, en la medida que sus autores no precisan ni definen las nociones de ‘redes socio-políticas’ o de ‘conjuntos lingüístico-culturales’, sino que su contenido se deriva más bien del modo en que éstas son aplicadas al análisis de situaciones concretas. De esta manera, si bien las nociones de áreas y conjuntos histórico-geográfico-culturales se nutren de estos enfoques más tempranos, las

mismas van más allá en la medida que se proponen brindar un marco más sistemático para el estudio comparativo de los pueblos indígenas amazónicos.

Es en este marco que en la Introducción al presente volumen propondremos algunas reflexiones en torno a tres temas que se desprenden de las monografías que lo componen y que se prestan para el análisis comparativo: la tensión entre la inflexión unilineal de las organizaciones clánicas y el carácter bilateral de los sistemas de parentesco de tipo dravidio, las concepciones indígenas en torno al intercambio sociedad/naturaleza, y la reacción demográfica ante las situaciones de contacto. A lo largo de estos tres temas se pondrá énfasis en la especificidad que tienen, o no, los pueblos que cuentan con estructuras sociales de tipo clánico, así como en algunas de las implicancias teóricas que de ésta derivan.

### **Organización clánica y sistemas de parentesco dravidios**

Uno de los rasgos que sugiere que los pueblos mai huna, yagua y ticuna forman parte de un mismo conjunto es el hecho de que todos comparten una estructura social sustentada en la noción de descendencia unilineal. En efecto, estos pueblos están organizados en grupos de descendencia patrilineal, nombrados y exogámicos, no localizados, sin ancestros reconocidos pero asociados a especies epónimas, los cuales han sido definidos por los autores del presente volumen como 'clanes'. En la actualidad, los Mai huna reconocen la existencia de tres de estas agrupaciones, mientras que los Yagua reconocen por lo menos 15, y los Ticuna 49. A pesar de esta aparente diversidad de situaciones, en los tres casos los clanes existentes se encuentran agrupados en tres 'categorías naturales' de acuerdo al tipo de especie epónima con la cual están asociados: aves (incluidos los murciélagos), animales terrestres, y vegetales. En el caso de los Ticuna estos clanes están a su vez agrupados en dos mitades exogámicas: una compuesta por los clanes 'con plumas' y otra por los clanes 'sin plumas'. Al interior de los clanes, los autores mencionan la existencia de sub-clanes y linajes, aunque el uso que hacen de este último término es más bien laxo si uno se remite a las definiciones clásicas del mismo (ver Murphy 1979).

La organización clánica de estos pueblos tiene actualmente por principal función regular los intercambios matrimoniales y ceremoniales a nivel intraétnico, aunque en el pasado parece que en algunos casos también tuvieron funciones más específicamente políticas. En todos ellos se practica la exogamia clánica, si bien como veremos, los tres casos constituyen variaciones sobre este tema. Entre los Mai huna la regla de exogamia clánica sólo establece como requisito el casarse con un individuo perteneciente, indistintamente, a uno de los otros dos clanes. Bellier constata que esta regla se observa en un 85-95% de los matrimonios registrados. Por su parte, entre los Ticuna la regla de exogamia se aplica a nivel de los clanes, pero fundamentalmente a nivel de las mitades: un determinado individuo debe casarse fuera de su clan, pero sobre todo fuera de su mitad; esto es hasta tal punto reforzado socialmente, que incluso hoy en día las parejas incestuosas son expulsadas de la comunidad. En la medida que la mitad 'con plumas' está compuesta por todos los clanes cuya principal especie epónima es algún tipo de ave, mientras que la otra agrupa a los clanes asociados a especies vegetales o de animales terrestres, en realidad el modelo tripartito que derivaría de la existencia de tres 'categorías' de clanes, termina asumiendo la forma de un modelo bipartito o dualista.

Igual situación se da entre los Yagua, quienes a pesar de no reconocer formalmente la existencia de mitades, privilegian el matrimonio entre, por un lado, un miembro de un clan perteneciente a la categoría 'ave', y por otro, un miembro de un clan de las categorías 'animal terrestre' o 'vegetal'. Los clanes de estas dos últimas categorías son considerados por los Yagua como asociados, y por lo tanto, como pertenecientes a una misma 'clase', lo cual desde su perspectiva inhibe el matrimonio entre sus miembros. En este sentido, el caso yagua constituiría una situación intermedia entre el caso mai huna, basado en un modelo tripartito, y el ticuna, basado en un modelo dualista formalizado, y bien podría explicar cómo las organizaciones de tipo clánico pueden dar lugar con el transcurso del tiempo al surgimiento de mitades formalizadas y nombradas. Alternativamente, el caso yagua podría constituir un ejemplo de una organización dualista que por razones históricas ha perdido el carácter formal de sus mitades.

Los Mai huna, Yagua y Ticuna comparten, además de la organización clánica de tipo patrilineal con presencia de mitades -formalizadas o no- un sistema de parentesco clasificatorio de tipo dravidio y una regla prescriptiva de matrimonio con la prima cruzada bilateral. Esta combinación,

que corresponde a los sistemas dualistas clásicos analizados por Lévi-Strauss (1985), constituye, sin embargo, una suerte de rara excepción en el contexto de los pueblos indígenas amazónicos. En efecto, en su artículo sobre las “estructuras elementales de reciprocidad”, J. Overing señalaba, refiriéndose a los pueblos indígenas del Macizo de las Guayanas, que:

“es irónico que precisamente en aquellas sociedades en las que la regla prescriptiva de matrimonio tiene fundamental importancia para la organización de los grupos locales, no haya evidencia de una organización dualista a través de la cual se desarrolle la vida ritual o social, mientras que en la organización de mitades, característica de las sociedades Ge y Bororo, el intercambio de mujeres entre mitades juega un papel relativamente menor en la comprensión que tienen los amerindios acerca de la interacción entre éstas [...] En las tierras bajas de Sudamérica la organización dualista a menudo no está asociada a una regla prescriptiva de matrimonio, mientras que inversamente la presencia de tal regla no implica de manera alguna la existencia de una organización dualista” (1986; traducción de los autores).

Los casos de los Mai huna, Yagua y Ticuna no sólo testimonian la presencia de organizaciones dualistas de tipo clásico en la región amazónica, sino que ejemplifican cómo la lógica de los sistemas de parentesco de tipo dravidio, junto con una regla prescriptiva de matrimonio, permiten la conversión de modelos de clasificación e intercambio matrimonial de tipo tripartito en modelos bipartitos o dualistas. En efecto, si bien los sistemas de tipo dravidio pueden operar sobre la base de varios grupos que intercambian cónyuges entre sí, en términos estructurales y a diferencia de otros sistemas, éstos sólo requieren de dos grupos para poder funcionar regularmente. De hecho, en pueblos que tienen sistemas de parentesco de este tipo, lo que frecuentemente se encuentra a nivel de los asentamientos locales es la existencia de dos grupos relacionados entre sí por vínculos de afinidad, que tienden a replicar y perpetuar en el tiempo la alianza matrimonial efectuada en la generación anterior (ver p.ej. Overing 1975).

En las sociedades que nos ocupan, esta tendencia -que resulta de la lógica de sus sistemas de parentesco- se expresa a nivel de la organización clánica en un modelo bipartito. Así, en el caso de los Yagua, Chaumeil constata que la mayor parte de los asentamientos son biclánicos, es decir, están compuestos por segmentos de dos clanes -pertenecientes a las clases de ‘aves’ y de ‘vegetales/animales terrestres’- los cuales intercambian cón-

yuges entre sí. Incluso en el caso de los Mai huna, donde en todas las comunidades existen representantes de los tres clanes, y donde el modelo es fundamentalmente tripartito, Bellier señala que el 40-50% de los matrimonios registrados reproducen la alianza matrimonial efectuada por el padre, lo cual sugiere asimismo la existencia de tendencias dualistas.

Sin embargo, lo que interesa destacar aquí es que la combinación de una organización clánica y un sistema de parentesco de tipo dravidio genera una tensión entre la ideología unilineal sobre la que se sustenta la primera, y la dimensión cognática inherente al segundo. Esta tensión se ve agudizada por el hecho de que en todos estos pueblos los clanes exógamicos se rigen por una regla de filiación patrilineal, mientras que su regla de residencia es uxorilocal. Esta combinación, que cuando Murphy (1960; 1979) publicó su obra sobre los Mundurucú parecía totalmente improbable, ha sido reportada reiteradamente en los últimos tiempos en distintos lugares de la amazonía. La misma crea una contradicción en la medida que la regla de uxorilocalidad obliga a los hombres a residir con sus suegros, desvinculándolos de sus consanguíneos clánicos, impidiendo el desarrollo de núcleos locales de parientes agnáticos, y yendo a contracorriente del ideal de consubstancialidad agnática que deriva del modelo patrilineal. Esta situación contrasta vivamente con la de los tucano del Vaupés, quienes también tienen grupos de descendencia patrilineales y sistemas de parentesco de tipo dravidio, pero cuya regla de residencia es virilocal.

La tensión surge, entonces, a partir de dos ejes: por un lado, el que opone la unifiliación clánica a la dimensión cognática de los sistemas dravidios; y por otro, el que opone la patrifiliación a la residencia uxorilocal. Esta doble tensión se resuelve, paradójicamente, a través de mecanismos similares a aquellos utilizados por algunas de las sociedades del Macizo de las Guayanas, quienes también tienen sistemas de parentesco de tipo dravidio. En efecto, para mantener el universo de relaciones cognáticas que derivan de las propiedades de este tipo de sistema de parentesco, y a la vez evitar los conflictos que representa la residencia uxorilocal en un contexto patrilineal, los pueblos de este conjunto han optado por privilegiar las uniones endogámicas a nivel local.

Entre los Yagua Chaumeil menciona la oposición y oscilación entre el modelo clánico, *riria*, y el modelo de parentesco, *hatiawa*. El primero se basa en un ideal patrilineal y jerárquico, y se sustenta en la noción de



consustancialidad *-šuwe*, “de la misma carne”- que une a los miembros de un mismo clan; mientras que el segundo se basa en un ideal cognático e igualitario, y da lugar a relaciones de tipo concéntrico. Tal como señala Chaumeil, la organización de los asentamientos locales sobre la base de dos segmentos de clanes, relacionados entre sí en términos de ‘mayor’/ ‘menor’ y que intercambian cónyuges, permite conciliar ambos modelos. En efecto, la práctica de una endogamia local y la replicación de alianzas entre dos segmentos de clanes a lo largo del tiempo, tiene dos efectos concomitantes. Por un lado, evita la contradicción que representa la regla de uxorilocalidad en un contexto patrilineal, en la medida que a través de la endogamia local los hombres pueden permanecer en el asentamiento de sus consanguíneos clánicos. Por otro, desde la perspectiva de los miembros del segmento del clan mayor o dominante, la replicación de las alianzas a lo largo de varias generaciones permite transformar ideológicamente a los miembros del segmento del clan menor de afines en consanguíneos. Chaumeil describe este proceso como uno de ‘*šuwe*-ización’, es decir, de transformación de ‘los de otra carne’ en ‘los de la misma carne’. Esta transformación tendría por consecuencia, según Chaumeil, otorgarle preponderancia al modelo cognático y concéntrico de parentesco por sobre el modelo clánico unilineal.

Aunque menos claramente, entre los Mai huna se da una situación similar. Estos distinguen entre los *doihuna*, parientes consanguíneos del mismo clan que resultan de la regla de patrilinealidad, de los *bahuna*, parientes afines o consanguíneos distantes (*yeke*) pertenecientes a otros clanes. La primera categoría se rige por el modelo de unificación y en esa medida se trata de una categoría socio-centrada, mientras que la segunda se rige por la lógica cognática del sistema de parentesco de tipo dravidio y se presenta como una categoría ego-centrada. En este caso también, ambas tensiones se resuelven por la vía de la endogamia local. Así, Bellier afirma que 80% de los matrimonios por ella registrados se realiza al interior de la propia comunidad, mientras que, como se ha dicho, en 40-50% de los casos *Ego* replica la alianza efectuada por el padre, casándose con una mujer del clan de la madre, y en un porcentaje no definido por la autora éste replica la alianza efectuada por la generación del abuelo paterno. Esta endogamia local de tipo biclánico no sólo permite a los hombres residir junto con sus consanguíneos clánicos, sino que da lugar a que los miembros de las unidades residenciales se constituyan en una parentela

cognática (*kindred*) en relación al “dueño-de-la-casa”. Así, Bellier afirma que: “Si un jefe de casa se distingue por su capacidad de mantener a la gente alrededor suyo, aptitud que lo coloca en una posición de “dueño-de-casa-madre”, su nombre clánico compuesto con el morfema *huna* designa al conjunto de su parentela”. El proceso resulta, por lo tanto, similar al que se da entre los Yagua. La parentela del “dueño-de-casa-madre” está compuesta por individuos pertenecientes a dos o más segmentos de clanes vinculados a éste por lazos de consanguinidad o afinidad; sin embargo, en tanto unidad social son identificados a partir del nombre clánico del “dueño-de-casa-madre”, lo cual nos remite al proceso yagua de *šuwe*-ización del clan menor por parte del clan mayor.

Finalmente, Goulard encuentra arreglos similares entre los Ticuna a nivel de las ‘áreas endogámicas’. Estas están compuestas por una serie de unidades residenciales, las cuales a su vez están conformadas por varias ‘malocas’, o unidades habitacionales colectivas, que tienen una identidad común por referencia a los lazos de consanguinidad o afinidad que vinculan a sus miembros con uno de los varios “dueños-de-casa”, *inatü*. Este último hace las veces de ‘jefe’ de la unidad residencial. En estas áreas endogámicas existen representantes de varios segmentos de clanes pertenecientes a ambas mitades exogámicas, quienes están relacionados entre sí por vínculos replicados de alianza. De esta manera, el dualismo global característico de la estructura social de estos pueblos se convierte a nivel local -gracias a la práctica de alianzas endogámicas y replicadas a través del tiempo- en un mecanismo que termina neutralizándolo: el dualismo a nivel local y dentro de una lógica endogámica tiene por resultado relieves la dimensión cognática presente en el sistema de parentesco de tipo dravidio a expensas de la ideología unilineal.

Por lo demás, aunque Goulard no hace mención explícita a un fenómeno similar al de *šuwe*-ización, el mismo no parece estar del todo ausente entre los Ticuna. Así, a pesar de que a nivel de las unidades residenciales existen representantes de varios segmentos de clanes y de ambas mitades, las mismas son identificadas tomando como referente la mitad a la que pertenece el “dueño-de-casa” que hace las veces de ‘jefe’. Ello sugeriría que también en este caso la tensión entre la unificación característica de la organización clánica y la lógica cognática de los sistemas de parentesco de tipo dravidio se resuelve en favor de esta última. Y así, la lógica dualista, cuya función es introducir distinciones sociales a nivel global,

termina a nivel local, si no por borrar, por lo menos por atenuar las distinciones originalmente creadas.

### Organización clánica e intercambio sociedad/naturaleza

En la mayor parte, si no en todos, los pueblos indígenas amazónicos existe la noción de que sociedad y naturaleza forman parte de un todo interconectado, y que la reproducción de la sociedad humana es indesligable de la reproducción de la naturaleza. A diferencia de las sociedades occidentales, donde la naturaleza es concebida como una entidad aparte de la que la sociedad se sirve para su reproducción en una relación unilateral y de dominación/apropiación, entre los pueblos indígenas amazónicos la relación sociedad/naturaleza es concebida como una relación bilateral basada en el intercambio recíproco. Esta concepción debe mucho a la noción indígena de que en el pasado mítico humanos, plantas, animales e incluso minerales compartían una misma esencia humana.

Los estudios que componen este volumen permiten sugerir, sin embargo, que en el caso de las sociedades clánicas esta relación de intercambio asume un carácter más explícito, formalizado y colectivo que en aquellos pueblos amazónicos que carecen de este tipo de estructura social. En efecto, en lo que respecta al ámbito de la caza, por ejemplo, en las sociedades no clánicas la relación de intercambio entre sociedad (humanos) y naturaleza (animales) se establece, por lo general, entre un individuo -el cazador- y una colectividad -una especie animal representada por su 'dueño', 'madre' o 'padre'. Es el cazador individual, quien a través de una serie de ofrendas y gestos rituales, propicia directamente y sin intermediaciones al 'dueño' de los animales de caza o a los 'padres' de las diversas especies. En contraste, en sociedades clánicas esta relación aparece como una que vincula a dos colectividades: la colectividad humana bajo la forma de clan, y la colectividad animal bajo la forma de especie. Las negociaciones entre estas dos colectividades son conducidas por sus respectivos representantes: por un lado, el shamán adscrito a un clan o segmento de clan, y por otro, los 'espíritus de la caza', el 'dueño de los animales', o los 'padres' de las diversas especies.

Esta variación en el tema del intercambio que rige las relaciones entre sociedad y naturaleza, obedece a nuestro entender a las bases filosóficas

que sustentan la organización clánica. En efecto, la identidad de los miembros de un determinado clan se basa en la noción de consubstancialidad, es decir, en la noción de compartir una misma 'sangre' (Mai huna, Ticuna) o 'carne' (Yagua, Ticuna) que se hereda, en los casos que nos ocupan, por vía patrilineal. Esta noción hace que los clanes sean concebidos como 'especies' o 'razas' distintas entre sí, y que por ello puedan ser vistos como el equivalente humano de las especies animales o vegetales. De hecho, según Bellier, los clanes mai huna "se identifican con un modelo natural, representándose como 'especies' particulares, o 'razas' tal como los denominan los propios mai huna en castellano". Sin embargo, como señala Chaumeil, la diferencia entre clanes y especies naturales radica en que mientras los primeros se rigen por una estricta regla exogámica, las segundas se reproducen de manera endogámica. En este sentido, se podría argumentar que es justamente la existencia de esta regla exogámica la que separa a los humanos de los animales, concebidos por los Yagua, en términos de Chaumeil, como una 'humanidad disminuída'.

Es, entonces, esta homologación entre clanes y especies naturales la que permite concebir la relación de intercambio en el ámbito de la caza como una entre dos colectividades distintas pero equivalentes. Esto mismo da pie a que dicha relación sea mucho más formalizada que en las sociedades carentes de una organización clánica y que la misma se exprese y realice en el contexto de los grandes ceremoniales colectivos organizados por los segmentos de clanes.

Ambos tipos de sociedades comparten la noción de que la separación entre el ámbito social-humano y el natural-animal es un hecho 'histórico' y no una distinción presente desde el inicio de los tiempos (al estilo del Génesis bíblico), así como la idea de que dicha separación no es tajante y demanda una relación de reciprocidad entre ambas esferas. Sin embargo, en las sociedades clánicas la combinación de estas nociones con aquella que homologa clanes y especies naturales, ha permitido llevar la noción de intercambio entre sociedad y naturaleza a su máxima expresión lógica. En efecto, en estas sociedades no sólo dicha relación es concebida como una entre colectividades diferentes pero equivalentes, sino que se considera que para que dicha relación pueda mantenerse, los 'excluídos' de la sociedad humana -en términos de Goulard- es decir las especies vegetales y animales, deben ser incorporados a ésta periódicamente. Esta incorporación se realiza a través de los grandes rituales clánicos: el ritual de ini-

ciación masculina (*ñá*) entre los Yagua; el de iniciación femenina (*yü-ü*) entre los Ticuna; y el de las primicias de la yuca (*miña ine gono*) entre los Mai huna.

Aunque en todos estos casos las secuencias de los rituales y la parafernalia puedan ser formalmente diferentes, el modo en que se concibe el intercambio entre sociedad y naturaleza es similar: una relación de alianza entre dos colectividades homólogas. En todos los casos esta alianza es fraseada explícita o implícitamente en el idioma de la afinidad. Según Bellier, entre los Mai huna los animales están colectivamente clasificados junto con las mujeres casaderas, y en el ritual de primicias de la yuca, donde los humanos hacen ofrendas tanto a sus afines, como a los animales: "La reproducción de las condiciones materiales de existencia [...] se basa en la participación y la satisfacción final de los afines tanto reales (hombres y mujeres), como simbólicos (sociedades animales)". Por su parte, Goulard afirma que las fiestas de pubertad femenina -donde los anfitriones humanos sirven masato a los trajes-máscara que representan a los 'padres' de los animales- ofrecen "a los seres humanos la posibilidad de aliarse a los padres [...] de los animales en un intercambio equilibrado del cual depende la subsistencia del grupo". En este caso, la ofrenda de masato -asociado al semen- es concebida como una energía sexual que "es compartida en un marco de alianza por los seres humanos y los espíritus de la selva". Finalmente, en el caso de los Yagua, donde la noción de afinidad entre humanos y animales aparece menos elaborada, Chaumeil señala, sin embargo, que en los grandes rituales *ñá*, donde se ofrece masato a las trompetas y flautas sagradas que representan a los 'espíritus de la caza', no sólo se inicia a los jóvenes, sino que "se reactualiza un pacto de alianza con los dueños de la naturaleza vegetal y animal [el cual] es indispensable y cronológicamente anterior a las iniciaciones...".

La ficción de la alianza matrimonial entre humanos y animales establecida en el contexto de los grandes rituales clánicos constituye una aparente contradicción en términos, en la medida que en la concepción de estos pueblos es precisamente la endogamia de las colectividades animales (especies) la que se presenta como el factor diacrítico que las distingue de las colectividades humanas (clanes exogámicos). Sin embargo, lo que se logra a través de esta ficción es relieves la dimensión humana de las especies animales -vigente en los tiempos míticos- de modo de posibilitar la incorporación de las mismas a la sociedad humana y sentar las condicio-

nes para el establecimiento de relaciones de intercambio recíproco. No obstante, la incorporación de los animales a través del proceso de afinización simbólica trastoca el orden cósmico y social al mezclar lo que no debería ser mezclado; es por ello que dicha incorporación sólo puede ser temporal y que al final de los rituales clánicos el orden natural deba ser restituido. La manifestación más clara de la necesidad de reestablecer dicho orden se encuentra entre los Ticuna, entre quienes los trajes-máscara que representan a los diversos 'dueños' de los animales son destruidos como tales, despojándose de sus atributos simbólicos y pasando a ser objetos de uso cotidiano.

Junto con esta elaboración ritual, las sociedades clánicas parecen haber desarrollado teorías acerca de la circulación de energía mucho más complejas y sofisticadas que aquellas presentes en sociedades no clánicas. En sociedades de este último tipo, como la de los Amuesha (Perú), se considera que la fuente de toda vida es la divinidad solar, Yompor Ror, quien infunde su 'aliento vital' (*paforeñ*) y su 'fuerza vital' (*po huamenc*) a todos los seres animados: humanos, animales y vegetales (Santos 1991: 138). A través de actos cotidianos y de la celebración *coshamñats*, los Amuesha alimentan a la divinidad solar a través de ofrendas de masato, para asegurar que ésta continúe dispensando su aliento y fuerza vital en beneficio de los propios Amuesha, pero también de los demás seres vivos de los cuales aquellos dependen para su subsistencia y reproducción (ibidem: 142). En este caso la transferencia de energía no constituye propiamente un flujo que abarque y articule a los ámbitos humano y no-humano, sino una relación directa y diádica entre las divinidades y sus criaturas humanas.

En contraste, en las sociedades clánicas la homologación entre clanes y especies naturales da lugar a que la relación de intercambio entre humanos y animales sea concebida como un acto de mutua 'alimentación'. La noción de flujo de energía implícita en este acto es proyectada por los pueblos de esta área al conjunto del universo. Así, entre los Yagua y Ticuna existe la concepción de que el universo se encuentra animado por una cantidad finita de energía; ésta circula en una suerte de circuito cerrado que abarca a todos los seres vivos. Dicha concepción se encuentra altamente elaborada entre los Yagua, para quienes el sol es el gran difusor de energía (*hamwo*) del universo. De acuerdo a esta concepción, la energía que emana del fuego celeste se propaga por los diversos mundos que

componen el cosmos: en su viaje cotidiano por debajo de la tierra el sol infunde su energía en la región subterránea; ésta es absorbida por las plantas a través de sus raíces, de donde pasa a los animales y, a través de la actividad cinagética, a los humanos. A la muerte de estos últimos, dos de sus cinco almas pasan directamente al reservorio de energía cósmica, mientras que las otras tres se convierten en espíritus vampiros que se alimentan de sangre humana antes de convertirse en animales de diferente especie. Sus restos materiales también pasan directa o indirectamente a alimentar la reserva vegetal y animal. De acuerdo a esta concepción, la energía cósmica fluye en un doble circuito que incluye a todos los seres vivientes en una relación de mutua alimentación. De este modo, las esferas social y natural -nunca del todo separadas en las concepciones de estos pueblos- divergen y convergen como resultado de los propios ciclos vitales o como consecuencia de la acción ritual de los seres humanos.

### Organización clánica y reacción demográfica

En 1951 Ch. Wagley (1974) propuso que la reacción demográfica de los pueblos indígenas amazónicos ante la situación de contacto con agentes extra-regionales estaba condicionada no sólo por el carácter específico de dicho contacto, o por los niveles de desarrollo y adaptación al medioambiente de los pueblos en cuestión, sino que era indispensable tomar en consideración tanto sus valores culturales frente a lo demográfico, como su estructura social. Comparando a dos pueblos de filiación lingüística tupí -los Tenetehara y los Tapirapé- quienes compartían sistemas adaptativos similares, Wagley encontró que su respuesta demográfica ante el contacto difería radicalmente: mientras que los Tenetehara se encontraban en un proceso de recuperación demográfica, la población tapirapé había declinado al punto que se podía predecir su completa desaparición.

Wagley atribuyó parcialmente esta diferencia a las particularidades de sus respectivos procesos históricos de contacto; pero fundamentalmente a sus diferentes actitudes culturales frente a la procreación y tamaño de la familia, y a sus diferentes estructuras sociales. En efecto, mientras que los Tenetehara valorizaban las familias numerosas, los Tapirapé tendían a limitar, a través de una serie de mecanismos, el tamaño de la familia. Más aún, mientras que los primeros tenían una estructura social

abierta y fluida basada en familias extensas y parentelas bilaterales, los Tapirapé agregaban a estos rasgos una estructura dualista basada, por un lado, en mitades ceremoniales, de membrecía masculina, filiación patrilineal y divididas en tres grupos de edad, y por otro, en ocho 'grupos de fiesta', cuya membrecía era definida para los hombres por vía patrilineal y para las mujeres por vía matrilineal. Estas mitades y grupos de fiesta eran centrales para la vida ceremonial y las actividades productivas y de distribución de los Tapirapé.

A partir de esta comparación, Wagley concluyó que las sociedades con estructuras dualistas y segmentadas al estilo de la de los Tapirapé, son más rígidas y tienen menor capacidad de adaptación frente a situaciones de contacto que aquellas que cuentan con estructuras sociales menos formalizadas. Según su argumentación, las sociedades dualistas y segmentadas requieren para su funcionamiento de un volumen mínimo de población y de una distribución poblacional balanceada entre los segmentos que la componen. Por debajo de este mínimo, o cuando se crean serios desbalances en la distribución de la población, estas sociedades corren el riesgo de colapsar.

Aunque posteriormente Ribeiro (1971: 226) postuló una hipótesis contraria, sugiriendo que los pueblos indígenas "estructurados en unidades unilineales, como los clanes exogámicos, parecen más resistentes a los factores disociativos que aquellos estructurados [exclusivamente] en familias extensas", la información proporcionada por las monografías que componen el presente volumen no permite sustentar ni la una ni la otra.

Los pueblos mai huna, yagua y ticuna han compartido a grandes rasgos una misma historia de contacto con agentes foráneos. En todos estos casos los primeros contactos más o menos regulares fueron con misioneros jesuítas y tuvieron lugar a comienzos del siglo XVIII, si bien los antepasados de los Mai huna estuvieron expuestos a intentos reduccionales a manos de los franciscanos desde el siglo XVII. Sin embargo, es recién hacia la segunda o tercera década de dicho siglo que segmentos de todas estas poblaciones pudieron ser reducidos en misiones mono- o pluri-étnicas. Expulsados los jesuítas y desaparecidas muchas de las misiones por ellos fundadas, durante el siglo XIX estas poblaciones fueron sujetas por pequeños patrones locales y asentados en caseríos mestizos a orillas del Amazonas y sus principales afluentes, o se refugiaron en zonas aisladas



del interfluvio. La explotación del caucho involucró, posteriormente, a todas estas poblaciones, las cuales fueron objeto de correrías, esclavizamiento y desplazamientos forzosos hacia las zonas de extracción.

Adicionalmente, estos tres pueblos compartían similares sistemas adaptativos al bosque tropical y un tipo de estructura social unilineal y dualista. A pesar de compartir todos estos elementos -adaptativos, históricos y de organización social- el actual panorama demográfico de estos pueblos demuestra que los mismos siguieron distintos procesos de evolución poblacional como resultado de la situación de contacto. Así, mientras que los Ticuna suman aproximadamente 30,000, distribuidos en numerosas comunidades en Perú, Brasil y Colombia, los Yagua ascienden a 3,500, distribuidos en 41 comunidades en el Perú y 10 resguardos en Colombia, y los Mai huna apenas alcanzan a 300, distribuidos en tres comunidades. Adicionalmente, algunas familias de estos tres pueblos viven en poblados mestizos o en las ciudades de la región. Dado que las fuentes etnohistóricas demuestran que en el pasado todos estos pueblos hacían parte de conjuntos numerosos, las actuales disparidades en su volumen poblacional no parecen estar determinadas por ninguno de los factores considerados por Wagley y Ribeiro.

La explicación de las mismas parece radicar en las diferentes actitudes y prácticas guerreras de estos pueblos, cuyos efectos poblacionales negativos se vieron agudizados bajo las nuevas situaciones de contacto al punto de inhibir, en algunos casos, sus posibilidades de reproducción. Mientras que todos estos pueblos practicaban un tipo de guerra interétnica, es decir contra etnias pertenecientes a su mismo conjunto lingüístico (p.ej. Peba-Yagua o Tucano) o a otros conjuntos, los Yagua y Mai huna se distinguen de los Ticuna por la práctica de una encarnizada guerra intraétnica, es decir, entre clanes de su misma sociedad. En efecto, si bien Goulard menciona que en algunos casos segmentos ticuna se aliaron a los Omagua para hacer la guerra a otros segmentos ticuna, este tipo de situación no parece haber sido común, ni haber tenido un carácter formal y ritualizado como en el caso de los Yagua y Mai huna. Así, Chaumeil señala que: "Los Yagua combinaban ... una endo-guerra selectiva dentro del cuadro de su modelo axial de intercambio (incluyendo el rapto de mujeres y la toma de trofeos humanos), con una exo-guerra que estaba más allá de cualquier intercambio, sin raptos ni trofeos". A ello agrega que las guerras entre subgrupos de las etnias que conformaban el conjunto Peba-Yagua

(Pebas, Yameo, y Yagua) eran tan encarnizadas que llegaban a asumir el carácter de 'guerras de exterminio'. Este tipo de endoguerra entre clanes de una misma etnia o entre subgrupos de un mismo conjunto lingüístico da cuenta, según este autor, de la desaparición de los Yameo y de los Pebas.

La información proporcionada por Bellier confirma que, al igual que los Yagua, los Mai huna practicaban no sólo la exoguerra, sino una intensa endoguerra, la cual por lo general enfrentaba a segmentos de clanes relacionados entre sí por vínculos de afinidad. Por lo demás, Bellier afirma que "Extremadamente mortífera, la guerra era implacable incluso con las mujeres y niños", y señala que como resultado de estas guerras inter-clánicas, algunos clanes mai huna fueron exterminados, tal como "el clan de los monos ardilla [el cual] fue exterminado por el clan de los murciélagos".

En tiempos prehispánicos estas prácticas guerreras parecen no haber afectado seriamente la capacidad de reproducción de los pueblos Yagua y Mai huna, aunque sí produjeron cambios en las correlaciones de poder intra- e interétnicas a nivel local y regional, así como desplazamientos de población, y modificaciones de las fronteras étnico-geográficas. Sin embargo, las transformaciones resultantes de las nuevas situaciones de contacto, hicieron que estas prácticas se intensificasen y contribuyesen junto con otros fenómenos a imposibilitar la reproducción de estos pueblos. Entre estos nuevos factores, se puede mencionar, para la época colonial, las epidemias de origen extra-continental, la exacerbación de conflictos tradicionales como resultado de la reducción de miembros de diferentes pueblos en una misma misión, la demanda de esclavos indígenas por parte del mercado español y lusitano, y la competencia interétnica por tener un acceso privilegiado a los bienes manufacturados proporcionados por los agentes europeos. En el siglo XIX, y particularmente en la época del boom cauchero, las correrías, esclavizamiento, traslados forzosos y masacres habrían de profundizar aún más los efectos acumulativos de la endoguerra.

Recién hacia 1930 los Yagua y Mai huna abandonaron sus prácticas exo- y endo-guerreras, proyectando y sustituyendo estas últimas por enfrentamientos simbólicos en el campo de la lucha shamánica. Para ese entonces, según datos de Tessmann, los Mai huna se habrían reducido a 500, mientras que los Yagua no sumarían más de 1,000-1,500. Aún si estas cifras estuvieran subestimando la población real de la época en un 50%,

las mismas seguirían siendo notablemente bajas respecto de las que se registran para la época de los primeros contactos coloniales. En contraste, hacia 1930 la población ticuna, menos afectada por las prácticas endoguerreras, ya superaba los 20,000. Así, se puede concluir que la presencia de estructuras sociales clánicas no explica en sí misma ni el tipo de reacción demográfica, ni el grado de capacidad de resistencia/adaptación ante situaciones de contacto. Al menos en el caso que nos ocupa, el factor determinante, pero no único, que explicaría los diferentes cursos demográficos seguidos por estos pueblos sería la mayor o menor predisposición hacia, e incidencia de, la práctica de la endoguerra.

\* \* \*

Por su riqueza de información y agudeza de análisis, las monografías que conforman este primer volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* se prestan, sin duda, para una discusión más amplia. Temas como el rol y poder de la mujer en sociedades patrilineales y a la vez uxorilocales, la redefinición de la espacialidad y territorialidad indígena como consecuencia de procesos históricos de larga duración, los complejos procesos de configuración de las actuales entidades étnicas, y el impacto de ciertas instituciones contemporáneas en la conformación y estructura interna de las actuales comunidades son, entre otros, algunos de los muchos temas que invitan a una lectura comparativa. Es en esta medida que esperamos que la publicación de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* aliente el tipo de estudio regional y comparativo que resulta no sólo indispensable, sino actualmente posible, dado el desarrollo alcanzado por la investigación antropológica en la amazonía.

## BIBLIOGRAFIA

Chaumeil, J.-P.

- 1991 "Réseaux chamaniques et relations interethniques dans le Haut Amazone (Pérou)"; en C. Pinzón et al. (eds.), *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares*; Bogotá: ICAN/Colcultura.

Dreyfus, S.

- 1983- "Historical and political anthropological interconnections: the  
1984 multilingual indigenous polity of the 'Carib' islands and mainland coast from the 16th. to the 18th. century"; en A. Butt-Colson y D. Heinen (eds.), *Antropológica*, 59-62: "Themes in political organization: the Caribs and their neighbours"; Caracas: Fundación La Salle.
- 1992 "Les réseaux politiques indigènes en Guyane Occidentale et leur transformations aux XVIIe et XVIIIe siècles"; en *L'Homme*, 122-124.

Gasché, J.

- 1983 "La ocupación territorial de los nativos Huitoto en el Perú y Colombia en los siglos XIX y XX"; en *Amazonía Indígena*, Año 4 (7); Lima: COPAL.

Gow, P.

- 1991 *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*; Oxford: Clarendon Press.

Harner, M.J.

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

Hill, J.D.

- 1986 "History, ritual, and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon"; en *Ethnohistory*, 33 (1).

Hudelson, J.E.

- 1987 *La cultura Quichua en transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*; Quito: Abya-Yala/Museo Antropológico del Banco Central.

F. Santos & F. Barclay

Jackson, J.

- 1989 "Is there a way to talk about making culture without making enemies?"; en *Dialectical Anthropology*, 14 (2).

Meggers, B.J.

- 1981 *Amazonia. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*; México: Siglo XXI Editores.

Murphy, R.F.

- 1960 *Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucú Indians*; Berkeley: University of California Press.
- 1979 "Lineage and lineality in lowland South America"; en M.L. Margolis y W.E. Carter (eds.), *Brazil. Anthropological perspectives - Essays in honor of Charles Wagley*; Nueva York: Columbia University Press.

Overing, J.

- 1975 *The Piaroa. A people of the Orinoco basin: study in kinship and marriage*; Oxford: Clarendon Press.
- 1986 "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianas, Central Brazilian and North West Amazon socio-political thought"; en A. Butt-Colson y D. Heinen (eds.), *Antropológica*, 59-62: "Themes in political organization: the Caribs and their neighbours"; Caracas: Fundación La Salle.

Reeve, M.E.

- 1988 *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*; Quito: Abya-Yala/Museo Antropológico del Banco Central.

Santos-Granero, F.

- 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; Londres: Athlone Press.

Scazzocchio, F.

- 1978 "Curare kills, cures and binds: change and persistence of Indian trade in response to the contact situation in the North-western Montaña"; en *Cambridge Anthropology*, Vol. 4 (3).

Steward, J.

- 1948 "Culture areas of the tropical forests"; en J. Steward (ed.), op. cit., Vol 3.

Steward, J. (ed.)

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

Wagley, Ch.

- 1974 "Cultural influences on population: a comparison of two Tupí tribes"; [1951] en Patricia Lyon (ed.), *Native South American Indians. Ethnology of the least known continent*; Boston: Waveland Press.

Whitten Jr., N.E.

- 1987 *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación en los Quichuá hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*; Quito: Abya-Yala.

# **LOS MAI HUNA TUCANO OCCIDENTALES**

**Irène Bellier**

## Contenido

	Pág.
Introducción .....	3
Datos Generales .....	6
Etnohistoria de los Mai huna .....	13
Relaciones con el mundo circundante y recursos naturales .....	43
Estructura social y mecanismos de reproducción social .....	78
Cosmovisión mai huna y filosofía del ser .....	116
La sociedad mai huna frente a la sociedad nacional .....	141
Notas .....	157
Anexo 1: Historia de Hetu kone .....	163
Bibliografía .....	165

### Mapas

Zona meridional: ubicación de los pueblos indígenas en el siglo XVII .....	15
Grupos indígenas de Maynas 1638-1768 .....	16
Zona meridional: ubicación de los pueblos indígenas en el siglo XVIII .....	21
Ubicación de los antepasados de los Mai huna en el siglo XIX .....	31
Ubicación de los Mai huna en el siglo XX .....	41

### Fotos

Anciano tradicional mai huna, Sucusari (1980) .....	39
Ritual para precaverse de la mordedura de víboras, Yanayacu (1985) .....	111
Joven mai huna engalanado para la fiesta de las primicias del pijuayo, San Pablo de Totoya (1981) .....	139



## INTRODUCCION

Mai huna es como se autodenominan los indígenas de la selva amazónica conocidos en el Perú como Orejones o Coto. El término genérico de "Orejones" fue empleado por los españoles, y posteriormente por colonos de diferentes orígenes, para designar indistintamente a todos aquellos indígenas que presentaran deformaciones auriculares. Ello condujo a una gran confusión. Algunos viajeros, ávidos de conocer el misterio del origen de las poblaciones que veían por primera vez, y fiándose tan sólo de las apariencias, quisieron incluso considerar a los Orejones-Mai huna como los últimos descendientes de la guardia imperial incaica, refugiada en la selva tras la muerte del Inca. Aunque el nexa sea fantástico, no deja de traducir una tendencia persistente de reconocer legitimidad y nobleza de rasgos sólo en las sociedades andinas -que, como la de los Incas, supieron desarrollar altas civilizaciones- imaginando que las sociedades de las tierras bajas viven en el salvajismo y la ignorancia de las reglas sociales.

Coto o Koto, el otro término con el que se ha denominado a los Mai huna, es el vector de esta última concepción. En efecto, este término de origen quechua, difundido por los mestizos provenientes del piedemonte andino y empleado por todos, incluso eventualmente por los propios Mai huna, designa al mono chillón, al que los Mai huna se parecerían cuando se pintaban el cuerpo y la cara con achiote y se teñían de negro los labios con la hoja del arbusto *Neea Parviflora*. En lugar de una referencia incierta o peyorativa, utilizaremos de aquí en adelante la denominación Mai huna, término que ellos mismos emplean, y que significa "conjunto de personas", en el sentido de seres humanos que comparten una misma esen-

cia. Conservemos este término que tiene el mérito de respetar el pensamiento indígena, siendo así más 'auténtico' que todas las otras denominaciones que éstos han recibido en el transcurso de su historia.

Los Mai huna pertenecen a la familia lingüística tucano occidental y no han sido objeto de ninguna etnografía hasta hoy, fuera de un aspecto importante de mi tesis doctoral consagrada al estudio de las relaciones entre hombres y mujeres. Son mencionados una que otra vez por J. Steward (1948) y G. Tessmann (1930), y en las obras de los padres Espinoza (1955), San Román (1975), Tejedor (1927) y Villarejo (1979). Referencias más antiguas, breves menciones en los relatos de viajeros, detalles y algunas escasas descripciones en las crónicas misioneras, indicaciones fragmentarias en las monografías dedicadas a los Siona (J. Langdon 1974; W. Vickers 1976) y algunas anotaciones lingüísticas (M. de Castellvi 1962; P. Rivet 1924) contribuyeron por una parte a la reconstrucción de su historia y por otra a resolver las preguatas concernientes a su afiliación al conjunto tucano occidental. Más recientemente y más directamente el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) ha recopilado algunos elementos de su tradición oral y elaborado un diccionario y un esbozo de fonología.

Hasta épocas recientes, los Mai huna eran poco conocidos. El *Atlas de Comunidades Nativas* de SINAMOS (Chirif y Mora 1977) los anexaba a la familia Huitoto, y en la ciudad amazónica de Iquitos se pensaba que eran todavía "indios bravos". Estaban allí sin estarlo verdaderamente: presentes en el imaginario, en vestigios epistolares, ausentes en los registros civiles del Estado, apenas presentes en el registro catastral.

Entre setiembre de 1979 y diciembre de 1985 aprendí a vivir con la sociedad mai huna durante cuatro largas estadias en las tres comunidades que la componen. De setiembre de 1979 a junio de 1980, una primera misión financiada por el Ministerio de las Universidades de Francia, me permitió tomar contacto con las comunidades del Sucusari y del Yanayacu, dos afluentes de la margen izquierda del río Napo. La segunda misión, de diciembre de 1980 a junio de 1981, se desarrolló por mi cuenta entre el Yanayacu y el Algodón, afluente derecho del río Putumayo. De mayo de 1983 a febrero de 1984, gracias otra vez al Ministerio de las Universidades, regresé a la región del Yanayacyu donde había hecho amistades sólidas. Finalmente, la última misión, de julio a octubre de 1985, fue financiada

por el Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) con fondos del Legado Bernard Lelong, ferviente defensor de la amazonía peruana.

La investigación emprendida en esta época tenía esencialmente por objeto el estudio de las relaciones entre hombres y mujeres en una sociedad sin clases. Si bien éste fue el tema de mi tesis -presentada en 1986 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París)- cierto número de otros aspectos fueron abordados, tales como el shamanismo, el estudio de las transformaciones socioeconómicas ligadas al contacto con la sociedad regional, las relaciones con la naturaleza y la mitología.

Si se considera la estructura de su lengua y la etimología de las palabras, su sistema de parentesco y la configuración de su mitología se puede afirmar, sin duda alguna, que los Mai huna forman parte del conjunto tucano. Están más cerca de los tucano occidentales, tales como los Siona, los Secoya y los Coreguaje (Perú, Ecuador, Colombia: zona del alto Putumayo), que de los tucano orientales, tales como los Barasana, los Cubeo, los Desana o los Tatuyo tan bien descritos por P. Bidou (1976), I. Goldman (1968), S. Hugh-Jones (1977a) y G. Reichel-Dolmatoff (1968) (Colombia, Brasil: cuenca del Vaupés). Los tucano occidentales presentan respecto de estos últimos notables transformaciones, siendo las más importantes la no pertenencia a una estructura segmentaria jerarquizada y el no respeto a la exogamia lingüística. Además, la fuerte ideología patrilineal de los tucano orientales es refutada por la práctica mai huna de la uxorilocalidad. Finalmente, tucano orientales y tucano occidentales conciben el mundo de una manera totalmente diferente: la génesis acuática de unos contrasta con el origen telúrico ctónico, de los otros. Los primeros tienen en común un ancestro anaconda, los segundos no tienen ancestro, pero reconocen un héroe cultural que les ha dado vida: Maineno, "el creador", para los Mai huna, Nañe para los Secoya, y Baina para los Siona, encarnado en la luna.

Los Mai huna tienen o han tenido, contactos con los grupos del bajo Napo, del Amazonas, y del Putumayo como los Yagua, los Bora, los Huitoto, los Quichua y los Cocama. Tienen por ello un cierto conocimiento de las lenguas, de las culturas y hasta de los mitos de las sociedades vecinas, las mismas que tienen mucho cuidado de mantener a distancia. Comparan con estos grupos numerosos rasgos, visibles en particular en el campo tecnológico. Los problemas que pueden sentir en común frente al avance de la sociedad regional sobre su porción de territorio y sus alrededores

los empuja, desde hace no mucho tiempo, a intercambiar sus puntos de vista para definir, eventualmente, una actitud común. Para caracterizar en pocas palabras la sociedad mai huna, digamos que se trata de una sociedad en vías de transformación, relativamente quebrada por los procedimientos violentos -en términos físicos e ideológicos- que utiliza la sociedad nacional.

## DATOS GENERALES

### Localización geográfica

Los Mai huna residen en la región comprendida entre el bajo Napo y el medio Putumayo. Las tres últimas comunidades mai huna están situadas a orillas del Sucusari y del Yanayacu, afluentes de la margen izquierda del Napo, y a orillas del Algodón, afluente de la margen derecha del Putumayo. El conjunto representa, aproximadamente, 300 personas sin contar los individuos dispersos en los pueblos mestizos alejados, en Iquitos o en las comunidades huitoto y bora del río Ampiyacu (afluente del Amazonas). Están cortados de todo contacto con las otras etnias tucano occidentales localizadas a cierta distancia al nor-oeste de su territorio: Siona-Secoya del Aguarico en Ecuador y del Putumayo en Colombia, y Coreguaje, Tama y Makaguaje de Colombia. Tienen conocimiento de todos estos grupos, pero parecen haber tenido relaciones tan sólo con los Secoya del alto Napo, y éstas muy esporádicas. El conjunto tucano occidental cuenta aproximadamente con 1,500 personas, reducido número que da cuenta de la presión dramática que han soportado todos estos grupos al momento de la colonización española (correspondiente en la región a la primera mitad del siglo XVII), y de la conquista de la selva con fines capitalistas (siglo XIX). Los Mai huna no tienen ningún contacto con los tucano orientales de la cuenca del Vaupés con quienes está establecido, sin embargo, su parentesco lingüístico.

## Datos lingüísticos

En 1962, M. de Castellvi estableció una distinción étnico-geográfica entre las lenguas tucano occidentales. Separó las sub-secciones del Putumayo (a su vez sub-divididas), las sub-secciones Airo-pai Makaguaje y las del Caquetá, pero no mencionó la afiliación lingüística de los Orejones-Coto (1962: 34). En 1965, Ortíz propuso incluir la lengua koto-orejón en el conjunto Encabellado, el cual comprende a los Secoya, Piojé, Eno, Ankotero, Amoguaje, distinguiéndolos de los grupos Tama, Coreguaje y Makaguaje (1965: 133). En el siglo XVII, los Encabellados, célebres por su abundante cabellera, poblaban la región del Napo y del Putumayo en la provincia de Maynas. En 1972, N.E. Waltz y A. Wheeler consideraron la lengua del sur, hablada por los Coto-Orejones, como diferente de las lenguas del norte habladas por los Coreguaje, Siona, Makaguaje, Secoya-Eno y Secoya. Estos autores procedieron de acuerdo al método glotocronológico, el cual los condujo a proponer una separación de las ramas orientales y occidentales del tucano aproximadamente 1,500 años antes de la Conquista, y a fechar las diferenciaciones en la rama occidental a una profundidad de 900 años para los Coto, 450 años para los Coreguaje, y 300 años para los Siona (1972: 128). Los hechos etno-históricos incitan a revisar esta cuestión de la separación eventual de la lengua coto hacia el año 1000 d.C., la cual podría haber sido más tardía (ver más adelante).

La lengua mai huna, dentro de la continuidad de la lengua coto, no ha sido objeto de ninguna descripción por parte de lingüistas. El ILV sólo dejó una análisis fonológico imperfecto, un diccionario del vocabulario más usual, y lo que es más grave, no hizo el estudio de las reglas gramaticales o del sistema de tonos. El paso de los evangelistas por las comunidades mai huna ha dejado rastros de una educación bilingüe y algunos principios de ortografía sobre los que me he basado para transcribir con la ayuda de algunos jóvenes mai huna las grabaciones que yo misma realicé. Desde entonces, con el equipo de etnolingüística amerindia, y con G. Taylor en particular, hemos revisado el sistema de transcripción e identificado las unidades de la lengua, con el fin de armonizar la grafía y acercar la transcripción de los textos a las realizaciones fonéticas mai huna.

Así, hemos reemplazado:

## I. Bellier

<i>c</i> y <i>qu</i>	por	<i>k</i>
<i>ch</i>	por	<i>š</i> y <i>č</i>
<i>gu</i>	por	<i>g</i>
<i>j</i>	por	<i>h</i>

la notación de nasalización /-/ por el signo /~/

Hemos reintroducido /r/, sistemáticamente anotada como /d/ por el ILV; la /r/ alterna con /n/ y /d/ y se realiza en los contextos intersilábicos. Marcamos, solamente, la nasalidad de las vocales o de los diptongos no determinados por la proximidad de una consonante nasal.

La lengua es de tipo aglutinante, los morfemas gramaticales se agregan en serie a los lexemas. Asimismo, la lengua mai huna emplea clasificadores nominales y distingue entre las categorías animado/inanimado; los animados se dividen en sub-categorías masculino/femenino. Existe, finalmente, un sistema de tres tonos.

### Sistema de transcripción utilizado

Consonantes:	Oclusivas sordas:	<i>p</i>	<i>t</i>	<i>k</i>
	Oclusivas sonoras:	<i>b</i>	<i>d</i>	<i>g</i>
	Fricativas:	<i>s</i>	<i>š</i>	<i>č</i>
	Sonantes:	<i>r</i>	<i>y</i>	<i>h</i>
	Nasales:	<i>m</i>	<i>n</i>	<i>ñ</i>
Vocales:	<i>i</i>	<i>ĩ</i>	<i>u</i>	
	<i>e</i>		<i>o</i>	
		<i>a</i>		

### Los nombres del grupo

Como todos los pueblos amazónicos, los Mai huna han sido designados con numerosos nombres. Los más comunes se ordenan en tres series: 1. los nombres dados por otros pueblos indígenas (Omagua, Quechua), o con consonancia tucano: Coto, Koto, Tottos, Cottos, Tutapishco, Payagua, Oyo, Meguane; 2. los nombres dados por hispano-hablantes: Orejón,

Oregón, Orechón; 3. los nombres derivados de lugares: Copalurcu, Tacshacuraray, Lagartococha, Zapote-yacu. La mayor parte de estos nombres empiezan a ser conocidos en el siglo XIX y solamente el término Payagua se encuentra, si se puede decir, desde el primer contacto establecido por los misioneros jesuítas.

Espinoza (1955: 162) trató de demostrar que la denominación Payagua era "sinónimo" (sic) de Koto u Orejón a partir de la descomposición de la palabra Payagua o Payawa, según dos etimologías. La primera resultaría de la combinación de un término tucano, *pai*, que significa "gente" en la lengua de los Piojé -parientes cercanos y vecinos de los Payagua- y de un término tupí, *awa*, que significa "gente" en la lengua de los Omagua -quienes, según el autor, eran "la nación más culta y dominadora de la cuenca amazónica". La segunda derivaría de una interpretación en lengua tucano del término *payowa* (transformación frecuente de *payawa*): proveniría del enlace de *payo*, "miel", y *wa*, "gente", y significaría "gente de la miel". Este autor nota la recurrencia en las lenguas tucano occidentales del morfema *wa*, pero no lo identifica como la desinencia clánica que efectivamente es <sup>(1)</sup>.

Las otras denominaciones se han impuesto en el curso de una agitada historia, al final de la cual el pueblo mai huna aparece hoy como un sobreviviente. El capítulo consagrado a la etnohistoria demostrará la complejidad de dicho proceso y precisará la dinámica social que ha dado la impresión de que las diversas fuentes no hacen referencia al mismo grupo. En efecto, en la actualidad el análisis onomástico permite comprender que ciertos nombres se refieren a la etnia en su conjunto, mientras que otros designan segmentos de la etnia, clanes o comunidades localizadas. Frente a la extrema diversidad de los nombres -que cambian según las épocas y según la cultura de los locutores- cabe plantearse una doble pregunta: ¿cómo identificar a los Orejones-Coto-Mai huna en el conjunto tucano occidental?, y ¿qué filiación trazar con el supuesto ancestro Payagua, que desaparece de las fuentes históricas a fines del siglo XIX?

Antes de entrar de lleno a la historia, veamos cuál es la información que proporcionan los propios Mai huna sobre el tema. En primer lugar, el término Payawa y sus derivados <sup>(2)</sup>, que designa un grupo considerado por los historiadores como ancestro de los Orejones y Coto, no significa nada para la mayoría de los Mai huna. Únicamente un anciano recordaba

haber visto en su infancia a una mujer Payagua -que hablaba una lengua que él comprendía- remontar el Napo huyendo de un patrón cauchero. Frente al territorio de los Mai huna del Yanayacu y en sus alrededores, se encuentran un río y diversos lugares denominados "Payagua" en los mapas peruanos. No son bien conocidos por los Mai huna, a excepción de algunos viejos, y no son mencionados en ningún relato de carácter histórico. Hasta donde llega su memoria, estos parajes no forman parte de un territorio ancestral del que los Mai huna hubiesen sido despojados.

En segundo lugar, los Mai huna se reconocen -con ocasión de un relato por ejemplo- como *airo mai*, "seres humanos del interior". Esta expresión es la autodenominación de los Secoya del Yubinetu (Perú) (3). Por el contrario, los Mai huna llaman a los Secoya o a los Siona-Secoya -la correspondencia no es explícita- *tama bahē*, "gente tama", y *maka bahē*, "gente del bosque". Encontramos en estas denominaciones el término *tama*, el cual designa a un grupo de la región Putumayo-Caquetá (para el que señalaremos las conexiones históricas con un grupo Payoguaje), y el término *macaguaje*, el cual es el nombre de una etnia tucano occidental poco estudiada, que actualmente habita la región de los Tama de Colombia. Estos nombres, que hacen referencia a grupos desconocidos en la región actualmente ocupada por los Mai huna, designan a etnias que probablemente los ancestros de los Mai huna debieron conocer. Los Mai huna reconocen con los *tama bahē* y los *maka bahē* un parentesco lingüístico que justifica su inserción en la categoría *mai*, que significa "persona" -"como nosotros" (4). A pesar de que no conocen a las otras etnias tucano occidentales de las que pude hablarles, reconocen en los atavíos que observan en las fotografías, los adornos de las personas que les hablan en los viajes alucinógenos con ayahuasca, como si fueran sus antepasados (5).

En tercer lugar, en el siglo XIX, los Orejones-Coto-Mai huna se distinguían de los otros Orejones, Huitoto particularmente, por la dimensión "fenomenal" de sus discos auriculares, los cuales para ellos son símbolo de identidad astral. Es difícil admitir, tal como sugiere Gasché (1983: 6), que los Mai huna hayan adoptado, con toda su justificación mítica, semejante marca de identidad en el momento en el que precisamente la presencia mestiza se hacía más intensa. Tan es así, que los Mai huna abandonan a comienzos del siglo XX esta práctica ancestral, según dicen, para sufrir menos el desprecio de los patrones mestizos.



En cuarto lugar, la identidad socio-política mai huna se basa en la articulación de tres categorías -*mai*, *bahĩ*, y *huna*- que van de la definición ontológica del ser, *mai* o "astro/humano", para expresar la identidad étnica, a la definición del clan, *bahĩ*, que estructura la organización social, hasta la noción de comunidad, *huna*, cuyo referencial puede ser: la humanidad (*Mai huna*), la localidad (*Tāĩdiya huna*: "la gente del río Yanayacu"), el parentesco consanguíneo (*doihuna*), o el parentesco afinal (*bahuna*).

La comparación de los datos antiguos y modernos sobre los Mai huna, los Siona-Secoya, los Secoya y los Coreguaje permite identificar de manera recurrente morfemas cuyas variaciones fonológicas son explicables. El primer morfema, con sus tres variantes *mai-bai-pai*, funciona como etnónimo: designa al grupo étnico por una referencia egocentrada (designación para sí: por ejemplo, los Secoya se llaman a sí mismos *Airo-pai*). En ciertas ocasiones, este término es utilizado para designar a otro grupo étnico; así, por ejemplo, los Siona denominan *Emu? pai* a los Mai huna). El segundo morfema, con sus dos variantes *bahĩ-wahĩ*, es una desinencia clánica que emplean todos los pueblos tucano occidentales. En ciertos casos este término es utilizado para la designación entre pueblos; así, por ejemplo, los Mai huna llaman a los Secoya *Tama bahĩ*.

El concepto *mai* nunca es mencionado en los documentos de los misioneros, dando por ello la impresión de que para los indígenas este término hace referencia a una identidad reservada, que no aparecería sino en ciertos niveles de oposición o en ciertas ocasiones. El concepto *bahĩ* es más comunmente registrado por los misioneros o afirmado por los indígenas, y ha dado lugar a las desinencias hispanizadas de *guajc/guaque/huaque/guac*, presentes en la mayoría de los nombres de los grupos tucano occidentales inventariados por los misioneros. Este término designa, según los autores contemporáneos, el clan, el linaje, o la familia, y tiene por característica común el referirse a un grupo de filiación patrilineal, exógamo, principalmente patrilocal <sup>(6)</sup>. Estos morfemas que completan el nombre propio del grupo indican un nivel de identificación colectiva en la organización social. Su aparición en las fuentes documentales, y las modalidades de su inclusión -que ponemos en evidencia en el capítulo sobre la organización social- son indicadores de las relaciones políticas entre los diferentes grupos étnicos tucano occidentales, y por ello un producto de su historia.

## I. Bellier

He contado en los documentos de archivo y sobre la región que va del Napo al Caquetá, unos cincuenta nombres grupales. La mayoría van acompañados de la forma *guaje* con algunas variaciones según los períodos y los autores (7):

1. desinencia *guaje*:  
Amaguaje, Bayuguaje, Ceguaje, Cieguaje, Cesunguaje, Coreguaje, Dañaguaje, Guaje, Guaciguaje, Heguaje, Maguaje, Macaguaje, Ocuaguaje, Payuguaje, Payoguaje, Payaguaje, Piaguaje, Pinaguaje, Penaguaje, Macaguaje, Senseguaje, Uainguaje, Yaiguaje, Yantaguaje
2. desinencia *haje/aje/uje*:  
Oyahaje, Curricaje, Curricuje
3. desinencia *guaque*:  
Amoguaque, Guaque, Maguaque, Ocoguaque, Payaguaque
4. desinencia *huaque*:  
Huaque
5. desinencia *guate*:  
Icaguante
6. desinencia *gua*:  
Payagua, Hegua, Negua.

Otros nombres como Guayoya, Uahoya, Zonia, Ziecoaya, Varitaya, parecen designar grupos locales, siendo *ya* el clasificador de los ríos. También figuran otros nombres en los que se reconoce los radicales tucano: Curo, Cunsa, Emo, Huyro, Mamo, Ocomeca, Oyo, Piacomo, Seno, Quiro, Vito, Vitocuru, Yaibara. Finalmente, alternando con sus nombres indígenas, ciertos grupos llevan nombres españoles como: Murciélagos en el caso de los grupo Oyo, o Encabellado para los Dañaguaje y numerosos grupos tucano occidentales del Putumayo. Otros varios nombres hacen irrupción en el conjunto tucano sin que se reconozca fácilmente su etimología, tales como Macúes, Tama, Orolloneses, Abuglées.

Varios de estos nombres se encuentran entre los Siona modernos (8) y algunos coinciden con los nombres de clanes mai huna. Los Mai huna reconocen seis clanes de los cuales dos han perdido todo representante y tres tienen sub-divisiones locales. Los *baši bahē*, Guariguaje o "gente gusa-

no", y los *boši bahĩ* o "gente mono fraile", han desaparecido. Los *ne bahĩ*, Negua o Neguaje, "gente del aguaje", los *dei bahĩ* o "gente del árbol de pan", y los *oyo bahĩ* o "gente murciélago", tienen sub-divisiones locales de las cuales una, *oko dei bahĩ*, evoca el nombre de la "nación" Ocaguaje (9). Por su parte, la sub-division de los *ĩye bahĩ* no tiene relación con un nombre de "nación", pero ciertos nombres indígenas citados por los cronistas lo evocan, tal como el de Miguel Uye, citado en Uriarte (1952: Vol 1).

La multiplicidad de los nombres de clanes indica el carácter muy frangmentado de las poblaciones tucano occidentales. Esta observación lleva a Vickers (1976: 181) a afirmar que la organización clánica estaba en plena formación a la llegada de los europeos. Sin embargo, Vickers también menciona la opinión contraria esgrimida por Goldman (en Steward 1948) acerca de la decadencia de los grupos tucano occidentales en relación a los tucano orientales y en particular a los Cubeo.

Sea como fuere, las relaciones inter- e intraétnicas (10) han dado cuerpo a una sociedad nueva, que no tiene representaciones sino recientes de su pasado en los relatos de carácter histórico, o bajo formas extremadamente tenues en su mitología.

## ETNOHISTORIA DE LOS MAI HUNA

### El conjunto tucano occidental en los siglos XVI y XVII

En el siglo XVI el área tucano occidental se extendía por la llanura amazónica desde el pie de los Andes septentrionales hasta cerca del río Putumayo, en las regiones actualmente colombianas del Caguán y del Caquetá por el norte, hacia el Yarí por el este, y en la región peruana situada entre los ríos Napo y Putumayo (ver Mapa 1). Para encontrar a los Mai huna, en tanto descendientes de los Payagua, es necesario seguir el hilo de la historia general de los tucano occidentales, pasando por los diferentes ríos (Napo, Putumayo, Caquetá) y divisiones administrativas efectuadas por la corona española (Audiencias de Lima, de Quito, y de

Santa Fe de Bogotá), o por la Iglesia y sus diversas órdenes religiosas (jesuítas, franciscanos, agustinos). Un trabajo detallado y completo, realizado a partir de una investigación de archivos, ha sido ya publicado (Bellier 1991b). Por ello, aquí presentaremos solamente información clave relativa a los antepasados inmediatos de los Mai huna.

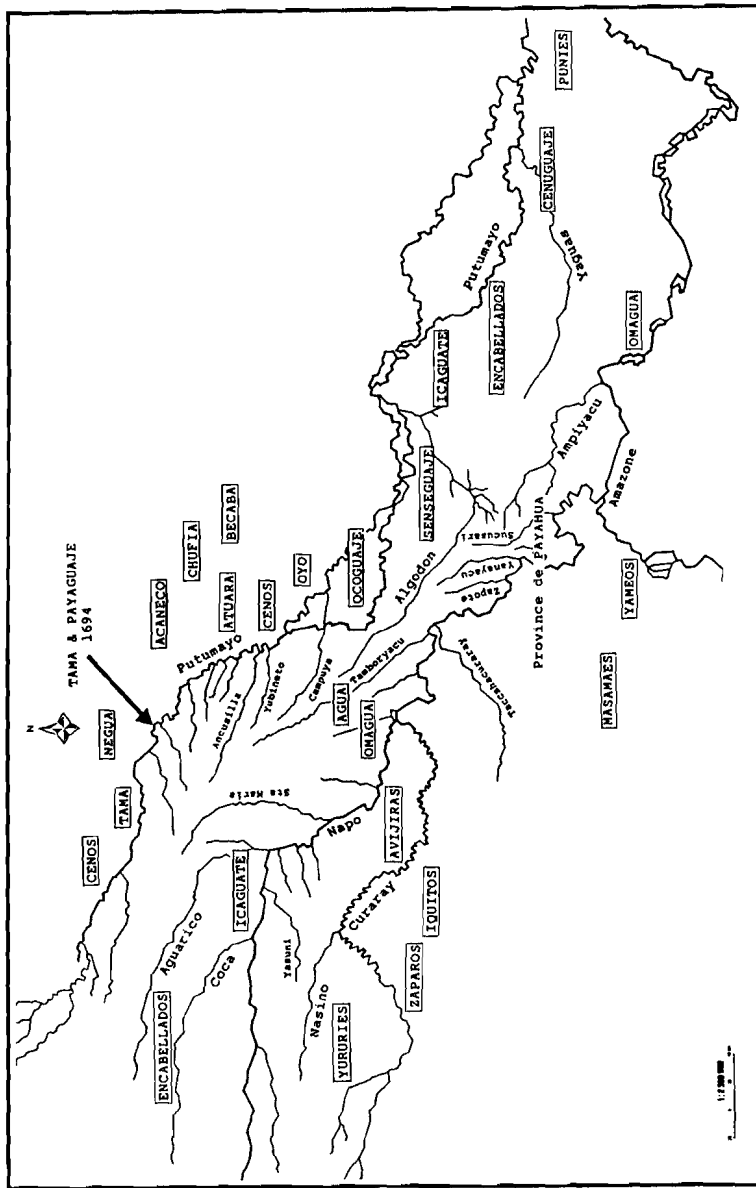
En 1620 los indígenas de la provincia del Caguán-Caquetá fueron otorgados en encomienda. Los indígenas Payoguaje, Bayuguaje y Tama aparecen mencionados como esclavos en las ciudades, minas y áreas ganaderas de esta región (ver Pineda Camacho 1980-1981; Friede 1967; Gómez Ramón 1984). Cuando hacia 1678 comenzó a declinar el sistema de encomiendas en esta región, los indígenas cayeron en las redes del sistema de "rescate", el cual intensificó las luchas intertribales y estimuló a los conquistadores y religiosos a penetrar más y más en las zonas interiores. Los Tama y los Payoguaje del Caguán se sublevaron en el corazón de una región poblada por cerca de diecinueve "naciones", las cuales en su mayoría tenían nombres de consonancia tucano occidental (Cap. Muñoz de Otero, en A.P.F. 1692).

Al sur del Putumayo los Encabellados (tucano occidentales) recibieron su primera visita en 1599 de parte de los jesuítas Ferrer y Arnulfi (Steward 1948: Vol. 3, 739). En 1609, J. de Sosa identificó "una isla de 180 leguas por 50" entre los ríos San Miguel, Putumayo y Caquetá, espacio habitado por población Ceno, Tama, Negua, Atuara y Acaneo, quienes hablan una misma lengua. Estas poblaciones estaban divididas en provincias y parcialidades <sup>(1)</sup> (R.A.H.). En 1621, S. de Rojas y V. Coronado visitaron a los Encabellados de esta región al sur del Putumayo.

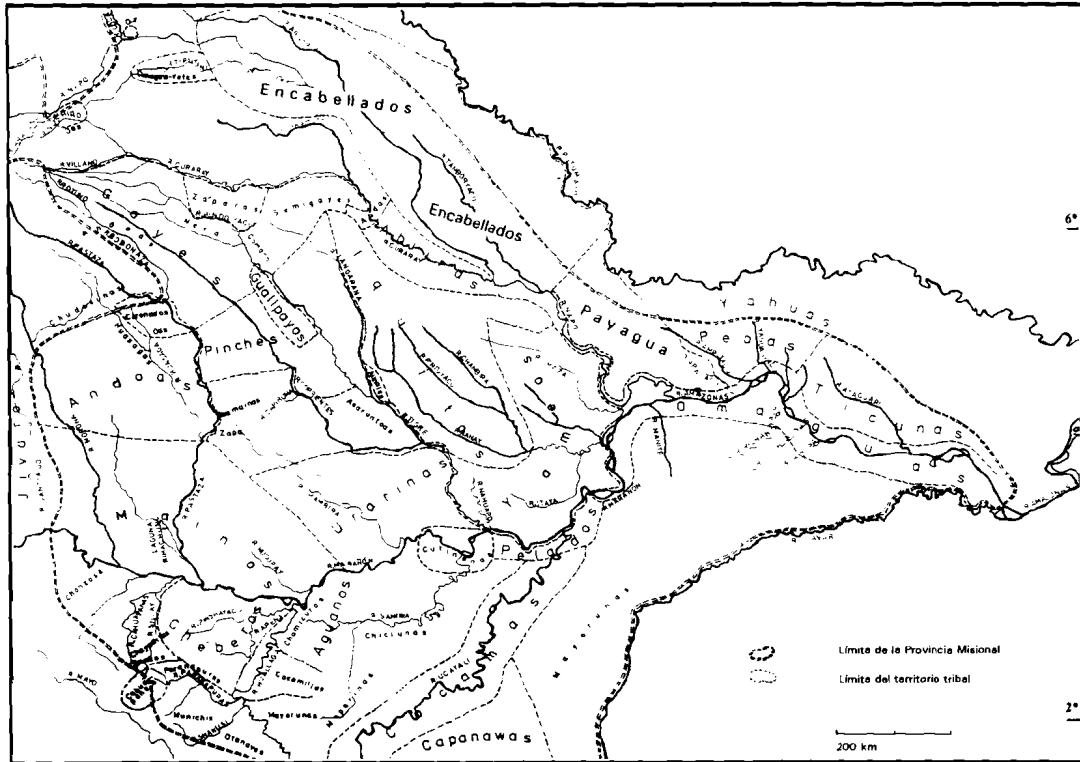
Hacia 1635 los franciscanos penetran por el sur en la región del Aguarico y del alto Napo, donde encuentran más de 8,000 Encabellados e Icaguates. Poco después, en 1637, los Encabellados se sublevan (de la Cruz y de Quincoces, en B.N.M 1653: fol. 122 v). La región del alto Napo, del Aguarico y del interior es parcialmente afectada por el sistema de encomiendas y en ésta los Encabellados se encuentran en guerra permanente con sus vecinos. Así, Cristóbal de Acuña señala que en 1639 los residentes de Archidona solían hacerse de esclavos entre los Omagua de esta zona.

En 1689 los franciscanos regresaron para pacificar a los Icaguates, los Coronados y los Encabellados de la región comprendida entre el Curaray y el alto Napo, la misma que posteriormente fuera concedida a los jesuítas

**Mapa 1**  
**Zona Meridional: Ubicación de los pueblos indígenas en el siglo XVII**



## Mapa 2 Grupos indígenas de Maynas, 1638 - 1768



Fuente: Grohs 1974: 122

tas. A.C. Taylor se ocupa de las relaciones entre los Oas-Coronados y los Encabellados del Napo. Los primeros serían, según ella, "un núcleo tucano aislado, que migró hacia el sur en el transcurso del siglo XVI para huir de las correrías de los colonos de Quijos y de los Omagua" (1986: 303). Posteriormente éstos habrían aprendido un dialecto záparo, el cual en un tiempo fue la lengua vehicular de la zona del Pastaza, al sur de la región de la que estamos hablando.

Por esta época, los franciscanos fundaron varias reducciones en la Provincia de Sucumbíos, la cual aparece ocupada por naciones con nombres tucano occidentales (Cagui, Negua, Correguaje), y bajando por el Putumayo llegan hasta la Provincia Oyo de los Murciélagos. Cerca de la confluencia con el Amazonas someten bajo su yugo a varios grupos, y nuevamente a los Icaguates y Encabellados. Sin embargo, en 1694 el ardor de los franciscanos es frenado por un ataque conjunto de los Tama y los Payguaje, venidos desde el Caquetá al Putumayo con fines guerreros.

Más al sur, los jesuitas emprenden su labor misionera a partir del alto Marañón y en 1682 el padre Lucero da cuenta de un contacto con una Provincia de Payagua -aparentemente en la región del bajo Napo- poblada por 16,000 personas, a decir de los intérpretes de este grupo capturados en la expedición de reconocimiento. La vaga referencia a la localización de esta provincia -"a un día más abajo que la de los Yameo"- y a la filiación étnica de la gente que la puebla, ha sido retomada por todos los historiadores como fecha del primer contacto con los Payagua, ancestros de los Orejones, de los Coto, y en consecuencia de los Mai huna (A.SJ./R. 1682: folio 82; Chantre y Herrera 1901: 320).

### **La evangelización de los tucano occidentales en el siglo XVIII**

El celo misionero se intensificó a comienzos del siglo XVIII, multiplicándose las misivas que reclaman personal misionero y medios financieros. Las órdenes religiosas se entregan a una verdadera carrera "por la pesca de almas infieles", retomando una expresión jesuítica.

Sobre el Putumayo y en la desembocadura de sus afluentes, los franciscanos fundan varios pueblos entre siete "naciones" tucano. Entre 1717 y 1719 los misioneros creen haber pacificado al conjunto de los Tama y de

los Payaguaje. Sin embargo, "la reforma de sus costumbres" y el miedo a ser deportados conducen a los indígenas a sublevarse en todas las misiones fundadas durante 87 años, excepto dos -ubicadas sobre un afluente del alto Putumayo- donde se refugian los religiosos. El esfuerzo misionero se reanuda sobre el alto Caquetá y el Caguán en 1726, entre poblaciones Coreguaje, Tama y Payaguaje, y sobre el Putumayo en 1737, entre otras poblaciones de filiación tucano (Ocoguaje, Oyo, Censeguaje). Este conjunto de misiones -siete en el Caquetá y catorce en el Putumayo- reúne a 2,000 personas.

En esta época los Coreguaje, Ocoguaje, Tama y Payaguaje parecen dedicarse al comercio en un área que va desde el Napo hasta el Orinoco y Cayena (ver Maroni, en R.A.H. 1738; Magnin 1740, en A.H.N.: Legajo 251 j 2d). Para 1747 sólo quedan diez misiones debido a la huida de los indígenas y a la falta de herramientas para atraerlos y estabilizarlos (B. de Alacano, en Vivanco 1941: 94-99).

Trabajando en las misiones del Putumayo, Fr. Santa Gertrudis (1970-71: T. 1; 252-309) describe lo que él llama los emblemas distintivos de los grupos que hablan la lengua *linga* -es decir el *siona*- la cual en el siglo XVIII reemplaza al *inga* como lengua evangelizadora. El *siona* pertenece a la familia lingüística tucano occidental. Se trata de las primeras descripciones precisas de los indígenas tucano, a partir de las cuales se puede inferir algunas semejanzas con las costumbres que los actuales *Mai huna* recuerdan de sus antepasados.

Los *Mamo* que Santa Gertrudis encuentra en número de 500 en Santa Cruz -misión fundada en 1737 río abajo de Puerto Asís- tienen la costumbre de llevar desde la infancia ornamentos en las orejas que aumentan de tamaño con la edad, práctica parecida a la de los antiguos *Mai huna*. Viven desnudos, excepto las mujeres que se cubren con una faldilla, y van pintados con *achiote*, parecidos también en esto a los antiguos *Mai huna*.

Los *Payagua* y *Payaguaque* que él agrupa en número de 900 en La Concepción -misión fundada en la desembocadura del San Miguel- llevan en el caso de los primeros un *septum* nasal adornado con conchas en las extremidades (como los antiguos *Mai huna*), y en el caso de los segundos, una concha entera sobre el ombligo. Esta concha, que sirve de *tapa-sexo* para las mujeres, proviene de una laguna ubicada río abajo <sup>(12)</sup>.



Los Amoguaje llevan adornos labiales parecidos a los de los Siona, descritos por el jesuita Magnin en 1740: "los Seones del Caquetá llevan, los hombres, pedazos de madera trabajados, finos y alargados en los cuales colocan plumas, las mujeres, pedazos de piedra puntiaguda que compran a los Iquiabate (Icaguante) a cambio de niños; se abren dos huecos en cada labio y colocan varillas de paja en el labio inferior, y flores en el labio superior; cada fosa nasal está adornada con una perla negra. Los Iquiabate son como los Encabellados, llevan cabellos largos, van vestidos con llanchama en las misiones y desnudos en el monte, las mujeres poseen sólo una concha para cubrirse el sexo" (A.H.N.: Legajo 251 j 2d).

En 1773 quedaban sólo cinco misiones sobre el río Putumayo, las cuales agrupaban a varias "naciones", entre las que tiende a predominar en términos numéricos la de los Oyo (Guaque, Huaque o Murciélagos). Según Cuervo (1894: 249), éstos provendrían del Caquetá. Para 1787 sólo quedaban tres misiones sobre el Caquetá y la población que las habita tendió a disminuir y a mezclarse cada vez más con grupos que provienen del este del dicho río (ver Pineda Camacho 1980-81; Friede 1967; López 1783 en A.G.I 1787: Santa Fé 757). Finalmente, en 1790, una rebelión de los indígenas de la región del Caquetá pone fin a las misiones franciscanas.

Al sur, en la Provincia de Maynas, los jesuitas emprendieron la reducción de todos los indígenas de la región del Napo, desde su desembocadura en el Amazonas hasta sus cabeceras. De 1703 a 1768, fecha de su expulsión, los jesuitas establecieron 27 reducciones entre los Payahua, Icaguante y Encabellados; para 1776 de éstas sólo quedaban tres. Vale la pena ofrecer alguna información adicional sobre estos antepasados lejanos de los Mai huna.

Los primeros intentos misioneros de los jesuitas fueron realizados sin éxito en 1703, entre los Payagua del bajo Napo, quienes en mi opinión se establecieron en esta zona hacia fines del siglo XVII. En 1720, y por un período de diez años, los Payagua aceptaron la presencia de los jesuitas, quienes fundaron entre ellos cuatro reducciones alrededor de la confluencia del Orabueya con el Napo, "a seis días de la desembocadura del Napo". Este río es un afluente del Yanayacu, llamado en lengua mai huna, Orabiya, "río de la palmera huacrapona" (13), a tres horas de motor de la confluencia con el Napo. En 1723, sesenta familias fueron "reducidas", y en 1732 el jesuita Julián proporciona la cifra de 300 Payagua reducidos en

las misiones. Durante este período, los Payagua se caracterizan por su inestabilidad y su rechazo a la vida misional: se acercan a las misiones para hacerse bautizar con el fin de obtener herramientas y retornan al monte apenas pueden.

Los jesuitas “reducen” al mismo tiempo a los residentes del Buecoya (Tacshacuraray), y a los Icaguete, cuyo nombre está compuesto de la “suma dulcificante y confundida de los dos nombres Guasiguaje y Ciaguaje” (sic) (Chantre y Herrera 1901: 321). Las fuentes jesuitas (Jouanen 1943; Velasco 1941 e inédito; Chantre y Herrera 1901) se contradicen acerca de los nombres de los grupos aliados, pero parece que los Icaguete están divididos en Yeiba/Eyeye e Iziba, aliados los unos con los Payagua “reducidos”, y los otros con los Payagua “bárbaros”.

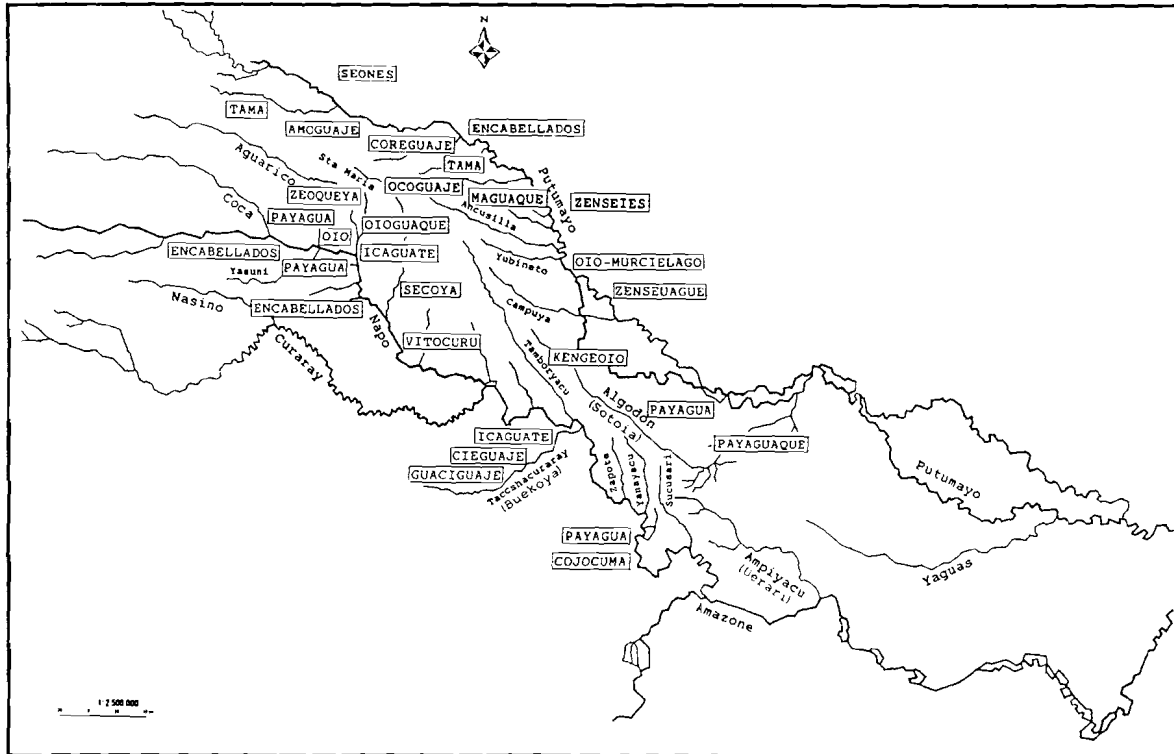
Dentro del conjunto Encabellado destacan los grupos Icaguete y Payagua, claramente divididos en sub-grupos dependientes de un jefe o cacique; éstos mantienen relaciones hostiles entre sí y con miembros de otros grupos. La historia de los Icaguete es bastante parecida a la de los Payagua. Ambos grupos evolucionan en el siglo XVIII desde el bajo Napo hasta el Aguarico y el Putumayo, siendo posiblemente los ancestros más directos de los actuales Mai huna.

En 1737, Maroni, misionero que trabajó en el alto Napo, aporta algunos hechos históricos de primera importancia en lo que concierne a los Payagua. En primer lugar, que la gente del Putumayo y los Ocaguaje tenían la costumbre de visitar el río Napo, pasando por su afluente el Santa María, el cual estaba ocupado por los Secoya y por grupos hoy desaparecidos. Recordemos que los Tama, los Ocaguaje y los Coreguaje solían negociar a orillas del Napo -al norte de su territorio- las herramientas y otros objetos que necesitaban. No es raro, entonces, que encontrasen en su camino o llevasen con ellos a indígenas Payagua que residían en esta misma región. En segundo lugar, que a raíz de la revuelta de 1720 y de los castigos impuestos por los españoles, la población del alto Putumayo hasta el río Ancusilla disminuyó y se dispersó. En contraste la población indígena era muy numerosa desde el Yubinetto hasta el bajo Putumayo.

Esta información contribuye a apoyar mi hipótesis del origen nor-occidental de los Payagua y de su llegada tardía a la región del Napo. En tercer lugar, que en dicha época los Payagua eran muy numerosos. Habitaban la región del Sotoia, el actual río Algodón (*totoya* en mai huna)

### Mapa 3

## Zona Meridional: Ubicación de los pueblos indígenas en el siglo XVIII



-ocupado por una comunidad mai huna- mientras que en las proximidades del río Apaiuca (Apayacu) vive una "parcialidad" de indios Payagua o Payaguaque, cuyas tierras se extienden hasta el Uerari, el actual Ampiyacu. En cuarto lugar, que los Payagua conocen a los Seones que residen entre el Putumayo y el Caquetá, a los Pararíes (llamados más tarde Pariana), a los Zenseies, a los Zensenague (Senseguaje), y a los Kengeoio que viven entre los ríos Putumayo y Napo. Estos últimos llevan el cabello largo como los Coreguaje, y en razón de ello son ubicados dentro del conjunto Encabellado. Los Payagua debían, asimismo, conocer a los grupos Oyo o Murciélagos, ya que Maroni proporciona el relato de un indio Oio-guaque de San José de Icaguaté (en la confluencia de los ríos Napo y Aguarico) acerca de las costumbres caníbales de los Oio o Murciélagos, quienes hablaban su lengua. Según este relato, éstos vivían a algunos días río abajo del Putumayo, comían carne humana y bebían la sangre después de haber raspado cuidadosamente el cuerpo de la víctima para extraer todos los vellos. Magnin da una descripción impresionante de esta costumbre de los Murciélagos en 1740 (ver manuscrito de Maroni en R.A.M. 1738; Magnin en A.H.N. 1740: Legajo 251 j, 2d) <sup>(14)</sup>.

Cuando Maroni se encontraba como misionero en la región del Aguarico, los Payagua volvieron a salir del bosque, donde se habían refugiado. En 1741-2 aceptan vivir en dos pueblos a un día de distancia el uno del otro, los cuales corresponden a dos parcialidades opuestas. Los jesuitas desarrollan su trabajo en dirección de las innumerables parcialidades asentadas en la región de los ríos Aguarico, Santa María y San Miguel, las cuales estaban enfrentadas entre sí. Entre las deserciones, las epidemias y las revueltas que atizan, entre otros, a los Payagua -como en los años 1749 y 1753- los misioneros se enfrentan a un duro trabajo. En 1753, Uriarte, quien consigna estas informaciones en su diario, propone a los Payagua de Tiriri -misión instalada sobre un afluente del alto Napo, donde residen indios cuyo nombre termina en oio- "hacer alianza con los Cajacuma y paz con los Payagua de Bartolito" de las misiones del bajo Napo (1952: 104-120). El ofrecimiento es aceptado hasta que los Payagua sublevan de nuevo al conjunto de las misiones, arguyendo los malos tratos que reciben y los riesgos que corren todos los indios "reducidos" de ser vendidos como esclavos en Archidona y Napo, situación que se había producido efectivamente algún tiempo atrás.

La misión de Nombre de Jesús de Tiputini, ubicada en un área interior de la margen derecha del alto Napo, estaba habitada por gente cuyos nombres tienen desinencias de clanes existentes entre los Mai huna. A fines de 1753, los Payagua de esta misión deciden matar al misionero para librarse de los capitanes y capataces que abusan de ellos. Pasan a los hechos obteniendo un éxito a medias y en 1754 huyen para sublevar a las otras misiones.

En esta misma época, el Marqués de Selva Alegre describe la Provincia de Quito precisando que todos los indios entre el Napo y el Putumayo son dóciles y hablan una sola lengua. Nombra once "reducciones" en la región del Napo, de las cuales una se refiere a los Payagua del bajo Napo (Reina de los Angeles) (A.H.N. 1754: Rumazo, Vol 6, 66-106).

En 1764, la situación se hace más crítica. Sólo quedan siete misiones. Para 1776, luego de la partida de los jesuitas, sólo tres resisten: Payagua, Capucuy y Nombre de Jesús. El Padre Barrutieta resume la situación:

"que todas tres son como que no fueran; porque unos y otros son de la nación encabellada, gente totalmente veleidosa y viciada y tan dilatada que ocupa todo el terreno que se extiende entre el río Napo y Putumayo, desde el río Aguarico hasta las inmediaciones de Pebas llegando a trascender a la parte austral de Napo y por la parte septentrional de Putumayo, hasta las riberas del río Caquetá o Yupura, siendo de tal calidad estos indios que se bautizan muchas veces, ya por los misioneros de Putumayo o ya por los del Napo, observando la costumbre que luego que tienen noticia de misiones nuevo salen a el bendiéndose o presentándose por Ynfieles, insinuándole el deseo que tienen de ser cristiano y erigir su Pueblo con los de su parcialidad... durando todo este fervor entre tanto ellos aperciben de algunas hachas, machetes y demás utensilios que han menester, todo lo que adquieren, o por mano del misionero o por medio del comercio que tienen con los que suben y vajan... y así jamás se ha verificado que haya subsistido pueblo alguno en todo el río Napo". (A.H.N. 1776, Rumazo Vol. 8, 414).

En todas las crónicas consultadas, los Payagua son tratados de rebeldes e inconstantes, y no faltan misioneros que emplean estos términos como pruebas de su inhumanidad y perfidia (A.H.N. 1776, Rumazo Vol. 8, 326 y fuentes anteriormente citadas).

### *Los Payagua en el siglo XVIII*

Consideramos como Payagua a todos los grupos cuyo nombre presenta una afinidad con éste -Payoguaje, Payuguaje, Bayuguaje, Payaguaque- porque las transformaciones fonéticas son explicables -*guaje*, *guaque*-/*bah̄*, *wah̄*; *p/b*; *o/u*- y el contexto en el cual se insertan es idéntico. Es de notar que las referencias al nombre de Payagua son más frecuentes en relación a la zona sur del Putumayo que a la zona norte, como si en la primera la desinencia *wa/ba/gua* estuviese más en uso que la forma *bah̄/wah̄*. Esta desinencia se encuentra en los nombres de las parcialidades Icaguante, Yeiba e Iziba. La única información disponible sobre la distinción entre los Payagua y los Payaguaque es la de sus adornos (Santa Gertrudis 1970-71) o la de su oposición en tanto que parcialidades de una misma "nación" (Velasco 1941; Jouanen 1943).

Los Payagua se caracterizaban por una gran movilidad geográfica y estaban en contacto con la mayor parte de los otros grupos tucano. En el sur, por intermedio de las misiones, fueron puestos en contacto con las poblaciones Yagua, Cocama, Omagua y Yameo. En 1753 o 1757, los Payagua de Tiriri (alto Napo), relacionados con los del Putumayo (La Concepción) y los del bajo Napo (Orabueya), aceptan la reunión o alianza con los Cajacumas. Este nombre, desconocido hasta entonces, puede ser identificado gracias a una nota de Magnin (1740) que explica que los pecaríes eran denominados regionalmente con el término de *caxaxumas*. Los Cajacumas podrían ser, entonces, la "gente pecarí", tal como lo son los Senseguaje en lengua tucano. Este episodio parecería indicar un reagrupamiento de dos clanes, o de dos grupos pertenecientes a los Payagua y los Senseguaje, en la región sur del Putumayo, la cual corresponde a su habitat. Este rasgo es recordado en la mitología mai huna, en la que se afirma la existencia de individuos mai huna que se han quedado bajo tierra y que crían mujeres-pecarí, *sēse nomi hā*, los cuales llevan adornos en la nariz idénticos a aquellos que describió Santa Gertrudis para los Payagua de Concepción, y un viejo informante para los ancestros mai huna.

En esta misma época, los Payagua estaban en contacto con los Mamo y otros grupos Encabellado e Icaguante, de quienes los ancestros de los Mai huna parecen haber heredado los adornos de oreja, los cabellos largos, la pintura negra de los labios, la roja del cuerpo y el uso de la concha -llamada *ga* en mai huna- homónimo de la palabra que designa el cuerpo.

En base a las escasas descripciones que tenemos, parece que los Mai huna no han adquirido ningún rasgo de los Seones. Por otra parte, los Payagua parecen también haber estado en contacto con los grupos Murciélago/Guaque y Oyo, acerca de cuya identidad reina una cierta confusión.

### *La cuestión de los grupos Oyo, Murciélago* <sup>(15)</sup>

En el siglo XVIII, el término Huaque o Guaque designaba a la gente proveniente del Caquetá y asentada sobre el Putumayo, así como a otras gentes situadas sobre los ríos Mesai y Yará. Unos y otros fueron llamados Murciélago por los franciscanos, con quienes negociaban. Los Murciélago tenían parientes y aliados en las misiones franciscanas del Putumayo, principalmente compuestas de grupos tucano occidentales cuya lengua hablan. Los Payaguaje transitaban por su ruta de comercio (nor-este, sud-oeste). En 1737, antes que el siona se difundiera como lengua vehicular, contaba un indio Oioguaque que los Murciélago-Oyo hablaban la lengua de los Encabellados. Por otra parte, desde mediados del siglo XVII ya se conocen nombres indios terminados en *oio* en las misiones franciscanas -y posteriormente jesuítas- de los Encabellados del Putumayo y del alto Napo.

¿Qué relación se puede establecer entre los Murciélago-Guaque que aparecen en la región del Caguán desde mediados del siglo XVII (Llanos Vargas y Pineda Camacho 1982: 75) y los Murciélago-Oyo que están presentes sobre el Putumayo en esta misma época?

La identificación de los Murciélago es importante, en la medida que algunos de sus miembros se mezclan con las "naciones" tucano occidentales bajo el nombre de Murciélago-Oyo y de Guaque-Huaque; mientras que otros constituyen una "nación" autónoma -el grupo Oyo cuya lengua M. de Castellvi clasifica en la división paleo-siona- y cuyos sobrevivientes forman hoy en día un clan propio, unos entre los Siona y otros entre los Mai huna.

Al norte, y a partir de mediados del siglo XVIII, los franciscanos desarrollaron el siona como lengua unificadora y de evangelización, mientras que en el sur, los jesuítas mantuvieron la lengua inga como lengua vehicular de las misiones, no registrándose la existencia de diccionario alguno en lengua tucano. Esta política franciscana pudo haber contribuido a la

desaparición de varias lenguas indígenas, tal como lo sostuvo Friede en 1948 (citado por Llanos Vargas y Pineda Camacho 1982: 80). Los documentos vinculados a esta lengua nos proporcionan material de reflexión sobre la identidad de los Guaque-Huaque. Consultando los vocabularios en lengua siona preparados en el siglo XVIII, se encuentra que el término *guaque*, o *huaque*, significa "cuñado, suegro, yerno" (ver Jiménez de la Espada 1898). Esta desinencia afinal se encuentra en las lenguas modernas siona, secoya y mai huna en los términos *wahĩ*, o *bahĩ*, de donde, en mai huna, derivan las palabras *bai* que significan "suegro, cuñado, yerno".

Las relaciones del grupo del Mesai-Yarí con los Tama y los Coreguaje -cuya lengua hablaban y con quienes intercambiaban diversos productos-, el cuidado esmerado del cabello, el uso del cinturón -idéntico al de los Seneguaje (tucano)-, y la distinción que hace Requena (A.G.I. 1783) entre su lengua y la de los Omagua-Cambeba, incita a pensar que el grupo de los Huaque-Guaque-Mavas-Murciélago-Omagua no estaba muy alejado de los grupos tucano. Se distinguía de ellos por un rasgo mayor -el canibalismo- que no caracterizaba a los grupos tucano, aunque de vez en cuando se les atribuyera hechos de canibalismo. Así, en 1664 Lucas de la Cueva reporta hechos de canibalismo entre los Encabellados y los Avijira (B.N.M. 1664); mientras que en 1721 D'Étre describe el canibalismo practicado por los Icaguete en relación con los Encabellados (1840: 113-118). Todos los grupos del Caquetá y Putumayo que hablan una lengua tucano, conocidos bajo los nombres de Murciélago, Huaque u Oyo, tienen reputación de practicar el canibalismo. Los nombres de Murciélago y Oyo son sinónimos en castellano y tucano, y puede haberseles atribuido el ser canibales en razón de su gusto por la sangre. Un mito mai huna describe claramente el canibalismo del clan Oyo, "que bebía un masato de sangre en la cabeza de sus enemigos", antes de ser reducido por la lucha al estado de quiróptero. Es por esta razón, que los Omagua de lengua tupí de los ríos Coca, Napo y Amazonas -quienes bebían sangre en los cráneos de sus enemigos (Chaumeil 1981: 80)- han podido ser confundidos bajo este epíteto.

Si el grupo Murciélago-Guaque no fuese tucano -según Friede (1948), sería tal vez una etnia de lengua caribe- se podría pensar que algunos de sus miembros fueron absorbidos por los tucano occidentales en el siglo XVII, siendo llamados, según el contexto, de manera diferente. En efecto, los indios de lengua tucano pueden designar con el término Huaque a



gente con quien están aliados en el sentido comercial y matrimonial, pero a la que en otras ocasiones llamarían Oyo o Murciélago a causa de su canibalismo.

### *Indicaciones demográficas*

El volumen de población tucano occidental sojuzgada por los jesuitas o los franciscanos en el siglo XVIII varía entre 300 y 3,000, según la época. Los Payagua censados en las misiones no pasaron nunca de 430 (en 1742), según los padrones consultados. Esta población estaba compuesta por algunas familias Payagua opuestas entre sí y por familias emparentadas pertenecientes a otros grupos. En ambos casos, estamos lejos de las cifras citadas para la población de "la inmensa provincia de los Payagua" de fines del siglo XVII. Esto se explica, en primer lugar, por el cambio en la base de cálculo para estimar la población indígena, la cual pasa de una estimación general de los indios "salvajes", a un conteo de los indios "reducidos"; y en segundo lugar, por la caída demográfica constatada para el conjunto de las poblaciones indígenas a causa de las epidemias, de la imposibilidad de vivir dentro de las condiciones impuestas por los religiosos, de las guerras intestinas a las que se entregan los grupos por motivos tradicionales o para alimentar el mercado de esclavos.

A finales del siglo XVIII una parte de los Payagua está establecida en la región del bajo Napo, en un territorio que se extiende desde el Tambor-yacu hasta el Ampiyacu, y desde el Napo hasta el Putumayo; cerca de éstos viven algunas otras parcialidades de su misma "nación" (Chantre y Herrera 1901: 320). Este territorio corresponde a aquel reconocido como propio por los actuales Mai huna.

### **Siglo XIX, nacimiento de una nueva identidad**

Esta sección está esencialmente consagrada al estudio de los Payagua de la región meridional, cuyos lazos con los Mai huna son directamente trazables. Las relaciones con los tucano del norte se atenúan desde co-

mienzos del siglo XIX, cuando ya no se habla más de los Payagua, definitivamente divididos o absorbidos por los Tama, los Siona o los Macaguaje.

A lo largo del siglo XIX ya no se escucha hablar de los Payagua en la región septentrional. En 1855, Albis viaja por la región de Mocoa-Caquetá-Putumayo y deja una descripción de los hábitos de los Coreguaje, Guaque (enemigos de los Guitoto/Huitoto), de los Andakí, y de los Macaguaje. En 1862, Pérez menciona a los Amaguaje, Orejones, Agustinos y Macaguaje, quienes hablan el dialecto del Putumayo, y a los Tama y Coreguaje del Caquetá. El conjunto cuenta con 5,100 personas (citado en Langdon 1974: 33). En 1896, los capuchinos, misioneros de la región del Putumayo-Caquetá, declaran que los indios del alto Putumayo son todos cristianos y de costumbres pacíficas. Todos hablan el siona y algunos el español; el siona es entonces la lengua común de los grupos Siona, Tama, Coreguaje y Macaguaje (Montelar y Canet de Mar 1924).

La provincia de Maynas, que pertenecía a la Audiencia de Quito, es anexada al Virreynato del Perú en 1802 y la administración de las misiones abandonadas es confiada al Colegio Franciscano de Santa Rosa de Ocopa. La lucha por la independencia, lograda en el primer cuarto del siglo XIX por las nuevas repúblicas de Bolivia, Chile, Colombia y Perú, ocupaba entonces a las autoridades gubernamentales más que el control de los indios, quienes se vieron involucrados poco después en los numerosos litigios de fronteras. La provincia de Maynas es disputada por Perú, Ecuador y Colombia hasta 1934 y 1942, y la región del Napo sigue siendo objeto de litigio por el Ecuador hasta hoy en día.

Algunos años después de la independencia, la República del Perú retoma la política de reducciones instaurada por los jesuitas. La población indígena es sometida a "servicios comerciales" organizados por regatones, quienes hacen fortuna vanagloriándose de ser portadores de la civilización. El comercio, el tráfico y la explotación de los indios se intensifican en la región del Napo-Putumayo-Caquetá, gracias a la acción de aventureros de todo tipo que se valen de la tolerancia de los gobiernos peruano, ecuatoriano y colombiano, así como de la partida de los misioneros, quienes a lo largo del siglo XVIII habían atenuado las presiones ejercidas por los comerciantes sobre la población indígena. Posteriormente, se instalan en la zona los primeros patrones y la población indígena es atrapada en las tenazas del patrón sedentario y del comerciante fluvial, quienes se

disputan el control de grupos enteros. Las informaciones sobre este período provienen en parte de los documentos oficiales y en su gran mayoría de los relatos de viajeros que se desplazan con los comerciantes fluviales y residen donde los patrones.

A comienzos del siglo XVIII, el gobierno peruano lanza una política de fomento de la inmigración con una serie de decretos muy favorables para los colonos, los cuales van desde la concesión de tierras indígenas, hasta facilidades para los desplazamientos, donaciones de granos y semillas, y la exoneración de impuestos para los recién llegados. Estos reciben el derecho de elegir sus jueces y magistrados y de formar sus propias corporaciones. Asimismo, se proporciona primas a diversas compañías por la introducción de colonos de origen europeo. Los sobresaltos de la política peruana entre 1850 y 1860 afectan la evolución de esta inmigración y la política oficial regresa, fundamentalmente, a las medidas favorables a los indios que nunca habían sido aplicadas: el edicto del Sub-prefecto de Maynas para liberar a los indios reducidos a una situación de esclavitud<sup>(16)</sup>, el derecho a poseer las tierras que ocupan, y el desarrollo de la instrucción primaria para los indios (y mestizos) (en Larrabure i Correa 1905-1909: Tomos 13 y 14).

Los primeros documentos referentes a los Payagua del Napo datan de 1839. El Gobernador de Pebas da cuenta de una expedición punitiva dirigida por un patrón contra los Payagua "invasores" de una hacienda situada en su territorio. Este patrón tomó "30 cholitos y cholitas", que el Gobernador le pide ponga a disposición de la Prefectura de San Joaquín de León para que ésta juzgue lo que conviene hacer con ellos (Larrabure i Correa 1905-1909: T. 15).

Volvemos a encontrar a estos Payagua en 1851: el viajero Castelnau declara haber visto en Pebas a los Payagua, cuyo habitat tradicional sería por ese entonces el Apayaca (afluente del Amazonas). Estos habrían sido desplazados por una correría efectuada algunos años antes.

En 1846, Castelnau había encontrado Orejones en Nuevo Orán (margen izquierda del Amazonas, aguas arriba de la confluencia con el Napo). Estos se perforaban el lóbulo de la oreja -el mismo que alcanzaba grandes dimensiones- y su única vestimenta era una concha. Los Orejones estaban por ese entonces en guerra contra los Totto, quienes habitaban las zonas interiores de la margen izquierda del Napo. Estos Totto o Cotto del río

Nanay estaban a su vez en guerra contra los Orejones del Ampiyacu. Se pintaban la cara de rojo e iban desnudos a excepción de un cinturón de corteza alrededor del cuerpo. A diferencia de los Orejones-Huitoto del Ampiyacu, estos Cotto no eran antropófagos (Castelnau 1851: 6, 8 y 15). A mediados del siglo XIX se menciona, por vez primera, a los Orejones, Coto y Tutapishco conjuntamente. Ellos suceden a los Payagua y mantienen el tipo de relaciones de hostilidad entre sub-grupos, que tenían lugar en el tiempo de las parcialidades Payagua.

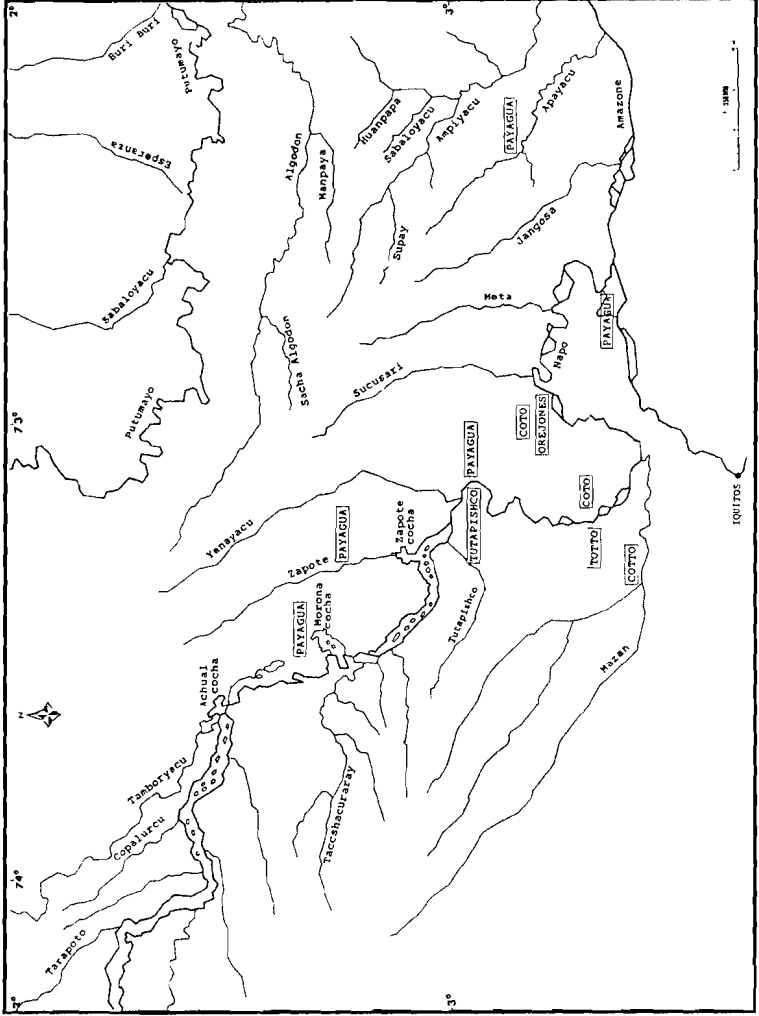
Marcocoy viaja por la región del Napo-Putumayo-Amazonas entre 1848 y 1869. En sus reportes de viaje éste no da cuenta de los Payagua, pero sí de los Orejones, a quienes subdivide en Coto y Angotero. Según Marcocoy, estos Orejones se habrían “amansado” unos cuarenta años atrás. Los Cotto ocupaban las zonas interiores de la margen derecha del Napo, mientras que los Angotero ocupaban la margen izquierda. Según Marcocoy, los miembros de ambos grupos portan discos auriculares de gran tamaño y “Se parecen tanto que es difícil distinguirlos”. Sin embargo, Marcocoy distingue a estos Orejones de otros que agrandaban el lóbulo de la oreja y lo dejaban colgar sin introducir en él ningún adorno <sup>(17)</sup>. Además, Marcocoy encuentra indígenas Orejones del Napo establecidos en Nuevo Orán y Orejones-Ccoto en Bellavista (margen derecha del Amazonas cerca de la confluencia con el Napo) (Marcocoy 1866: 14 y 102, en Gasché 1983: 6).

En 1870 Jouanen (1943) declara que “las orillas del Napo están llenas de infieles que salen de vez en cuando para negociar, robar o matar comerciantes”. Entre ellos, cita “a los terribles Payagua que algunos años atrás mataron a un comerciante y a sus empleados”.

En 1875, el Coronel Raigada explora el Napo y declara que desde Huamán Urcu (a medio camino entre los ríos Yanayacu y Sucusari, poblados por los Mai huna) hasta el Curaray, “las dos orillas del Napo están pobladas de Coto, Tutapishco, Payagua, Lagartococha, Zapoteyacu que son Payagua hasta el Tacshacuraray”. El pueblo de Miraña (Urcu Miraña? cerca del Sucusari) estaba poblado de Borjeños, Mayorunà, Coto y Orejones (Larrabure i Correa 1905-1909: T. 16). Los dos nuevos nombres citados -Lagartococha y Zapoteyacu- son nombres de lugares que los Mai huna-Coto ocuparon hasta cerca de 1950.

En 1882 se da cuenta de un poblado de 200 Tutapishco, pero no se da su localización precisa; se trataría probablemente de un asentamiento en

**Mapa 4**  
**Ubicación de los antepasados de los Mai huna en el siglo XIX**



la desembocadura del Yanayacu, ya que el pueblo mestizo moderno lleva dicho nombre. El término Tutapishco significa en quechua "pájaro de noche" y es corrientemente empleado para designar a los murciélagos. Como el quechua es hablado en esta región del Napo desde la época de los jesuitas, la relación entre los Tutapishco (Orejones, Coto, Mai huna) y los Murciélago se ve confirmada.

En las notas del viaje que realiza por la región del Napo entre 1875 y 1892, Cáceres menciona los diferentes establecimientos caucheros que mantenían en esclavitud a varios centenares de indígenas, pero cita esencialmente a los Angotero (Secoya) y a los Orejones del Aguarico (1892: 52-68).

En 1885 el viajero inglés A. Simson menciona en la región del Napo-Putumayo a los grupos Piojé o Santa María (Secoya), a quienes él asimila a los Encabellados o Tarapoto <sup>(18)</sup>, cuya lengua es cercana a la de los Piojé del Putumayo y Macaguaje del Cocaya. Simson menciona a los Coto, Tutapishco, Meguane (Neguaje?), Copal Urcu, Tamboryacu, Payagua, Lagartococha, Tacshacuraray y Orejones, indicando que "retoma los nombres dados por los Záparo y los comerciantes que designan lugares así como gente". Simson precisa que el término Orejón no es empleado en el Napo y que los Coto y los Tutapishco forman parte de una misma tribu en relación con diversas "hordas" del Putumayo. Los Tutapishco -que según él son Murciélago- estaban en guerra con los Coto y el explorador señala la existencia de ciertas diferencias de lengua entre ambos grupos. Los miembros de ambos grupos se escondían en el interior de la selva para evitar el robo de sus hijos.

Simson dice haber encontrado una mujer de origen Coto, en Guama Urcu (pueblo cercano de Cayaposa, entre el Yanayacu y el Sucusari), con las orejas perforadas y el cuerpo ceñido por una banda de corteza. Hasta donde sabemos, las mujeres coto, orejón o mai huna no usaban discos en las orejas ni se ceñían el cuerpo con una banda de corteza, a menos que se tratase de una banda de tela vegetal que usaban en forma de falda desde la época de las misiones. Simson afirma que los indios Orejones forman parte de los Coto y de los Tutapishco. Según su reporte, los Orejones vivían en casas grandes, cuyo modelo ha sido comúnmente descrito para el caso de los Orejones (y el de los Mai huna), sobre el río Tohalla grande (¿Totoya? o Algodón); y tenían el lóbulo de la oreja agrandado para con-

tener pequeños trozos de madera de tres centímetros de diámetro. Estos Orejones tenían relaciones de intercambio y de trueque con las tribus Monrois (no identificadas). Cuando Simson sube por el Putumayo desde el Cocaya, encuentra un establecimiento de Makaguaje. Este último grupo, llamado Piojé <sup>(19)</sup> del Putumayo, no tendría según él relación con los Piojé del Aguarico-Napo, lo cual revelaría nuevamente la existencia de una hostilidad latente entre los diversos grupos tucano occidentales (Simson 1885: 151-152, 192, 209, 236, 242).

En 1899 se reporta la existencia de indígenas Coto sobre el río Morona, el cual los Mai huna reconocen como un afluente del Tamboryacu que conduce hacia el río Algodón. Estos Coto utilizaban flechas envenenadas, que lanzaban sin arcos, según una técnica habitual entre los actuales Mai huna (Larrabure i Correa 1905-1909: T. 17). Estos indígenas Coto serían los más occidentales del conjunto Coto-Mai huna, estando ubicados a poca distancia de los Secoya del Napo y de Campuya.

La historia contada por los Mai huna verifica las informaciones de Simson, y el conflicto entre los grupos Murciélagos y Coto por él reportado, al relatar la historia de una lucha entre un grupo del Tacshacuraray conducido por un líder del clan *oyo bah̄* (Murciélagos), y un grupo del Zapote compuesto de los clanes *̄ye bah̄* y *dei bah̄*.

En 1902 una carta del Coronel Portillo, encargado del reconocimiento del río Putumayo, ubica a los Orejones y a los Coto -quienes venden víveres a los viajeros- sobre los ríos Sucusari, Tutapishca (Yanayacu) y Tacshacuraray, todos afluentes del Napo. Portillo precisa que los San Piojeses, Piojeses y Orejones están dispersos hasta Sara Isla, en la margen derecha del Napo (Larrabure i Correa 1905-1909: T. 18).

En 1903, se reporta que los Coto, llamados también Orejones, residían sobre el Napo, aguas abajo del Curaray. Los Neguaje -que bajo el nombre de Negua pertenecen a comienzos del siglo XVII al conjunto tucano, y que los actuales Mai huna reconocen como un clan del Napo- son identificados con una rama de los Miraya (familia Bora) ubicados en el Igaraparaná, afluente del Caquetá. Los Payagua son otra vez mencionados sobre el Napo, aguas abajo del Curaray, sobre los pequeños ríos Zapote, Lagarto y Tacshacuraray. Esta localización corresponde exactamente a la de los Orejones y de los Coto y a aquella reconocida por los Mai huna. Estos también estarían presentes en Mazán, poblado situado sobre el Napo, a

medio camino entre el Yanayacu y el Sucusari, sobre un varadero entre el Napo y el Amazonas. Por su parte, en esta misma época, los Tutapishco son reportados como "infieles" del Napo situados en la misma región que los Coto y los Payagua (Larrabure i Correa 1905-1909: T. 18).

Esta es la última referencia conocida acerca de los Payagua. De ahí en adelante el grupo será conocido en la región sur del Putumayo por medio de los nombres que los comerciantes y patronos le atribuyen: Coto, Tutapishco y, con más frecuencia, Orejón.

### *La cuestión de los Orejones*

El término "Orejón" se presta con frecuencia a confusión, porque la perforación de las orejas es una práctica ampliamente extendida entre diversos grupos indígenas del Putumayo-Caquetá, pertenecientes a familias lingüísticas diferentes y que se encuentran mezclados como consecuencia de los trastornos introducidos por la explotación del caucho. Los capuchinos, quienes evangelizan la región a comienzos del siglo XX, hablan frecuentemente de esta característica. Así, el P. Gudilla (1943: 37-49), quien visita en 1912 a los Ocaina, Bora y Huitoto ubicados entre el Putumayo y el Caraparaná, dice que "todos tienen las orejas perforadas pero el diámetro aumenta a medida que uno se acerca al Campuya". Ahora bien, este río está al este del territorio de los Mai huna y al oeste del de los Siona y de los Secoya.

"Estos [entre el Igaraparaná y el Campuya] les gastan tan desmesuradamente y fenomenales que les cuelgan hasta los hombros y más que orejas parecen tripas. Tan grandes son los huecos que se introducen ya no carri-zos sino cañas gruesas de Guayaquil a modo de tamborcito" (ibidem).

Gudilla anota que los Huitoto y los Orejones están mezclados entre el Napo, el Amazonas y el Putumayo, pero distingue dos clases de Orejones: "trasquilados y cabellos largos, unos mansos y otros antropófagos..." (ibidem). Los primeros son los Mai huna, los segundos los Huitoto. Por su parte, en 1915 T. Whiffen introduce una diferencia entre los Orahone, situados al otro lado del Putumayo (orilla sur) y vecinos orientales de los Piojé del medio Napo, y los Huitoto de los ríos Caquetá e Igaraparaná (1915: 58).



### *El tiempo del caucho*

La historia de este período sombrío está todavía viva en la memoria mai huna. Entre 1876 y 1891, según Espinoza (1955: 168), existían 300 familias de Orejones o Coto entre el Yanayacu y el Sucusari, bajo el control de las familias Ochoa y Ríos, quienes le proporcionan la información. Estos mismos patrones indicaron a Girard (1963: 127) cómo, hacia 1940, fueron distribuidas en herencia las 27 familias que quedaban. No hay ninguna información sobre los Payagua, Orejones, o Coto al norte de esta región, hacia el Zapote, el Tacshacuraray y el Algodón. Según los Mai huna, una parte de ellos habría trabajado para la familia Ríos Ochoa, la cual era muy importante en la zona, mientras que los otros fueron contratados por patrones independientes cuyos nombres se han perdido.

De 1917 a 1928 los misioneros de la región Caquetá-Putumayo sólo hablan de los grupos Siona y de los Huitoto que se han refugiado en esta región para protegerse de las exacciones de la Casa Arana. De funesta reputación, esta empresa se establece en el Putumayo en 1896, donde crece por medio de la captación violenta de la mano de obra indígena, extendiendo su influencia sobre miles de hectáreas en la región del Putumayo y del Caquetá (45,000 km<sup>2</sup> en 1907; ver J.P. Razón 1984: 149). Unos cien capataces blancos reducen a la esclavitud a miles de indígenas, principalmente Bora y Huitoto.

Si bien el comercio basado en la explotación de los indios comenzó a desarrollarse desde mediados del siglo XIX, el período del caucho transformó radicalmente el panorama de esta región de la amazonía peruana. Con la navegación a vapor, que facilitaba además las transacciones comerciales hacia el Brasil y Europa, Iquitos se constituyó a fines del siglo XIX en el centro político y administrativo del departamento de Loreto. Las perspectivas de rápido enriquecimiento, ligadas a la alta demanda del caucho en el mercado mundial, incitan al gobierno peruano a tomar diversas medidas para reforzar el control político y económico de esta región e intensificar la política de colonización alentada en épocas anteriores. Así, según Razón, "omitiendo tener en cuenta los derechos de los indios sobre las tierras que ocupan... el gobierno peruano se mostraba muy atento con algunos grupos de presión y de poder económico que se en-

cargaban del desarrollo de la amazonía” (1984: 110-111). En esta época se instalan patrones de diferentes nacionalidades -peruanos (de la costa, de Moyobamba y de Tarapoto), colombianos, ecuatorianos, brasileños y algunos europeos- que dan a los Mai huna los nombres de los ríos que ocupan y que les hacían explotar. Los indios eran, junto con la tierra que se otorgaba al colono, “una verdadera posesión más del señor “ (San Román 1975: 138).

En 1901 existían en la región del Putumayo-Caquetá 24 compañías que explotaban el caucho sobre la base de brigadas de trabajo formadas por indígenas Orejones, Coreguaje, Tama y Siona. Según Langdon (1974: 37), los Siona se habrían librado refugiándose en las zonas más interiores, en contraste con los Oyo y Macaguaje que vivían más río abajo.

Los Mai huna ubicados en la periferia de las concesiones de Arana fueron menos afectados. Estos abastecían de leña a los barcos a vapor que transportaban mercaderías por los ríos Napo y Putumayo y llevaban a espaldas las cargas de caucho de una cuenca fluvial a otra. Para ello utilizaban el paso del Putumayo al Ampiyacu (afluente del Amazonas), que cruza por el Algodón, desde donde parte otro camino hacia el Tamboryacu (afluente del Napo); este camino fue reconocido oficialmente en 1902 (ver Larrabure i Correa 1905-1909: T. 18).

Una buena parte del transporte del caucho hacia Iquitos se hacía por la vía del Napo; por esta razón, la desembocadura del Aguarico se convirtió en un centro importante de acopio de las resinas y gomas extraídas en el alto Putumayo, el Aguarico, el San Miguel, el Napo y sus afluentes Tacshacuraray y Tamboryacu. Así, Pinell (1928: 152) menciona la existencia de más de 20 caminos que unen el Caguán con el Caraparaná, el Caquetá con el Putumayo, y el Putumayo con el Napo.

Si bien es indudable que los Mai huna fueron afectados por el trastorno que la explotación del caucho introdujo en la región, medir la intensidad de su impacto no resulta fácil, en la medida que los Mai huna no recuerdan ni el número de grupos existentes por ese entonces, ni su localización, ni los patrones que los explotaban, excepto a partir de 1930 o 1940.

## Las primeras descripciones de los Mai huna

En 1925, Tessmann pasa un tiempo entre los Koto, quienes según él se hacían llamar de esa manera. Marcoy hace notar que este nombre les es dado por su excelente imitación del grito del mono chillón, llamado localmente *coto* <sup>(20)</sup>, y Tessmann reconoce que “estas combinaciones lingüísticas erradas son hechas muy a propósito por los colonos” <sup>(21)</sup>. Por otra parte, Tessmann anota que son llamados Orejones a causa de los discos enormes que usan en las orejas y menciona los nombres de Payaua, Payagua y Tutapishco, que ellos habrían detentado “en los tiempos antiguos”. Estos Orejones residían sobre la margen izquierda del curso inferior del Napo, extendiéndose hasta las cercanías del río Algodón. Tessmann los encuentra cerca de la laguna del Zapote y sobre el Sucusari. Según los cálculos de un colono, existían unos 500 Orejones. Según Tessmann, la etnia no estaba dividida en tribus, pero no sabemos qué alcance le da a estos dos términos en ausencia de toda descripción acerca de su organización social. La descripción física corresponde a la que dan los Mai huna de sus antepasados. Los hombres iban desnudos, llevando el pene sujeto hacia arriba por un cordón que pasa alrededor de la cintura, desde la edad de seis años. Tenían el lóbulo de las orejas perforado para introducir un disco de madera. Las mujeres usaban camisas grandes de llanchama pintadas de rojo; según algunos informantes vestían estas camisas sólo después del matrimonio. Ambos sexos se pintaban el cuerpo con diversos diseños, empleando para ello achiote y genipa; se hacían ligeros tatuajes en la cara y se teñían los labios con *yanamuko* (*Neea Parviflora*). Asimismo, se dejaban crecer los cabellos y se depilaban cuidadosamente las sienes, el mentón, las cejas, las axilas y el pubis (Tessmann 1930: 189-193; traducido del alemán por J. Marchand).

Por esta misma época, un agustino hizo un informe general sobre los indios de la misión de San León del Amazonas. En dicho informe, y haciendo referencia a los Secoya o Piojeses del Napo, el autor indica que la veintena de familias que él conoce, prefiere vivir lejos de los grandes ríos por miedo a los patronos. A propósito de los Campuya y Angotero (Secoya) que vivían sobre el Putumayo, precisa que las pocas personas que han sobrevivido a la explotación cauchera se han refugiado en su territorio sobre las cabeceras de los ríos Santa María, Angotero y Campuya. A pesar de que los Coto y los Orejones son uno de los grupos más importantes de

su Vicariato por su peso demográfico, el autor no ofrece ninguna cifra de población. Estos habitaban entre los ríos Sucusari, Yanayacu y Zapote y solían pasar por el Algodón hacia el Putumayo. Las descripciones físicas ofrecidas en este informe coinciden con las presentadas por Tessmann (ver Tejedor 1927: 17-22).

### Una breve crónica de los Mai huna en el siglo XX

La década de 1920 vio la decadencia de la explotación cauchera en esta región, pero la selva ha continuado siendo una fuente de riqueza que todos, blancos y mestizos, patronos y peones, se dedican a explotar por intermedio de los indígenas. Es de esta manera, que los Mai huna son utilizados como mano de obra bajo el sistema de habilitación o endeudamiento permanente. Con el paso de los años los Mai huna lograron ir escapando de la esclavitud a la que la violencia de los patronos los había reducido. Han visto alejarse el tiempo del hambre, cuando se les golpeaba si se escapaban a cultivar sus chacras, cazar o pescar, “cansados de los huesos de la sopa y del puñado de fariña” que les daban los patronos. Estos últimos, quienes pusieron a toda la población a trabajar por la fuerza, sin distinción de edad ni de sexo, han sido responsables de la muerte de los Mai huna de Tacshacuraray y de Lagartococha, y de la huída de los Mai huna de Zapote.

Los años de 1920 a 1940 fueron muy duros para los Mai huna involucrados en la explotación de leche-caspi (*Couma macrocarpa*), de la tagua o marfil vegetal (*Phytelephas macrocarpa*), y del palo de rosa (*Aniba rosaedora*). Más suerte tuvieron los Mai huna empleados en cazar animales silvestres, cuyas pieles tenían valor comercial: pecaríes, nutrias, lobos (*Ptenorura Brasiliensis*), jaguares, ocelotes, etc.

En estos años los Mai huna estuvieron sujetos a pequeños patronos independientes, quienes los hacían trabajar en las cabeceras de los ríos que controlaban, relativamente cercanos unos de otros. Hacia 1920, 150 Orejones trabajaban el caucho en las cabeceras del Algodón (Gudilla 1943). Según los Mai huna, este mismo patrón habría controlado a los grupos del Napo y del Tacshacuraray, y a éste le habrían sucedido dos patronos reputados por su crueldad, quienes diezmaron al grupo del



Anciano tradicional mai huna, fallecido en 1980. Sucusari (1980)  
Foto: Irène Bellier

Tacshacuraray, antes de ser apresados por la policía venida desde Iquitos y puestos en prisión por malos tratos a los indígenas.

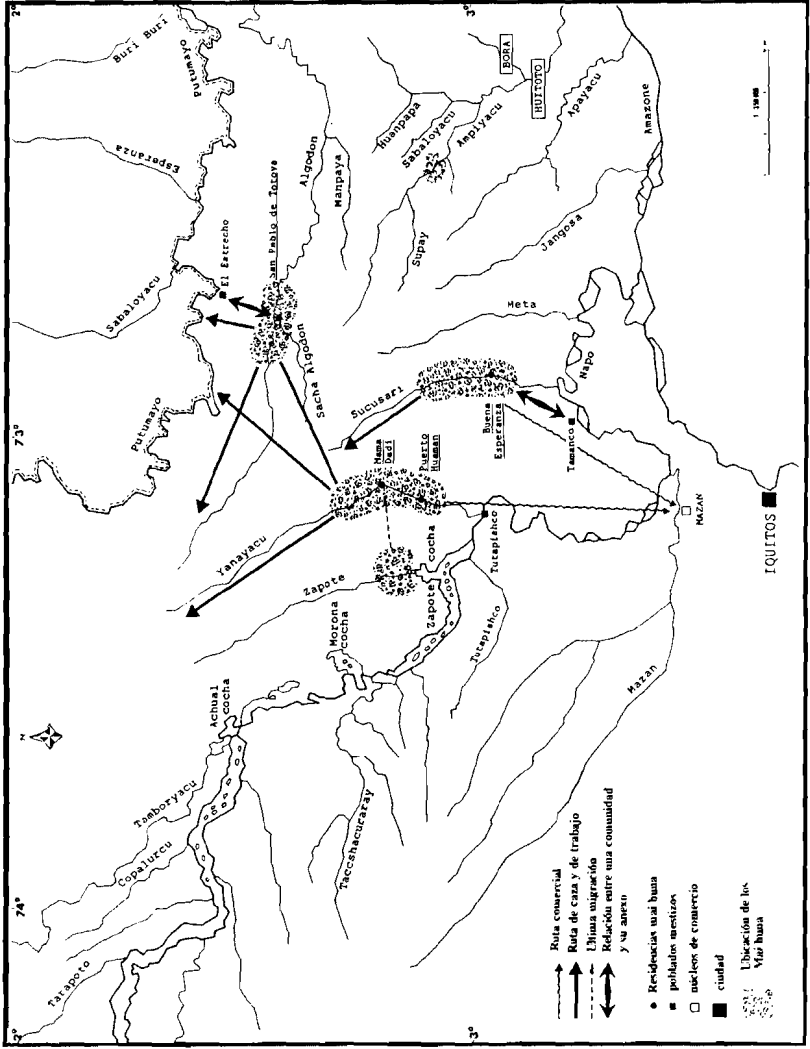
En 1925, los Mai huna del Zapote trabajaban para un patrón ecuatoriano, quien se había establecido a orillas del Napo frente a la laguna de Zapotecocha. Este empleaba a los hombres para la extracción de los productos ya citados y tomaba a las mujeres como trabajadoras domésticas y cuidadoras de su ganado y aves de corral. Este patrón mantiene a estos Mai huna bajo su férula hasta la década de 1940.

En 1940, los Mai huna del Algodón, trabajaban en la región de El Estrecho y a orillas del Algodón para Arana, su yerno Loayza, y sus empleados huitoto Sarabio y Rosa, a quienes los Mai huna tenían especial rencor, tal vez porque estos últimos pertenecían a un grupo enemigo <sup>(22)</sup>. Con látigo y a golpes de machete estos Mai huna fueron obligados a trabajar en los cultivos de panllevar y en el cuidado del ganado, "que comía mejor que nosotros", como afirma hoy en día una anciana mai huna.

Cuando Loayza y sus esbirros partieron, los Mai huna del Algodón trabajaron junto con los del Zapote y del Yanayacu en la explotación de palo rosa. El patrón local, unánimemente detestado, había instalado una fábrica de esencia para perfumes donde trabajaban principalmente indígenas huitoto que él mismo había trasladado en 1940 desde el Putumayo hacia Negro Urcu, a orillas del Napo. Los Mai huna cargaban los troncos de palo de rosa hacia la fábrica, y los barriles de esencia perfumada hacia el río Napo, donde eran embarcados hacia Iquitos. Inmensamente rico, este patrón aficionado a las artes y a las letras -según el escritor loretano R. Rumrill- se distingue por su perversidad y su crueldad. Los Mai huna logran escapar de su control en los años cincuenta y se ponen bajo la protección de J. Ríos, patrón del Yanayacu y del Sucusari, quien los compra. Según un comerciante del poblado de Mazán, los patrones del Zapote eran dos excelentes patrones "porque no pagaban con dinero, sino en especies y hacían endeudarse a los indios..." En efecto, este sistema estaba muy difundido, y lo está aún ahora, aunque los términos de explotación sean menos desfavorables para los indígenas.

Durante la guerra con el Ecuador de 1941, el gobierno peruano empleó a los Mai huna, incluyendo mujeres y viejos, para transportar las cajas de municiones y víveres de sus tropas, así como para ocuparse de

**Mapa 5**  
**Ubicación de los Mai huna en el siglo XX**



otras diversas tareas. Una parte de los Mai huna, muy renuente a la idea de servir de bestias de carga, huyó en el camino y desapareció.

Después de la guerra los Mai huna trabajaron para José Ríos, heredero de su padre, Corsino, quien era "propietario" de familias mai huna desde 1880. Corsino había empleado a los Mai huna en todo tipo de trabajos; posteriormente, su hijo los empleó en la extracción de marfil vegetal, caucho, barbasco (*Lonchocarpus sp.*), cueros y pieles, antes de transformarlos en ganaderos y cultivadores de caña de azúcar. Aunque no dudaba en emplear la fuerza, Ríos trataba a los Mai huna del Napo de manera más humana. Los dejaba libres y ellos podían, si así lo deseaban, trabajar para otros patrones en los confines de las regiones que él mismo explotaba o fuera de su zona de influencia. De esta manera, varias familias partieron hacia diversos puntos del Napo y algunas nunca regresaron.

Esta época fue la de los últimos grandes trastornos que afectaron a la población mai huna. El grueso de la población mai huna se ha estabilizado, por fuerza, sobre los tres ríos ocupados actualmente -Algodón, Yanayacu, Sucusari- mientras que otra parte se encuentra dispersa en el Ampiyacu, en la proximidad de los Bora y de los Huitoto, y en diferentes pueblos del río Napo hoy ocupados por mestizos.

En estos últimos años los Mai huna han trabajado principalmente en la extracción de madera, en concesiones forestales otorgadas a patrones establecidos en las inmediaciones de su territorio. Dependen de una nueva generación de patrones, provenientes del departamento de San Martín, quienes como la anterior generación, modula su actividad económica según los vaivenes de la economía regional. En la década de 1970 decae la caza para la obtención de pieles debido a la protección legal (poco efectiva) de las especies animales en vías de extinción, y al desarrollo de la industria maderera.

En los años '80 la extracción forestal entra en decadencia a causa del enrarecimiento de las especies valorizadas en el mercado y de la reconversión de la economía extractiva en economía agro-industrial. Los patrones del Napo desarrollan cultivos comerciales como el arroz y el yute, y se dedican a la ganadería debido a la demanda de alimentos de la ciudad de Iquitos. Los Mai huna no sueñan todavía con convertirse en campesinos, aunque los patrones presionan en ese sentido para continuar obteniendo la utilidad del intermediario: les dan gratuitamente semillas



y les proponen comercializar sus cultivos sin darles cuenta de los precios del mercado. Actualmente, los Mai huna tienden a liberarse del sistema de habilitación que los empobrece día a día, y prefieren trabajar con los regatones eventuales, a quienes les venden carne de monte, productos agrícolas, y artesanía.

Fue hacia 1930 que la sociedad mai huna decidió abandonar los signos exteriores de su identidad, los grandes discos auriculares y las pinturas corporales que la identificaban ante los ojos de los blancos, quienes se habían convertido en todopoderosos. Con ello dieron un paso cargado de consecuencias hacia la integración en la sociedad regional, y en parte debido a la falta de guerreros, pusieron fin a las actividades bélicas que los dividían.

## RELACIONES CON EL MUNDO CIRCUNDANTE Y RECURSOS NATURALES

En la génesis mítica, la sociedad mai huna se inscribe en un mundo natural pre-existente pero aún no terminado, en el que los hombres aislan un espacio, lo desbrozan y construyen sus casas. Entre la selva libre y abierta y la casa cerrada existe una relación continua que une el espacio de la naturaleza, en el cual se aventuran los humanos, con el espacio de la cultura, en el que las fuerzas de la naturaleza hacen irrupción. En este eje, el huerto ocupa una posición intermedia. La sociedad de los hombres se proyecta en una naturaleza antropomorfizada, y entre los hombres y los animales existe una relación social homóloga a la relación que los hombres mantienen con sus aliados. Hasta que los blancos, por su modo de explotación de la selva, vinieron a alterar notablemente el equilibrio natural, las manifestaciones de la naturaleza que se imponen a los hombres (lluvia, rayos, truenos y viento) podían ser controladas simbólicamente gracias a un conjunto de gestos rituales y de palabras apropiadas.

El espacio terrestre que ocupan los hombres se compone de varios dominios: el dominio de las casas, *uema dadi hã*, núcleo de la definición indígena del territorio y espacio social por excelencia; el dominio de los huertos de los humanos, *yio dadi hã*, lugar socializado por el trabajo, el cual so-

mete la naturaleza a finalidades productivas; y el dominio de la selva, *maka*, *airogè*, y de los huertos de los espíritus, poblados por seres de la naturaleza y de la sobrenaturaleza.

### Ecotipo, seres de la naturaleza, y hábitat

El mundo de la selva, *maka*, libre del dominio del hombre, se distingue del mundo cultivado, *yio*, cuya existencia depende del trabajo del hombre y de la mujer. El mundo del huerto está feminizado por el rol que cumplen las mujeres en la mitología y por su continuo trabajo hortícola. El mundo de la selva está feminizado por los seres que lo ocupan, los animales, las plantas, y las “madres” (ver más adelante). La mujer es una referencia común a los dos mundos, porque entre la mujer y las plantas, la mujer y el principio de reproducción, existe un nexo objetivo en el pensamiento *mai huna*.

### *El mundo de la selva*

El término genérico para designar la selva es *maka* o *airo*, según se trate de un monte familiar o profundo y mal conocido. Los diferentes biotopos son nombrados según la morfología del lugar: al borde del río, *yiaga guni* o *yiaya koti*, terreno colinoso, *aititi*; o según las especies vegetales dominantes: aguajales o concentraciones de palmeras de aguaje (*Mauritia flexuosa*), *nekuaru hā*; yarinales o concentraciones de palmeras *Phytelephas*, *miibi hā*; irapayales, *miibi hā*, dominados por la especie de palmeras *Lepidocaryum* <sup>(23)</sup>; shapajales, *erikuaru hā*, donde abundan las palmeras *Scheela cephalotes*. A cada biotopo está asociado un conocimiento preciso del suelo y de sus posibles usos.

El frecuentar asiduamente una misma área del bosque, el establecimiento de un campamento de caza, la apertura de un pequeño rozo de plátanos y de yuca para los cazadores, son actos que integran progresivamente la región desconocida al dominio familiar: los caminos son marcados, las esencias, las huellas, los albergues son reconocidos y las raíces-tambor transmiten los mensajes. Antiguamente, los *Mai huna* trasladaban

con facilidad sus lugares principales de residencia de modo de restar presión sobre los recursos naturales de una determinada área y permitir su renovación. Actualmente, su residencia principal es fija, los rozos son abiertos en zonas cada vez más distantes de sus casas, y los tambos de caza son trasladados regularmente. Los tambos de caza se ubican tierra adentro y río arriba en zonas aisladas. Dichos tambos se caracterizan por tener diversas construcciones para el ahumado y salado de las carnes y de los pescados, situadas alrededor de una pequeña casa, *yari ue*. Cuando son sorprendidos por la noche en un lugar alejado, los hombres construyen refugios de ramas y hojas y cuelgan sus hamacas para dormir.

De la selva, los Mai huna tienen una concepción ecosistémica mediaticada por la intervención del héroe cultural Maineno, tal como lo resume esta frase del mito: "Maineno ha hecho todo. Ha hecho lo que comen los animales que nosotros comemos..."

### El universo vegetal "libre"

Las plantas son clasificadas por tipo; el plural de cada tipo representativo constituye la noción de categoría. Los Mai huna distinguen los árboles *suki ñiama*, las lianas y epifitos, *bišimia*, los matorrales y arbustos, *gakima*, y las plantas en crecimiento, *sama*. Un clasificador indica el tipo al cual pertenece la planta: *ñi*, para los árboles y las palmeras; *biši*, para los epifitos sin raíces-lianas; *me*, para las lianas; *sa*, para los brotes; etc. Los musgos son *nigo*; los helechos, *bibi*; los árboles cuyas cortezas son útiles para el transporte tienen el morfema *ka*; las lianas empleadas en el tejido de las cestas o como sogas tienen el afijo *yahi* en sus nombres; etc. Las plantas están agrupadas en familias que dan el nombre básico. Esto puede ser complementado por determinantes (ver lista de plantas útiles en Bellier 1991b: T. II, Anexo 5).

En algunos puntos, las plantas tienen una morfología parecida a la del ser humano. Las protuberancias y verrugas son como articulaciones, *čīkama*; las raíces alargadas parecen columnas vertebrales, *seuma*; los cogollos son cabezas, *čīōmaña*; y algunas especies poseen ojos, *ñakuamaña*. Las plantas cultivadas presentan las mismas características y todas las plantas son asexuadas e inanimadas, a excepción de sus "madres".

## El universo animal

El término *bai*, que designa a los animales de caza y al animal en general, parece derivar de la raíz del verbo *baiyi*, “vivir”. El animal, calificado como un ser dotado de vida, y los animales de caza constituyen una categoría alimentaria indispensable para la vida. Los animales de caza terrestres están calificados dentro de la clase de los seres animados en razón de cuatro rasgos que se encuentran en la mitología y que los acercan a los humanos.

1. Los animales están socializados y las diferentes especies tienen un modo de vida individual, familiar o gregario. Tienen costumbres parecidas a las de los humanos: llevan el cuerpo pintado con genipa y achiote, y hacen fiestas en las que se bebe masato.
2. Los mamíferos que constituyen el núcleo del conjunto “animal” tienen una morfología parecida en algunos puntos a la de los seres humanos. El tapir o sachavaca, el coati y el mono lanudo poseen en particular órganos genitales muy notorios. Los buenos animales de caza se distinguen de los malos por el hecho “de tener ojos como los de los humanos”.
3. La mayor parte de los animales son seres dotados de lenguaje y por lo tanto con capacidad de comunicación. Las especies gregarias se expresan “como los hombres reunidos en una sola casa”. Las especies solitarias o conyugales hablan poco o no hablan. Los humanos se comunican con los animales en la lengua de cada especie, y con el fin de seducirlos para cazarlos saben imitar el discurso del marido, de la esposa o del hijo. Las especies no se comunican entre sí.
4. La comestibilidad de los animales de caza se acompaña de detalles sobre la alimentación de las diversas especies observados por los humanos. Esta característica explicaría por negación el que los Mai huna no coman animales que se alimentan de deshechos humanos.

Los dos criterios, de alimentación y lenguaje, se aplican solamente a los peces, considerados como “pequeña carne”, *yaribai*, y a las aves.

El mito determina dos categorías de animales. Los que son comestibles y constituyen los animales de caza, *bai*, y los que son predadores y

poseen poderes shamánicos, *dabina*. En el lenguaje corriente existen tres categorías designadas con expresiones que hacen referencia a la práctica de los hombres, las cuales son caracterizadas por el indicador del género femenino: “los animales de caza” o “que los humanos comen”, *bai aikona hā*, los “animales con poderes shamánicos” o “que comen a los humanos”, *mai aikona hā*, y los “seres sencillos o malos”, *guakona hā*. Dentro de la clase de “animales de caza” se encuentran las especies que son siempre comestibles y las especies cuyo consumo sólo está prohibido ocasionalmente (en el contexto de ciertos ritos, embarazo, o aprendizaje shamánico). Entre las especies de esta clase se encuentran el coatí, tapir, el pecarí de labios blancos y con collar, la paca, la punchana, el ronsoco o capibara, el oso hormiguero, casi todos los monos, más de 40 especies de pájaros, la mayor parte de las tortugas y de los pescados, las ratas de monte, las hormigas y las larvas.

La clase de los “animales shamanes” comprende especies siempre consideradas tabú, tales como los grandes felinos, las falcónidas, las serpientes, el caimán negro y el de cabeza roja, y las especies cuyo consumo es desaconsejado sin ser expresamente prohibido en razón de la evolución de los hábitos alimenticios. Entre estas últimas se encuentran los cérvidos, el mono chillón, el perezoso, el armadillo de seis bandas y el ocelote, así como especies no comestibles como los himenópteros y los quirópteros. La clase de los “animales malos” agrupa a los animales dañinos, tales como el tayra (que en el pasado se consumía), la zarigüeya, todos los insectos y otros animales menos dañinos, tales como el achuni, el puercoespín, el musmuqui, el leoncito, etc.

Dentro de estas categorías, los Mai huna nombran con precisión a todas las especies que animan la naturaleza. En primer lugar, distinguen a los animales por los biotopos que ocupan:

1. *maka akona hā*, “las dueñas de la selva”. Esta clase está a su vez dividida en dos: *m̄m̄ akona hā*, “las dueñas del cielo”, la cual engloba la categoría de los pájaros, *miñakona hā*, a la que se distingue de la categoría de los monos, *tākona hā*; y *yiyi akona hā*, “las dueñas de la tierra”, que incluye a todos los animales terrestres.
2. *yiyi akona hā*, “las dueñas del agua”, agrupa al conjunto de los peces, *yaribaina*, y otras especies acuáticas que tienen escamas como los caimanes, *toña akona hā*.

En segundo lugar, cada categoría está dividida en órdenes designados por taxones, los cuales entran en la composición de los nombres de especies. Según el caso, el taxón designa:

1. un 'orden' en términos de la zoología occidental. Puede ser designado por el nombre de una super-familia (*yai*, super-familia de los félidos, incluye la super-familia de los cánidos), o por el nombre de una sub-familia (*tāke*, designa el conjunto de los primates, a partir del nombre de la sub-familia de los cebinados o mono capuchino). En este caso preciso, existen sub-taxones que designan ya sea otras familias (*nàsó*, sub-familia de los atelínados), ya sea géneros pertenecientes a diferentes sub-familias asociadas por los Mai huna (*šiši*, designa el género *saimiri* de la sub-familia de los cebinados y los géneros *saquinus* y *cebuella* de la familia de los calitricidos).
2. una 'familia' en términos de la zoología occidental. Por ejemplo, *toto*, familia de los dasipódidos (armadillo), o *sésiko*, familia de los ciúridos (ardilla).
3. un 'orden' y una 'familia' asociados. Por ejemplo, *oyo* agrupa al orden de los quirópteros y a la familia de las golondrinas. Los felinos, los primates, las ardillas, los perezosos, los armadillos, los cérvidos, las aves y los peces son clasificados así. En algunos casos, la diferencia entre los órdenes, las familias y los géneros asociados en un taxón es marcada por el indicador del género gramatical que completa el nombre de la especie. Por ejemplo, en el orden *yai*, los felinos son masculinos, *yai agi*, y los perros son femeninos, *hoya yai ago*.

Numerosas especies no están agrupadas en familias nombradas por un taxón; este es el caso de los animales más apreciados, los cuales son identificados con nombres propios múltiples. El ronsoco y la punchana llevan un sólo nombre, en cambio el coati, tapir, pecarí, agutí, paca y oso hormiguero poseen de dos a cuatro nombres, sin hablar de las diferentes manadas de pecaríes que forman un conjunto de once nombres.

Todas las especies tienen un nombre, simple o complejo, que comprende un calificativo que precisa el color, el tamaño, un rasgo físico, el lugar ocupado, la ocurrencia temporal, la similaridad con un objeto de fabricación artesanal, con una planta, con un gesto humano, o finalmente con la costumbre alimenticia de la especie (ver taxonomía en Bellier 1991b: T. II; Anexo 6).

### *El mundo del huerto*

La importancia de la horticultura se refleja en la multiplicidad de los mitos de origen de las plantas cultivadas y del trabajo hortícola. Aquí no analizaremos todos los momentos del proceso de trabajo ni haremos referencia a todas las plantas, pero sí presentaremos los elementos constituyentes básicos de la relación entre la sociedad mai huna y la naturaleza domesticada. En este sentido, cabe señalar el nexo existente entre el desarrollo de los intercambios, la horticultura y la mujer, el cual es explícitamente establecido por los Mai huna (ver Bellier 1991b).

#### La feminización de la chacra

El rol principal que detenta la mujer en la horticultura es reflejo de la correspondencia existente entre su posición social y su posición en la mitología: mujeres y plantas constituyen la base de los intercambios entre hombres. Sin embargo, a semejanza de la casa, el mundo del huerto es un espacio social compartido. Llamada, *da yio ako*, "la-madre-de-la-chacra", la mujer mai huna se ocupa del huerto y de las plantas con un esmero maternal, completando el trabajo de rozo, desbroce y siembra que efectúa en cooperación con el hombre. Esta actitud femenina corresponde a la definición del rol de las "madres" entre los Mai huna: entidades sobrenaturales que encarnan la esencia vital de todas las cosas y que están encargadas de su protección. Según la concepción mai huna, cada planta posee su "madre", dotada de poderes más o menos amplios a través de los cuales puede afectar la salud de las personas y la capacidad de reproducción de la sociedad. Los gestos cotidianos y rituales de las mujeres y de los hombres muestran que la agricultura no constituye un actividad predadora, sino un intercambio simbólico que une a los humanos entre sí y con lo sobrenatural.

#### El universo de las plantas cultivadas

Las plantas cultivadas son designadas por el término *mehe*. Las expresiones *mehe babayi* y *yio babayi*, "cultivar la chacra", son empleadas indistintamente. Cuando una chacra envejece, ésta deja de ser cuidada y cultivada (*babayi*), cubriéndose progresivamente de árboles (clasificador *ñi*),

de plantas adventicias y espinosas (clasificador *miō*), y de lianas (clasificador *me*). El término *mehe* es entonces reemplazado por el de *aiyio*, "purma", o *ineyio*, "pijuayal", si la chacra que se deja de trabajar contiene palmeras de la especie *Bactris*.

Las plantas pertenecen a la clase de los seres "inanimados" y están ordenados por clasificadores (ver Gómez 1982: 121-128, para los clasificadores en lengua tatuyo-tucano oriental). Cada cultígeno posee un nombre propio, nombre básico que se relaciona a una especie botánica en la clasificación occidental: *hāso*, "yuca"; *o* "plátano"; *kahō*, "taro"; *bea*, "maíz"; *yahī*, "camote"; *ñahō*, ñame... (ver Bellier 1991b: T. II, Anexo 5, para una lista de los cultígenos y sus identificaciones). Cada variedad es especificada por un determinante, añadido al nombre básico, que precisa el color, el origen, una característica morfológica o una propiedad particular: por ejemplo, *ākā nea kiyi hāso*, variedad "occidental negra de la yuca".

Las plantas pueden ser clasificadas según dos modos de reproducción. Los Mai huna distinguen las plantas que se reproducen:

1. por vía germinativa a partir: a. de granos de tamaño pequeño, asimilados a huevos, *yiamaña*, (como el caso del pimiento o del tabaco); y b. de semillas asimiladas a cuerpos, *gamaña*, (como el caso de los granos de palmeras de Inga);
2. por vía vegetativa a partir: a. de vástagos de tallo, *kiu tikama*, *kijima*, (como en el caso de la yuca, caña de azúcar, o yajé); y b. de sus vástagos o "hijos", *mamakina*, (como en el caso de los plátanos, piña, ñame, camote, y taro).

Los vástagos de tallo son introducidos en posición oblicua en el suelo con el palo para cavar: *huayi* y *huheyi*, "picar una vez o varias veces". Los vástagos y los granos son enterrados: *tāyi* y *tātayi*, "cubrir con tierra" y "volver a cubrir con tierra". La siembra de maíz sigue un régimen particular, debido a que es el grano el fruto que se come: los granos de maíz son humedecidos y colocados en el suelo sin ser cubiertos con tierra. El verbo que designa esta operación, *bea oteyi*, significa "bailar el maíz". El término *oteyi* podría aplicarse al arroz si los Mai huna no empleasen un hispanismo adaptado al cultígeno recientemente introducido: *arroz sembrayi* o "sembrar el arroz".



Las plantas cultivadas son igualmente distinguidas según su modo de consumo. Los Mai huna hacen una distinción entre: 1. el "comer/masticar (salado)", *āiyi*, que incluye todas las féculas hervidas, *kuakose*, y asadas, *bóóse*; 2. el "comer/hacer disolver (sin sal, dulce)", *akueyi*, que incluye todas las frutas crudas y cocidas, los purés de frutas y de yuca, y el tabaco para mascar; y 3. el "beber/fumar", *ūkuyi*, que incluye el tabaco para fumar, el ayahuasca, y las especies utilizadas para elaborar bebidas fermentadas: yuca, plátano, maíz, pijuayo (*Bactris*).

### Producción, trabajo e intercambio

Entre los Mai huna la organización del trabajo está regida en gran parte por una matriz cultural que atribuye a cada sexo tareas especializadas. En este sentido, la primera forma de división social del trabajo es una división sexual. Las características de esta división sexual del trabajo son traspuestas y reproducidas incluso en las modalidades de trabajo recientemente introducidas: el trabajo colectivo que se realiza en el seno de la "minga", o el trabajo asalariado que se ha intensificado progresivamente desde comienzos de siglo.

El desarrollo de los intercambios con la sociedad mercantil ha transformado las grandes líneas de la economía mai huna, centrada principalmente en la caza, la pesca, la recolección y la horticultura. En los siglos XVII-XVIII, la introducción de las herramientas de metal constituyó una verdadera revolución tecnológica (Gros 1976), que fue acompañada de profundos cambios en el campo del consumo. Hoy en día los Mai huna atienden sus necesidades alimenticias, cotidianas y ceremoniales, y obtienen un excedente -variable según los individuos y las unidades sociales productivas- cuya venta en el mercado les permite satisfacer su demanda de productos de manufactura industrial: herramientas, escopetas, telas, juguetes, etc. Sin embargo, en el contexto mercantil en que están inmersos, los Mai huna no logran mantener la igualdad que resulta de los mecanismos de su propia sociedad, en la que la 'producción' está puesta al servicio del 'consumo'.

La noción de 'trabajo' tiene un sentido diferente si nos situamos en el sector 'tradicional' o en el sector 'moderno' de la sociedad mai huna. En el

primero, cada actividad productiva es nombrada por un término preciso que evoca un determinado proceso tecnológico; así, por ejemplo, cazar con fusil, *hasoyi*, o cazar con cerbatana, *húúyi*. En el segundo, estas mismas actividades, efectuadas para un patrón -"el-que-ordena", *da guaseki agĩ-*, son nombradas mediante la incorporación al verbo de las partículas *-kãĩ-* y *-re*, las cuales indican que la actividad se hace para otro-, a lo que se agrega el nombre del beneficiario. Así, "cortar leña para Don Romeo" se dice: *Don Romeore sũki tarama kuekãĩyi*.

El verbo *yoyi*, que significa "hacer" en un sentido bastante general, es empleado para hablar del trabajo obligatorio debido a los patrones: *yočikoga keso ine bakĩ i*, "¿Cuánto tiempo has trabajado allí?" (pregunta hecha a una mujer). Este verbo se distingue de *neyi*, que significa "hacer" en el sentido de "construir" (*you neyi*, *ue neyi*, "hacer una canoa", "hacer una casa"), de "engendrar" (*ñi neyi*, "hacer un hijo"), de "transformar" (*toña akona nehẽãhi*. "están hechas/se convierten en caimanes"), y finalmente, de "crear" (*Maineno na nekĩ*, "Maineno ha creado" (24). El verbo *neyi* designa otra cualidad de acción y no puede ser empleado para el trabajo en general.

La representación del trabajo se ha transformado bajo la influencia de los blancos hasta poder ser considerada, por lo menos en un sector de la economía, como una entidad autónoma.

En el sector tradicional el trabajo posee una finalidad inmediatamente 'reproductiva' y redistributiva, y los individuos están ligados entre sí por la obligación de reciprocidad inherente a las prestaciones, ya sea intercambio de trabajo o intercambio de productos. La mayor parte de la 'producción' está destinada al consumo alimenticio y diversos mecanismos intervienen para ajustar los consumos individuales y colectivos y evitar la escasez de alimentos. En contraste, en el sector moderno el trabajo implica ciertas formas de alienación. Así, la ganancia obtenida de estas formas de trabajo -extremadamente aleatoria y dependiente de la voluntad de los patrones- no es nunca objeto de consumo colectivo, salvo el alcohol (cachaza), y no es redistribuída más allá de la esfera doméstica.

La expansión de la economía mercantil tiene por efecto valorizar las producciones tradicionales de los Mai huna -algunas pueden ser comercializadas- y reducir la parte relativa de los productos que son consumidos al interior del circuito de los intercambios no comerciales. El valor potencial del producto, que no es un criterio que intervenga de manera

permanente ni para todas las personas, da un sentido a la noción de 'producción', aunque ningún término mai huna lo traduzca.

La sociedad mai huna presenta una situación de 'transición' en la que se transforman progresivamente las nociones de 'trabajo', de 'producción', de 'intercambio' y de 'consumo'. Según sus concepciones, los Mai huna son los "dueños", los propietarios (*akina, akona*) de todos los productos a los cuales dedican un trabajo continuo, pero aquellos que están destinados a un patrón no pueden ser apropiados según las mismas modalidades. Los términos *akí, ako* son a menudo traducidos al español como "dueño" o "dueña" y se emplean en varios contextos de paternidad / maternidad y de posesión material o espiritual. El sentido tradicional de la propiedad otorga al "propietario" no tanto un derecho de consumo, sino un derecho de uso, que lo lleva a poner a disposición de la colectividad el producto de su trabajo; dándole aquí al término 'colectividad' un sentido genérico que hace referencia a una entidad cuyas fronteras varían: puede ser la familia, la casa, el conjunto de casas de un grupo de residencia, o la comunidad.

Los Mai huna consideran el trabajo como un hecho social "cuya dureza es propia de la condición humana". Esta reflexión muestra la influencia del discurso cristiano y acompaña siempre los comentarios sobre la vida en el más allá, en la tierra primordial, *miña bese*, donde la vida y la muerte son abolidas y donde "no es necesario trabajar". Esta tierra no es accesible a los humanos sino en espíritu; por ello la existencia material de los hombres es la razón del trabajo en esta tierra. El trabajo también constituye una 'maldición', porque hubo un tiempo en el que "el trabajo se hacía solo". El mito se refiere al trabajo agrícola y hace a las mujeres responsables de lo penoso y duro que resultan actualmente las diferentes operaciones en este campo de actividad.

Esta representación particular del trabajo hortícola permite distinguir dentro de una gran categoría "trabajo", *yohi hā*, las actividades que dan más trabajo por el "esfuerzo", *ñamidea*, que implica su realización, y la "fatiga", *yabihōyi*, que produce. El trabajo hortícola realizado por hombres y mujeres, y el trabajo asalariado realizado principalmente por los hombres, son los más grandes motivos de expresión de esta penuria y origen de la fatiga. Las otras actividades resultan más placenteras, sea porque son menos duras (pesca), porque pueden ser interrumpidas en cualquier

momento (artesanía), o porque tienen una carga simbólica más poderosa (caza, actividades rituales).

Cada persona aprende desde pequeña las tareas correspondientes a su sexo con la perspectiva de colaborar en la reproducción del grupo de parentesco al cual pertenece. Con la reserva de la diferencia sexual -que introduce especialidades y desigualdad- todos los Mai huna son 'iguales' frente al 'trabajo'. El trabajo resulta así un acto vital que cada uno debe cumplir por su propia voluntad. Además, existen numerosos mitos que hacen referencia a la pereza, como si a través de ellos se quisiera establecer claramente el hecho de que nadie puede vivir sin trabajar. Sólo recientemente, y sin duda como consecuencia de la influencia de los misioneros, la gente inactiva (ancianos, inválidos) es mantenida.

### *Sociología del trabajo y de los intercambios*

La pareja matrimonial constituye la unidad de intercambio mínima, gracias a la cual puede construirse y reproducirse la sociedad mai huna. La célula conyugal se integra en la red de parentesco y los Mai huna mantienen diversas relaciones de intercambio -de trabajo o de productos- con sus parientes consanguíneos, sus aliados y sus parientes espirituales. Diferentes casos típicos se presentan en función de la proximidad residencial. Estos son, en primer lugar, las relaciones internas a la unidad doméstica, constituida por el conjunto de co-residentes de una casa, *tea ue huna hã*; en segundo lugar, las relaciones internas al conjunto residencial; y en tercer lugar, las relaciones más distantes al interior de la comunidad. La expresión 'conjunto residencial' designa al agrupamiento de varias casas uni- y plurifamiliares, sobre la base de la vecindad (conjunto residencial extendido), y de la proximidad relativa en el orden del parentesco (conjunto residencial restringido). Todos los 'niveles' de residencia agrupan a personas de sexo y clanes diferentes, vinculadas entre sí a través de relaciones de alianza o de consanguinidad. Los intercambios entre comunidades son los más escasos.

## Los principios de la división social del trabajo

Los cónyuges están ligados por derechos, obligaciones y prestaciones de servicios mutuos cuyas características forman el armazón de la división sexual del trabajo. Los hombres y las mujeres son seres complementarios por 'naturaleza' y por 'cultura' y en el caso de los Mai huna este principio de complementariedad sirve, por un lado, para distribuir las actividades entre los sexos y, por otro, para organizar las tareas productivas. La división sexual del trabajo no busca excluir a un sexo de un determinado campo de acción, sino organizar la cooperación de los dos sexos para todos los trabajos de interés común, es decir, la mayor parte de las actividades.

Más que "un operador que permite una dicotomía absoluta de los procesos de trabajo" (Descola 1983: 63), la división sexual del trabajo es la expresión de la combinación relativa del trabajo de los dos sexos, responsables cada uno a título diferente de la reproducción de las unidades sociales. Así, por ejemplo, los hombres se identifican como cazadores y las mujeres como horticultoras, y el producto de sus actividades compone la comida destinada a la colectividad. La asociación de los animales de caza y de la yuca en la comida, en el mito, y en el ritual, es una de las modalidades de la combinación de los principios masculino y femenino.

Cada actividad combina los gestos masculinos y femeninos: la caza no excluye a la mujer de dar muerte y el trabajo femenino completa en ciertos momentos el trabajo masculino. La horticultura asocia a los hombres al comienzo de todas las operaciones. La fabricación masculina de las drogas rituales y la masticación femenina para preparar masato son entre todas las actividades 'laboriosas' las únicas que nunca pueden ser efectuadas por el sexo opuesto. Estas dos producciones, cargadas de simbolismo, tienen valor ejemplar en una sociedad en la que los trabajos de ambos sexos no están estrictamente separados, representando en el campo del 'trabajo' el átomo de esta lógica de la complementariedad de hombres y mujeres que observamos en los campos social y simbólico.

Esta lógica de complementariedad no implica la igualdad de las partes. Las actividades masculinas y femeninas no tienen el mismo valor y la intervención de un sexo en el proceso de trabajo del sexo opuesto no tiene el mismo sentido si se trata de hombres o de mujeres. Conviene distinguir el carácter principal o secundario de las intervenciones masculinas y

femeninas en los diferentes procesos de producción para captar, dentro de lo que parece ser un trabajo integrado (Sanday 1981), la noción de división sexual del trabajo y su finalidad. Como los hombres producen la mayor parte de los medios de producción -los suyos y los de las mujeres- éstas están en una relación de dependencia tecnológica respecto de los hombres. Esta desigualdad, organizada por la sociedad, corresponde a una cierta visión del mundo y a la voluntad de mantener a las mujeres en un lugar secundario en relación al hombre.

La desigualdad está inscrita en la misma mitología, en la que se presenta, por un lado, a un héroe viril, íntegro, creador y sabio y, por otro, a una mujer (de múltiples caras) adaptada a las necesidades sexuales y económicas del hombre. En la práctica esto no se traduce en una segregación importante -si uno se puede permitir introducir matices en el campo de la segregación- pero es la única forma de diferencia jerárquica permanente e incuestionada que aparece en las tomas de palabra, en la ocupación del espacio, en el servicio de las comidas y bebidas, y por supuesto en las actividades productivas. Que las mujeres mai huna coman después de los hombres sorprende mucho a los Siona-Secoya (com. pers. M. S. Cipolletti), pero es revelador del orden de prioridades entre los Mai huna.

### El intercambio en la unidad conyugal

El carácter central de la célula conyugal en la organización del trabajo reside en que los hijos constituyen la única riqueza <sup>(25)</sup> de los humanos, y en la importancia de la reproducción como mecanismo de valorización social. En el pensamiento mai huna, la lógica combinatoria que guía la concepción de un hijo es la que funda todo acto productor y reproductor (fisiológico, social y simbólico).

Los cónyuges intercambian productos de su especialidad: los hombres fabrican las canastas, los coladores, los remos, y los objetos de madera para sus esposas; las mujeres tejen las hamacas, las redes de transporte, los bolsos y las cuerdas para sus esposos. Cada individuo (hombre o mujer) debe aportar su contribución particular para la manutención del grupo: los hombres aportan a la unidad doméstica la mayor parte de los productos de caza y pesca, y efectúan los trabajos más duros de desbroce y de construcción; mientras que las mujeres aportan la mayoría de los pro-

ductos de la chacra y de recolección, y se ocupan de todos los trabajos 'ligeros' de la chacra y de la casa.

### Los intercambios entre consanguíneos

Un principio de solidaridad y de ayuda mutua une a los consanguíneos del mismo sexo en el trabajo cotidiano para cuya realización pueden libremente reemplazarse en función de su disponibilidad. La cooperación es obligatoria, y depende del carácter mutuo de las prestaciones, en la medida que nadie trabaja en vano para otro. Madre e hija, padre e hijo, hermanas entre sí, hermanos entre sí, se ayudan en las tareas que les corresponden.

Un principio de complementaridad y de cooperación une a los consanguíneos de sexo opuesto, como si en el plano de la organización del trabajo -y sólo en este plano- conformasen parejas matrimoniales. Hermano y hermana antes del matrimonio, pero también padre e hija, madre e hijo, pueden cohabitar y trabajar juntos en ciertas circunstancias como la ausencia o desaparición del cónyuge. Esta cooperación entre parientes de sangre garantiza que personas solas debido a la viudez o a un divorcio, sobrevivan sin ser marginadas, ya que ningún individuo escoge vivir solo o realizar de modo permanente las tareas reservadas al sexo opuesto.

### Las relaciones de intercambio entre aliados

Las relaciones más formales de intercambio son las que se dan entre aliados. Es en el yerno en quien recae lo esencial de las obligaciones de trabajo en esta sociedad que privilegia la residencia uxorilocal. El servicio del yerno es el único caso de trabajo realizado sin una obligación de estricta reciprocidad en el conjunto de las relaciones entre aliados -las cuales están regidas por la ley de la reciprocidad. Un sistema de obligaciones une a un yerno con su suegro y su suegra, como suplemento del trabajo que debe a su esposa dentro del marco de la unidad conyugal. Esto dura hasta que él mismo sea suegro y sea beneficiario del trabajo de su propio yerno.

En todos los otros casos, los aliados intercambian -generalmente fuera de la unidad doméstica- productos y servicios en un marco de reciprocidad estrictamente calculada.

### El intercambio en el seno de la unidad doméstica

En el seno de la unidad doméstica -conjunto de los co-residentes de una casa que se reúnen alrededor de un mismo fogón- cada unidad conyugal, y cada conjunto bi- o tripolar -caso en el que un pariente solo se agrega a una pareja establecida- debe cumplir su parte de trabajo de manera autónoma. Sin embargo, se da preferencia al trabajo colectivo tanto en el caso de las mujeres, quienes tienen a su cargo las labores largas y repetitivas, como en el caso de los grandes trabajos hortícolas, en los que todas las energías de la casa deben confluir en el marco de una pequeña minga.

Todos los productos de las unidades de base son igualmente consumidas por el conjunto de los co-residentes, excepto una parte que puede ser comercializada en beneficio de la unidad productiva conyugal. Los productos de la caza, de la pesca, de la recolección y del cultivo están a disposición de todos, pero la pareja productora es siempre identificada por la manera en que los productos ingresan a la casa y entran en el circuito de consumo: el hombre trae los animales de caza que da a su esposa para que ésta los cocine, y la mujer que recibe la mayor cantidad prepara la comida colectiva; de regreso del monte o del huerto, la mujer distribuye a cada uno las frutas de la estación que pueden comerse crudas, y cuece las otras para regalarlas ceremoniosamente. La yuca y los plátanos, que no son productos 'escasos', son para todos y se utilizan sin formalismo particular.

Todos los miembros de la casa se ponen de acuerdo cada día para organizar sus actividades, de tal manera que una pareja puede ocuparse a tiempo completo de los primeros trabajos hortícolas (desbroce, quema, siembra), mientras que otra se encarga de encontrar los ingredientes de las comidas. En general, reina la armonía, porque el conjunto de capacidades de los co-residentes garantiza la abundancia para todos y para cada uno de ellos. La armonía se mantiene en la medida que nadie sea perezoso, ya que el 'rechazo del trabajo' introduce desigualdades y discordia. El individuo nunca se diluye frente a lo colectivo y así, nadie toma los productos



de otro si éstos están reservados. Estos pequeños gestos revelan la marca de lo individual en una economía dominada por el consumo colectivo.

### El intercambio en el seno del conjunto residencial

Al interior del conjunto residencial (restringido y extenso) las relaciones de ayuda mutua en el trabajo están formalizadas por la práctica de la minga. Por turnos, las diferentes unidades conyugales invitan a todos los miembros del conjunto residencial para un trabajo importante de desbroce, de quema, de deshierbe, de construcción de una casa o de una canoa. El "dueño-de-la-minga", *da gono yoyi aki*, hace las invitaciones, aporta carne de monte para dos comidas, y distribuye las tareas masculinas. La "dueña-de-la-minga", *da gono yoyi ako*, prepara una gran cantidad de masato, así como las comidas, distribuye las tareas femeninas, y se encarga de servir el masato a lo largo de todo el trabajo. Los términos *da gono yoyi aki* y *da gono yoyi ako*, significan literalmente "el dueño/la dueña del trabajo con masato". Tanto el uno como la otra no realizan las actividades encargadas a los invitados, o en todo caso trabajan menos que ellos.

Aunque la ayuda mutua no interviene en el trabajo cotidiano, los productos sí circulan entre las casas o unidades domésticas. La circulación mesurada de los productos a nivel del conjunto residencial reemplaza la colaboración regular en el trabajo que tiene lugar a nivel de la unidad doméstica. De regreso de una cacería o de una pesca muy fructífera, un hombre reparte sus productos entre sus aliados y sus parientes espirituales. Igualmente, una mujer redistribuye a sus aliadas, parientes y comadres los frutos de su chacra y de sus actividades de recolección, así como porciones de alimentos cocinados. Son los niños los que casi siempre llevan los productos de una casa a otra y aprenden, por este medio, la lógica de los intercambios. Todo don importante viene seguido inmediatamente por un contra-don, simbólico, en agradecimiento. El intercambio es recíproco entre los individuos que emplean términos recíprocos de parentesco: parientes políticos o aliados, *bahuna*, y parientes espirituales, "compadres" o "comadres". Entre parientes consanguíneos (*doihuna*) el don no es necesariamente seguido de un contra-don. El principio de reciprocidad existe entre los individuos que "saben vivir" en términos mai huna, pero cada uno valora según su propio entendimiento lo que da a un *doihuna*, en tanto está obligado a mantener una relación formal con sus *bahuna*. El

formalismo se mide en la naturaleza (selección de presas de animales de caza), en el ritmo y en la cantidad de los productos intercambiados.

### El intercambio en el seno de la comunidad

Dentro de la comunidad las relaciones de trabajo y de intercambio entre grupos de vecindad son limitadas y esporádicas. Estos grupos se reúnen solamente con ocasión de un trabajo colectivo de carácter público a requerimiento de las instancias administrativas modernas -teniente gobernador, asociación de padres de familia- o para ciertas grandes fiestas de bebida. Sucede, sin embargo, que unidades domésticas pertenecientes a conjuntos residenciales alejados se inviten mutuamente para participar en mingas. La distancia espacial limita objetivamente la intensidad de los intercambios, pero no los inhibe.

Los productos de consumo corriente (alimentos) no circulan, pero ocasionalmente se producen algunos intercambios de especialidades artesanales. Un hombre fabrica un remo para una mujer a cambio de una bolsa de fibra (shicra); las mujeres intercambian objetos de barro por hamacas. El hecho de que estos productos posean un valor comercial -pueden ser comprados por mestizos o servir para "remunerar" a un shamán- los hace aptos para circular fuera de la unidad conyugal a la que están en principio destinados <sup>(26)</sup>. Estos productos pueden ser incluso objeto de intercambios entre comunidades.

### *Principios que organizan las actividades de producción*

Las principales actividades productivas mai huna en el sector tradicional son la caza, la pesca, la recolección, la agricultura, el trabajo doméstico y artesanal, y el trabajo simbólico y ritual; mientras que en el sector moderno lo son la ganadería, la zafra de madera, y una diversidad de trabajos asalariados. Ningún proceso de trabajo pertenece total y exclusivamente a un sexo, pero la práctica recurrente de una actividad por parte de un sexo conduce al desarrollo de una técnica más especializada, de tal manera que se puede establecer un sistema de equivalencia entre actividad y género. Los artefactos de cerámica, la agricultura, la cocina ordinaria, y el

cuidado de los niños, son actividades femeninas; la caza, la pesca, el trabajo de la madera, y la guerra, son actividades masculinas. En términos esquemáticos se podría afirmar que los hombres están más orientados a las actividades de depredación y las mujeres a las de transformación.

La división sexual de las técnicas es un fenómeno ligado a la cultura, la cual reconoce y asigna cualidades diferentes a hombres y mujeres. Es ello lo que lleva a un Mai huna a declarar que una mujer nunca sabrá (ni debería) manipular un fusil. La diferencia entre los sexos introduce una desigualdad entre las personas a favor de los hombres, pero la manera cómo divide el campo de las actividades en la sociedad mai huna, hace resaltar el carácter ineluctable de la complementariedad.

Las actividades de las mujeres están circunscritas por las de los hombres porque los medios de producción asociados a éstas están bajo control masculino; porque las mujeres intervienen en un dominio abierto por los hombres (p.ej. agricultura, cocina); y porque los hombres suelen tener a su cargo las etapas finales del trabajo femenino (p.ej. cocción de la cerámica). Las intervenciones femeninas en el campo masculino tienen otro efecto. Las mujeres ayudan a los hombres y a veces los reemplazan, pero sus actividades no hacen dependientes a los hombres. El trabajo de las mujeres no es condición de la realización de las actividades masculinas; es sólo un medio para efectuarlas más rápidamente. El análisis de los diferentes procesos de trabajo muestra cómo se articulan el trabajo masculino y femenino.

### *La caza y la pesca*

El dominio de la caza, y por extensión el de la pesca (concebido como una pequeña cacería, ya que se considera al pescado como una carne menor), son campos de valorización masculina por el lugar que tienen estas actividades en las representaciones, por el tiempo que emplean los hombres en los preparativos que efectúan, y finalmente por la importancia de los productos de estas actividades en los circuitos de intercambio. La imagen del cazador presenta una faceta del hombre valeroso, apto para actuar sobre las fuerzas de la naturaleza, que complementa las figuras del guerrero y del shamán. La unión entre los tres dominios aparece en las metáforas del discurso mai huna y en la polivalencia de las armas de caza y de guerra.

## Armas, trampas e instrumentos de pesca

La fabricación y utilización de las armas de caza o de guerra son privilegio masculino. La cerbatana, *hú hã*, hoy abandonada, era propulsada por el soplo, *huiyi*; los dardos, *bañaka*, eran tallados en la madera de *baonñi* (*Maximiliana venatorum*). El dardo o virote mágico que el shamán propulsa igualmente con el soplo, lleva el mismo nombre que el dardo de caza, *bañaka* o *dabi bañaka*, "flechilla de poder". La cerbatana era utilizada para la caza de animales arborícolas, principalmente monos y pájaros. Los dardos o virotos se impregnaban de un veneno, *hui bia* <sup>(27)</sup>, elaborado en base a numerosas plantas y del veneno de ciertos animales o insectos, según una receta hoy olvidada.

Las lanzas -que pueden ser de una punta, *uiñaka*, de dos, *uisako*, de madera, *uitika*, de púas, *sege uitu*, o con punta de metal, *kiuuitu*- eran utilizadas para la caza de animales grandes y para la guerra. Eran fabricadas con madera de palmera dura (*Iriartea* o *Bactris*), como las macanas, *asiri*, cuyo uso ya se ha abandonado.

Por su parte, el lanza-piedras, *tōēkā*, es hoy en día tan sólo un juguete para los muchachitos que cazan pájaros cerca de las casas y de las charcas, y ya no se la puede considerar una verdadera arma de caza.

La escopeta, *hãsu hã*, que ha reemplazado a todas las armas tradicionales, ha transformado las condiciones de caza entre los Mai huna. Esta arma, la de mayor prestigio entre todas en la actualidad, refuerza la dependencia económica respecto del mercado debido a la necesidad de renovar periódicamente la reserva de cartuchos, y es en parte responsable de la creciente disminución del número de animales en la región. Para la mayor parte de los hombres mai huna, la caza constituye la principal fuente de ingresos, como lo es para las decenas de cazadores mestizos que recorren su territorio. En consecuencia, los animales grandes tienden a alejarse más y más tierra adentro.

Las trampas de diferentes tipos, con collar, *ākayo*, con lazo, *pīhake*, o con mazo, *turibi*, son todavía fabricadas exclusivamente por los hombres, para atrapar a aves y roedores cuando hay escasez de cartuchos.

Los instrumentos de pesca son de dos tipos: el arpón con cabeza fija, *uisako*, que tiene el mismo nombre que la lanza, y los cordeles equipados con anzuelos, *bitome*, o colgados de una caña, *bitokā*.

El uso de las armas de caza está absolutamente vedado para las mujeres. Un Mai huna piensa que una mujer no puede usar una escopeta, porque la vagina (figura metonímica de la mujer) no dispara, *nueba hasomahi*; esto hace de la escopeta, así como de las demás armas de caza y guerra, un símbolo de virilidad. No se trata simplemente de una condición sexual. Las armas son los instrumentos de la fuerza, los propulsores de la muerte y por eso pertenecen a los hombres. Los Mai huna tienen un mito que legitima esta concepción. En el caso de los instrumentos de pesca, que a excepción del arpón no matan inmediatamente, la prohibición de su uso por parte de las mujeres es menos fuerte.

### La práctica de la caza

La caza está bajo la responsabilidad principal pero no exclusiva de los hombres. Las mujeres cazan, sin escopeta, solas o acompañadas de perros criados por la familia. Ellas se desplazan dentro de un perímetro limitado, cerca de la vivienda, y generalmente en áreas bien conocidas. Las mujeres son muy hábiles para reconocer rastros de animales, seguir una pista en la selva, y prestar atención a los ruidos significativos. No dudan en perseguir una manada de huanganas para atrapar a las crías con la mano, pero sobre todo las mujeres se dedican a la caza de roedores (en particular agutíes y punchanas), tratando de acorralarlos dentro de un tronco hueco que es llenado de humo, o en hoyos previamente cavados en lugares precisos. Cuando acompañan a sus esposos, las mujeres los ayudan a rastrear a los animales. Asimismo, las mujeres limpian las huanganas cazadas por sus esposos y transportan a las menos pesadas. Limpiar el animal es una operación reservada a las mujeres y que los hombres hacen únicamente cuando están solos, cazando lejos, o para ayudar a sus mujeres.

El hombre hace de la cacería un oficio del que conoce todos los detalles. En las expediciones cotidianas, los cazadores se quedan cerca de la casa o de la chacra, mientras que en expediciones de mayor duración avanzan hacia las cabeceras de los ríos donde hay mayor abundancia de animales. Las mujeres y los niños acompañan a los hombres de lejos, quedándose en los tambos de caza, vigilando la barbacoa, o dedicándose a la recolección. Los hombres suelen cazar de día, pero realizan expediciones nocturnas cuando la caza diurna ha sido mala, o para cazar agutíes que venden a los comerciantes fluviales. El territorio que suelen recorrer es

más un lugar preferido, que un espacio reservado, y todos los cazadores están en posición de igualdad en un territorio de uso colectivo.

Según la costumbre, el joven cazador se abstiene de consumir la primera presa que caza, ofreciéndola a sus aliados. Este gesto, que todo cazador debe realizar en su vida, es para los Mai huna condición indispensable para la reproducción de la relación de caza. Ellos dicen que: "si un cazador come su primer animal y todo primer individuo de una especie cazada, nunca más encontrará animales. Si se queda con su animal sin ofrecerlo a sus aliados, los animales desaparecen". El 'consumo alimenticio' ocupa en las relaciones entre humanos y animales, el mismo lugar que ocupa el 'consumo sexual' en las relaciones entre los humanos.

#### Los sueños de la caza

En el caso de los hombres, la práctica de la cacería está siempre precedida de un sueño premonitorio de buen augurio, que puede presentarse al cazador o a uno de los miembros de su unidad doméstica. La discusión de los sueños tiene lugar temprano en la madrugada y la importancia de la actividad de la caza se manifiesta en el elevado número de símbolos que tienen que ver con la caza y que se presentan en el conjunto de los sueños. La interpretación se hace en base a una homología morfológica entre un personaje onírico y un animal, o en base a la similitud de los comportamientos: una muchedumbre, una pelea, cubrirse de barro o de tierra auguran un encuentro con una manada de huanganas; cubrirse con sangre, o ver a alguien cubierto de sangre, con el pecho atravesado por una lanza, anuncian la muerte de un animal; una pelea entre dos mujeres augura la caza de un agutí; un mordisco augura la caza de un roedor...

La interpretación de los sueños se basa en una inversión de las representaciones: en los sueños la presencia de humanos es presagio de que se encontrarán animales, mientras que el comportamiento belicoso es un augurio de caza; y a la inversa la presencia de animales anuncia situaciones humanas, y soñar con instrumentos de caza es augurio de conflictos. Así, por ejemplo, la manipulación de una escopeta es un presagio de borrachera y de pelea; la caída de una escopeta es augurio de enfermedad (hecho de agresión), al igual que la visión de una anguila, una serpiente, o de grandes peces; la mordedura de los testículos por un coati es un signo

de guerra; la visión de un mono chillón indica la llegada de un espíritu, *Mabahī*; la visión de carne ahumada es signo de la presencia del espíritu *Kūāko*, de “tiempos malos” de muerte y hambre; soñar con una manada de huanganas anuncia la llegada de personas; la visión de una tortuga es un signo de retraso; y soñar con un pez-gato que muerde a un pescado es signo de un shamán ingiriendo tabaco.

### La abstinencia sexual

La abstinencia sexual la víspera de una salida de caza no es un requisito para tener éxito en la misma. En esto los Mai huna se diferencian de los otros tucano, y en particular de los Desana (ver Reichel Dolmatoff 1968). Esta práctica es difícilmente compatible con la costumbre de cazar a diario, y un Mai huna me hizo notar, bromeando, que él podría disparar su escopeta al mismo tiempo que hacía el amor.

La caza no es concebida como una operación de seducción, pero la selva es el lugar, y la caza la ocasión, para tener una relación sexual. Los cuentos sobre la caza, así como los mitos, muestran que una relación sexual lícita es beneficiosa para la cacería, mientras que una relación ilícita, con seres sobrenaturales o con compañeras prohibidas (el mito evoca a una suegra) es negativa.

### Las técnicas de caza

En las expediciones cotidianas el hombre caza solo o puede pedirle a su mujer que lo acompañe. Si va con un compañero en las expediciones largas en las que su esposa no quiere participar, cada uno caza por su cuenta. Por el contrario, si avista una manada de huanganas invita a sus vecinos a unírsele para organizar una amplia batida.

Las técnicas de caza son muy semejantes a las que usan los Siona-Se-coya del Perú y del Ecuador (ver Vickers 1976: 95-105). En la noche cazan con la ayuda de una linterna y acechan en canoa a los agutíes que vienen a beber al borde los ríos, estando listos para disparar o arponear a todos los animales que se presenten en tierra o en el agua. De día hacen batidas y cacerías de espera, cerca de la colpa donde vienen a beber los animales,

o en la chacra adonde se acercan los roedores para comer yuca. Siguen las pistas contra el viento, ponen trampas y llaman a los animales, a cada uno en su lengua y con el tono particular de los machos, de las hembras y de las crías. Por lo general, cada día siguen un camino diferente, de modo de multiplicar las posibilidades de sorprender a los animales.

### Los encantos de caza

Los encantos de caza están constituídos principalmente por plantas olorosas, las cuales deben ser preservadas de las miradas femeninas en razón del olor y de los "celos" que los hombres atribuyen a las mujeres. Estas características de las mujeres tienen la cualidad de alejar a los animales (si es que ven las plantas mágicas), o de poner en peligro su salud mental y la de los hijos del cazador (si es que ven el diente de bufeo, que también se usa como amuleto de caza).

Según los Mai huna, los encantos confieren al cazador el olor del animal que él pretende capturar, haciendo que el animal confíe en él hasta el punto de seguirlo o de precipitarse a su encuentro pensando que el cazador es su madre. Cada especie es atraída por un olor y un encanto particular, que tiene la propiedad de encontrarse, por casualidad, exclusivamente en el camino de los "buenos cazadores", quienes según los Mai huna son aquellos hombres que tienen un comportamiento generoso con sus aliados. Los encantos más corrientes son las ciperáceas, *bai duri*, "piripiri para las huanganas", y *kāōkōā duri*, "piripiri para los pecaríes"; la planta olorosa no identificada *naso maña*, "perfume para los monos lanudos"; y dos plantas no identificadas cuyas hojas redondas y ribeteadas se parecen a una oreja: *ohebeko gahō*, "oreja de agutí", y *beki gahō*, "oreja de tapir". Finalmente, existe un encanto para el perezozo, *sañu pere* y *maña pere*, especie de tablilla hecha con el brazo del *Bradypode*, o con madera olorosa.

El cazador se desplaza con el encanto en su morral, masca los bulbos de piripiri al momento de partir, y en el camino frota su cuerpo y su escopeta (antes la cerbatana y la lanza) con los tallos o las hojas de dichas plantas. La caza del tapir es más delicada, en la medida que tiene más valor, y requiere de una preparación especial del encanto. El cazador extrae el estómago de un tapir recién muerto, saca de éste las hierbas que comió el animal, y las mezcla con las hojas del encanto y con excrementos del ta-



pir. Luego toma ayahuasca y traga la mezcla. Esta mezcla, que tiene por efecto ensordecer al tapir, le da ventaja al cazador.

Según un viejo informante, los encantos ya no son empleados en las actuales prácticas de caza, al mismo tiempo que los animales escasean, debido al comportamiento individualista de los cazadores -que no comparten lo que cazan, o incluso venden sus presas- y de los perfumes de Iquitos usados por las mujeres, cuyo olor aleja a los animales.

### *La agricultura*

La agricultura es uno de los fundamentos de la sociedad mai huna, en la medida que su producto garantiza la reproducción de la unidad conyugal. El consumo colectivo de productos agrícolas consolida las relaciones de parentesco y de alianza, particularmente a través de ritos de primicias y de la celebración de grandes fiestas de bebida. La necesidad de hacer chacras de tamaño considerable a fin de satisfacer esta necesidad social, ha llevado a los Mai huna a establecer formas colectivas de trabajo, tanto al interior de la unidad doméstica como del conjunto residencial. Este tipo de colaboración se practicaba antes en el marco de la maloca o casa colectiva, la cual tenía un mayor número de miembros que los que tiene hoy en día la unidad doméstica promedio.

Con la perspectiva de comercialización de nuevos cultivos como el arroz y el yute, de gran demanda en el mercado regional, han aparecido nuevas ocasiones para la realización de trabajos colectivos <sup>(28)</sup>. Pocas familias se han lanzado a este tipo de producción comercial a causa de la resistencia de los hombres mai huna a ser agricultores; pero la posibilidad de usar esta producción comercial con fines colectivos -construcción y mantenimiento de la infraestructura escolar y sanitaria- ha llevado al establecimiento de una "política de chacra comunal", la cual representa una extensión del sistema de minga hacia el conjunto de la comunidad. Sin embargo, lo reciente de la producción colectiva en el sistema mai huna, ha planteado diversos problemas de organización efectiva del trabajo, de modo de transformar el acuerdo tácito en movilización real: definición de la persona encargada del control, participación igualitaria de los individuos, y utilización de la cosecha y de su renta. Este tipo de problemas se inscribe

en el análisis desarrollado por Dreyfus-Gamelon (1978) sobre la aptitud de los agricultores para adaptarse a nuevas presiones económicas.

### La organización de los rozos

Cada unidad conyugal, perteneciente a una unidad doméstica, posee varias chacras, *yio*, en las cuales trabajan fundamentalmente el hombre y la mujer que aparecen como sus 'propietarios', *da yio akĩ*, y *da yio ako* respectivamente. Los Mai huna distinguen cinco tipos de rozos o estados de la chacra según su productividad: el rozo nuevo, *mamayio*, en curso de preparación y de siembra; el rozo en crecimiento, *mamayio doe etahĩ*, todavía no cosechado; el rozo productivo, *yio* o *yio doe ahĩ*, "huerto que se come"; el viejo rozo o purma, *ai yio*, donde aún se cosechan plátanos y otras frutas; el pijuayal, *ĩne yio*, donde, como su nombre lo indica, sólo se encuentran pijuayos (frutos de la palmera *Bactris*) y eventualmente barbasco (*Lonchocarpus nicou*), "que no sabe morir".

Los huertos desbrozados en las tierras bajas inundables -que exigen menos esfuerzo- permiten un policultivo restringido (con notoria ausencia de árboles frutales y de plantas alucinógenas y narcóticas) o el monocultivo de arroz, yute o maíz. Los huertos desbrozados en las tierras altas, *ai tĩtĩ yio* -que exigen más trabajo- permiten policultivos más variados en los que suelen aparecer asociados yuca, plátano, taro, camote, ñame, árboles frutales, y plantas alucinógenas y narcóticas. A causa de su sedentarización, los Mai huna suelen volver a cultivar las chacras abandonadas 20 o 30 años antes, sin que la productividad disminuya significativamente. Asimismo, los Mai huna suelen sembrar bajo la forma de policultivo un huerto cultivado el año anterior bajo la modalidad de monocultivo; para ello preparan el terreno deshierbándolo y quemándolo. La escasez de suelos los lleva, sin embargo, a abrir terrenos vírgenes aguas arriba de su residencia principal; en estas áreas -que también les sirven de zonas de caza- establecen una residencia secundaria.

Los Mai huna suelen abandonar una chacra después de la segunda cosecha de yuca; por ello, al momento de la segunda siembra de tallos de yuca en una misma chacra, comienzan a desbrozar un espacio para sembrar una nueva chacra. Cuando se acumula la producción de dos rozos, la yuca nueva sirve para la alimentación diaria, mientras que la vieja se des-

tina a la elaboración de fariña. Los Mai huna consideran que la primera yuca, destinada al rito de primicias, está madura luego de nueve meses y que la producción total (incluido el replante) no puede durar más de dos años. Por ello, todos los años, poco antes de las estaciones secas de diciembre-enero, y de agosto-setiembre, los Mai huna desbrozan nuevas chacras.

#### La tala de los árboles, *yio kũeyi*

La tumba de árboles es una actividad exclusivamente masculina en la que se entrenan los muchachos desde los diez años. Esta es el motivo más frecuente para organizar una minga. El que invita pide a los hombres traer sus instrumentos de trabajo, hachas y machetes, en tanto él provee la piedra para afilar el metal. La mujer que invita, convida a las mujeres a desbrozar el terreno y sirve el masato que prepara en grandes cantidades.

A excepción de las especies que presentan un interés alimenticio, todos los árboles del espacio seleccionado para establecer una chacra son talados según un plan bien definido. Los más delgados son cortados con machete para que los más grandes los hagan caer; los más voluminosos son talados por varios hombres y aquellos cuyas raíces tabulares presentan un problema son rodeados de plataformas que permiten alcanzar una sección más delgada del tronco. Desde que conocieron el hacha de metal, los Mai huna ya no usan ni el hacha de piedra, ni la porra, ni utilizan la técnica del fuego mantenido al pie del árbol hasta que este caiga. Este trabajo, relativamente peligroso si se tiene en cuenta el grado de embriaguez en el cual se efectúa y la abundancia de serpientes y hormigas venenosas, se realiza en presencia de las mujeres y de los niños, en medio de alegría y de gritos, ya sean éstos de advertencia, *ai ñia ñia ñia*, o de dolor, *akui, açii*.

#### El desbroce, *yio tẽtoy*

Los rozos más pequeños pueden ser desbrozados con el trabajo exclusivo de la unidad conyugal; en estos casos las mujeres se encargan de desbrozar, mientras que los hombres se encargan de tumbar los árboles, trabajando en dos puntos distintos de la futura chacra para evitar accidentes. El desbroce se practica con machete mediante, cortando toda vegetación. En el caso de una minga para talar, los hombres forman una lí-

nea que avanza hacia el encuentro con la de las mujeres. Cuando el trabajo está terminado, las mujeres pasan después de los hombres a fin de cortar las ramas de los árboles y facilitar el secado de las hojas.

### La quema, *yio ioyi*

Es raro que la quema sea objeto de una minga, salvo para los incondicionales de este sistema o cuando la mujer no cuenta con ayuda de nadie. Para la quema el hombre ayuda a su esposa en un comienzo, dejando luego que las mujeres de la unidad doméstica terminen la tarea.

La quema del huerto se compone de dos operaciones sucesivas: el apilado de las ramas, *tegoyi*, y la quema de las pilas y de la chacra en su conjunto, *ioyi*. Esto es repetido durante varios días, antes de la temporada de lluvias, hasta lograr una combustión total, ya que a los Mai huna les gusta plantar chacras perfectamente quemadas, a diferencia de los Siona-Secoya (Vickers 1976: 76) o de los Achuar (Descola 1983: 213). Esperan lo más que se pueda para que el sol seque bien los árboles cortados, pero vigilan con atención las nubes y el viento para evitar que la lluvia arruine las posibilidades de quema. Los Mai huna consideran que la quema es indispensable para la mejoría del suelo, y para el buen crecimiento de todas las plantas y en particular del tabaco, el taro, la piña y los paltos (ver la controversia sobre el tema en Descola 1983: 219).

Tras la quema, la chacra se distingue claramente del monte y el espacio de cultivo queda bien delimitado. Con frecuencia las chacras tienen una forma rectangular y dos accesos, al norte y al sur. Su tamaño -que varía según el de la unidad conyugal y aquel de las otras chacras de la unidad doméstica- oscila entre 250 m<sup>2</sup> y una hectárea. Su superficie está delimitada por una franja de dos a tres metros en el contorno, que actúa como franja de demarcación, y que rápidamente se cubre de una vegetación espinosa e intrincada. Esta línea está duplicada hacia el interior del huerto, por una línea de yuca amarga destinada a desalentar a los roedores de desenterrar la yuca dulce sembrada en el centro de la chacra. Los accesos a la chacra se mantienen siempre abiertos y limpios; a los troncos caídos por donde se camina se les quita la corteza y se los marca con machete para evitar los resbalones.

La siembra, *tāyi*, *huayi*, *oteyi*

La siembra se inicia después de la quema, al comienzo de la época de lluvias. Este trabajo lo hacen marido y mujer, en la fase inicial de apertura de la nueva chacra, y la mujer y sus hijas o su madre, en las fases subsiguientes. Es el trabajo de siembra el que genera el derecho a la 'propiedad de los frutos' y determina las responsabilidades para el mantenimiento, el uso, y la cosecha de la chacra. Los granos y los trasplantes son preparados en la casa o tomados de la chacra anterior (o de la chacra de la madre de la mujer), y son transportados por la pareja al nuevo huerto. Cuando el hombre y la mujer trabajan juntos, el marido manipula el bastón de sembrar, *yao guitu hā* (simple palo de madera biselada), y abre la tierra; la mujer pasa después colocando los granos o introduciendo los trasplantes. Cuando hombre y mujer trabajan separados, pueden realizar las mismas tareas, y frecuentemente es la mujer quien manipula el bastón de sembrar, siembra y planta.

Las primeras plantas sembradas en el huerto son los plátanos y los bananos, de los que los Mai huna conocen, por lo menos, 16 variedades nombradas. Estos son distribuidos en toda la chacra con un espacio mínimo de dos a tres metros entre sí para que los vástagos puedan desarrollarse bien. Las especies son escogidas en función de su gusto, su resistencia, su velocidad de maduración, y de los usos que se les piensa dar: consumo crudo, cocido, o como bebida. Los plantones son colocados verticalmente, según el modo *tāteyi*, "plantar los plátanos", y se los cubre con tierra. Luego se siembran las piñas, bajo el modo *iši tāyi*, "plantar la piña": las mujeres las plantan en línea, bien juntas, al lado de troncos de árboles caídos.

La época de trabajo fuerte es durante la siembra de la yuca. Los Mai huna conocen más de 15 variedades de yuca dulce, de las cuales varias provienen de las plantaciones meztizas de los ríos Napo y Putumayo, gracias a los intercambios matrimoniales y comerciales. Nunca han cultivado para su alimentación la yuca amarga, *hūi hāso*, "yuca que enferma". La yuca es plantada habitualmente sobre toda la superficie del rozo, dejando un espacio de 80 cms. a un metro entre cada planta. El trasplante, *kui tika*, "palo cortado por el metal", es introducido "ojo al aire", es decir, oblicuamente en el suelo abierto con el bastón de sembrar. Esta operación, *hāso huayi*, "perforar/pinchar (para) la yuca", es equiparada a la manera cómo la jeringa hipodérmica pincha la piel, *huayi*. Las lluvias hacen

que los tallos se cubran de tierra; las primeras hojas aparecen después de algunos días. Tras la primera cosecha de yuca -9 a 12 meses después de la siembra- los grandes tallos son cortados cerca del suelo; estos son luego cortados en pequeños segmentos y clavados en la tierra removida. Casi al mismo tiempo, y con el mismo procedimiento, se planta la caña de azúcar, *yoko huayi*.

Una vez plantados los cultígenos más importantes en el plano alimenticio, las mujeres continúan a su ritmo, y a menudo solas, la siembra de los otros tubérculos y frutas. Los vástagos de pituca son enterrados, *kahō tāyi*, por aquí y por allá en los rincones ricos en ceniza y cerca de los nidos de termita quemados. Los camotes son sembrados de la misma manera, *yahi tāyi*, en gran cantidad; el ñame o sachapapa también, *ñahō tāyi*, pero en menor cantidad porque se considera que el ñame "rojo" provoca reglas abundantes en las mujeres y debilita el cerebro, mientras que el ñame "negro" adormece a los jóvenes cazadores de huangana.

Dependiendo de la localización de los huertos, viene a continuación la siembra de frutales: papaya, pijuayo, uvilla, caimito, árbol de pan, guava, anona, son los más frecuentemente encontrados en los huertos alejados; umarí, mango, mamey, guayaba y cacao son plantados cerca de las casas, así como las variedades silvestres de aguaje, metohuayo, charapilla, parinari y otros.

Sandías, pimientos, frejoles, café, palta, achira y maní son plantas de reciente introducción, poco apreciadas aún y no bien conocidas en el plano cultural y alimenticio. Sólo algunas familias las aprecian. Todas estas semillas son sembradas según el modo *tāyi*, al momento del consumo de las frutas.

De todos los árboles frutales, el que recibe más cuidados es el pijuayo: las semillas son seleccionadas cuidadosamente en base al color, al sabor, a su contenido de lípidos, y al tamaño de los frutos cosechados. Son puestas a germinar todas juntas en un mismo hoyo y los brotes que aparecen 65 a 70 días después son distribuidos en todo el huerto. Los frutos de pijuayo serán los últimos que producirá la chacra. Las mujeres también siembran guisador (colorante alimenticio y tinte de fibras), y calabazas.

Los hombres plantan el tabaco, el ayahuasca de dos variedades, el toé, las plantas mágicas de caza y el barbasco. Estas plantaciones siguen

el modo *tāyi*, “enterrar”. Parece ser que en épocas pasadas los hombres estaban encargados de las plantaciones de pijuayo y de maíz, que sembraban lejos de la mirada de las mujeres. El maíz es sembrado bajo el modo *bea oteyi*, “bailar el maíz”, por el hombre y la mujer cuando en agosto caen las hojas del árbol no identificado llamado *menese ñi*. Los granos para semilla son remojados en agua durante una noche y son puestos de tres en tres en hoyos hechos con el bastón de sembrar, regularmente espaciados, y que se dejan descubiertos. El arroz y el yute son sembrados de la misma manera. Estos rozos destinados a un único cultivo contienen a veces plantas de caña de azúcar.

Las mujeres mai huna realizan ciertas prácticas mágicas individuales para asegurar la calidad y la abundancia de las cosechas (ver Bellier 1991b). Los hombres desarrollan prácticas más complejas, dirigidas a las “madres” de las plantas cultivadas, al momento de los ritos de primicias, a fin de asegurar la reproducción del fruto que motiva la fiesta y el de la sociedad en su conjunto.

#### Cultivo, *babayi*, y cosecha, *kūēyi*, *ūtayi*, *kōāyi* de las chacras

El huerto es cuidadosamente mantenido durante uno a dos años; para ello, las mujeres consagran varias horas al día a este trabajo: ellas se ocupan de deshierbar, arrancando con la mano o cortando con machete las malas hierbas; detectan las plantas enfermas y extraen los gusanos que las dañan; y vigilan a los roedores y a todos los predadores, tratando de ponerles trampas o pidiendo a sus maridos que vigilen la chacra en la noche para matarlos con sus escopetas. Si las malas hierbas son muy abundantes, la dueña de la chacra organiza una minga en la que los hombres y las mujeres forman dos líneas que se sitúan frente a frente y que avanzan librando de malas hierbas a las plantas sanas. En medio de las malas hierbas se encuentran varias especies mágicas, a las que los Mai huna tratan de manera apropiada de modo de gozar de sus beneficios o evitar sus maleficios. Así, por ejemplo, hay que remover el pie de la planta *aña kahō*, “taro de la serpiente”, y golpearse las piernas con el tallo cortado, de modo de evitar la mordedura de serpientes; no hay que cortar la planta *bainasu*, “venado ushu” en quechua, que pertenece a *Gogobai*, la “madre de la selva”, porque ello provocaría estrangulamientos y ahogos con espinas de pescado y flores volantes. Las hojas *biki haña*, “gallinazo

pango" (no identificado), de olor desagradable son un excelente remedio para la gripe, otras sirven contra la sarna, contra la fiebre, o como tónico.

En principio, la chacra está disponible para el consumo desde el momento de la realización del rito de primicias de la yuca. De la cosecha se encargan mayormente las mujeres, pero los hombres participan muy activamente en el traslado de los racimos de plátano y de las grandes canastas de yuca. Los hombres son los encargados de cosechar la primera yuca, los primeros plátanos, el primer maíz, y los primeros pijuayos. Los plátanos son tumbados, *kūēyi*, para cortar el racimo y dejar crecer a sus vástagos; las raíces de la yuca, de la pituca, sachapapa y camote son arrancadas del suelo, *ūtayi*, con fuerza algunas y suavemente otras; las frutas son cogidas, *kōāyi*, con una vara o trepando al árbol; las piñas son cortadas, *kiuyi*, y sus vástagos son introducidos inmediatamente en la tierra.

### *El trabajo doméstico y artesanal*

La categoría de 'trabajo doméstico y artesanal' incluye todas las actividades 'ordinarias' que se desarrollan dentro o alrededor de la vivienda. La mujer realiza en el espacio de la cocina, *kuako ue*, las actividades centradas en la transformación culinaria, correspondientes a su función nutridora. El hombre la ayuda en ciertas tareas y utiliza el fuego para fines personales (para secar las hojas del tabaco y hacer su mezcla para masticar, o para diluir las resinas), pero su presencia está esencialmente ligada al momento de comer.

El espacio principal, *ue*, es utilizado por los dos sexos para descansar u ocuparse de los niños y para realizar trabajos artesanales. El contorno de la casa, *beo dadi*, es frecuentado por todos y mantenido limpio principalmente por las mujeres de la casa. En la esfera del trabajo doméstico y artesanal conviene distinguir las actividades que pueden ser interrumpidas en cualquier momento y ser realizadas en los momentos 'libres', de aquellas que exigen un tiempo continuo so pena de perder el beneficio del trabajo.



## El trabajo de las mujeres

Las mujeres se levantan temprano para encender el fuego y hacer la primera comida del día. Barren y ordenan la casa, y luego deciden junto con los hombres su plan de actividades del día. Si se quedan en casa, lavan la ropa, hacen pequeños trabajos de reparación interior de la casa, arreglan la ropa, y se ocupan de los bebés. Las mujeres también suelen quedarse en la casa por diversas razones culinarias, tales como la extracción del aceite de palma, la preparación de masato, la fabricación de harina de yuca, o la vigilancia de las carnes en la barbacoa. La preparación de los animales de caza y de los pescados, así como la cocción de las comidas que se sirven cuando la gente regresa del monte o de la chacra, también están a su cargo. Finalmente, cada mujer se ocupa personalmente de sus propios animales (gallinas, patos y cerdos) y da una mirada a los animales de los otros miembros de la casa. Cada mujer es personalmente responsable de los asuntos de su pareja.

Las actividades artesanales femeninas se desarrollan en la casa por razones técnicas y porque frecuentemente están obligadas a quedarse en la misma por otros motivos. Las actividades más continuas son la cerámica y la extracción y preparación de las fibras de palmera chambira, *nuka*, destinadas al tejido de hamacas y sogas. A menudo, los hombres ayudan a sus mujeres a separar la fibra de la hoja. Para la cerámica, la mujer se aprovisiona de arcilla blanca, *toto*, y de ceniza de apacharama, *naso*. Después de mezclar estos dos elementos vienen tres operaciones: la preparación de las tiras de arcilla, la elaboración de la vasija, y el pulimento de la misma con una concha de caracol o con la semilla de la plamera yarina (*Phytelephas*). Después del secado se pinta la cerámica con arcilla roja o amarilla. La cocción es realizada por los hombres. Luego de la cocción, la mujer barniza los objetos de barro con una resina de leche-caspi para impermeabilizarlos y hacer que brillen. Los principales objetos hechos de barro son las grandes marmitas, *hai kuakoro*, las jarras, *okobi*, los tazones, *okomiá*, y los platos masculinos para tabaco, *miti'io deo*.

De manera más discontinua las mujeres tuercen las fibras de chambira -de color natural o teñidas con cortezas<sup>(29)</sup>- y tejen hamacas, bolsas y soguillas. Las mujeres se ocupan de estas actividades a cualquier hora, pero sobre todo al atardecer, cuando los niños las dejan tranquilas. La confección de una hamaca, *hūāri*, hace que una mujer dedique horas a en-

rollar entre la palma y el muslo cientos de metros de soguillas o pita de dos hebras. El tejido propiamente dicho es hecho rápidamente: la soga es tendida entre dos postes, que determinan el largo de la hamaca; se colocan líneas transversales cada 20 centímetros, tejiendo verticalmente, a partir del medio de la hamaca, seis hebras que cogen cada hebra longitudinal; a cada lado de la hamaca, las líneas son cerradas mediante un nudo especial. Luego se retiran los postes y se colocan las sogas de amarre. Las bolsas, shicras, *materi*, son hechas en punto anudado, a mano o con aguja, torciendo las dos hebras de la fibra poco a poco. Las hamacas y las bolsas son hoy en día muy solicitadas en el mercado de Iquitos, y pueden ser objeto de intercambio dentro de la comunidad, así como servir para remunerar los servicios de un shamán.

No todas las mujeres están en la misma posición en relación al trabajo doméstico. Las muchachas en situación pre-matrimonial deben aprender las actividades femeninas y demostrar su aptitud para el trabajo. La mayor parte del trabajo, en relación con su edad y fuerza física, recae sobre sus hombros, sobre todo porque sus madres quieren recibir una ayuda concreta. Estas últimas tienen una doble responsabilidad en relación a sus hijos y a sus maridos: controlan el espacio doméstico, distribuyen las tareas, y efectúan una buena parte de ellas. Las ancianas gozan de una mayor libertad: pueden apoyar el trabajo de otro, pero en realidad sólo se ocupan de los niños y de sus actividades artesanales.

### El trabajo de los hombres

Los hombres son los principales responsables de la construcción de la casa. La pueden hacer solos, con la ayuda de sus mujeres, u organizando una minga. Son los hombres quienes trepan sobre los pilares para colocar el armazón y las hojas, así como para hacer los amarres del techo.

Los hombres usan la casa para descansar o para realizar trabajos artesanales. Su colaboración en el trabajo doméstico cotidiano consiste en traer leña; de vez en cuando fabrican harina de yuca, o *salan*, secan y ponen en la barbacoa los animales y pescados destinados, en su mayoría, a un uso exterior (fiestas rituales o venta). La mayor parte de sus actividades artesanales son realizadas de manera discontinua, y casi siempre son

desarrolladas en el exterior, en el lugar mismo en donde el hombre coge la materia prima.

Esto es así en el caso de la fabricación de canoas y remos. El hombre trabaja varios días para adelgazar la madera, darle forma a la canoa, abrir el tronco con fuego, adelgazar los tabiques, calafatear y colocar la quilla y el asiento. Pide ayuda a su mujer para la abertura y el calafateo. En el monte corta la raíz de una especie apropiada para la fabricación de los remos y allí mismos la adelgaza. En la casa, da al remo su forma particular y raspa cuidadosamente la madera con el machete para lijarla. Antes los hombres fabricaban todos sus instrumentos de caza y de pesca; en la actualidad hacen los anzuelos y las cabezas de arpón martillando y limando clavos, con herramientas compradas en Iquitos.

La esencia de la producción artesanal de los hombres es la fabricación de los utensilios domésticos que emplean las mujeres. Son los hombres quienes ahuecan el tronco de palisangre para hacer morteros, *tou*, y en la misma madera, tallan "planchas para moler", *tobati*; fabrican las "licuadoras de plátanos", o *siñi sagu*; los batanes para la yuca, *gono tote tika*; las raquetas para recoger los pijuayos hirvientes, *ine mairi*; y las paletas para remover las frutas o las sopas, *ñoa pere*. Diferentes especies de madera, densas y duras de labrar, son utilizadas para garantizar larga vida a estos objetos.

Los hombres hacen la mayor parte de los trabajos de cestería y producen los tamices, *híhēbi*, para cernir el masato o la harina de yuca cruda; los canastones de transporte, *doru*; los tipitíes para la producción fariña; etc. Para cada objeto emplean una variedad distinta de lianas o de cortezas que preparan separando y raspando las láminas para sacarles cualquier aspereza. Los Mai huna conocen varias técnicas de cestería, y mezclan diferentes tipos de bejucos para lograr efectos de color. Así, los tipití para yuca, abiertos o cerrados, tienen una armazón diagonal cruzada 2/2; los tamices tienen una armazón derecha sargada o cruzada 2/2; mientras que para la fabricación de canastas se utiliza como técnica de cestería el cuadrado de tres elementos.

El número de objetos que hace el hombre para la mujer, revela la amplitud de las tareas que cumple la mujer en beneficio común. El hombre actúa a pedido de su mujer, y a menudo produce más canastas que objetos de madera, ya que éstos últimos son más resistentes al uso diario.

Existen ciertas disparidades entre los hombres en el plano del trabajo artesanal: los adolescentes no casados se entrenan en las diferentes técnicas artesanales, pero frecuentemente su trabajo se limita a la confección de sus propias herramientas. Por su parte, los ancianos dejan progresivamente las actividades de elaboración de objetos de madera, los cuales exigen más fuerza. Así, el grueso de la producción artesanal recae sobre los hombros de los hombres casados, los reproductores; mientras que el grueso de las responsabilidades domésticas recae sobre las mujeres casadas.

## ESTRUCTURA SOCIAL Y MECANISMOS DE REPRODUCCION SOCIAL

### Identidad-alteridad

#### *Nosotros, Mai huna*

La autodenominación de los Mai huna es la marca de una identidad étnica que se basa en la identificación de cada uno de los miembros con la noción de persona o *mai*. Término polisémico, *mai* significa "astro, hombre (especie y género), nosotros". Los Mai huna comparten con otros grupos tucano occidentales el concepto de *mai*, el mismo que para todos ellos significa "los seres humanos", en tanto que sólo para los primeros este concepto también hace referencia a los cuerpos celestes, la Luna y el Sol, los cuales representan a su héroe cultural Maineno y a su hijo.

Los discos de oreja, de madera blanca cuyo centro era adornado con una semilla negra, simbolizaban para los antiguos Mai huna la identificación con la Luna (Maineno). El mito tiene que ver con la génesis del ser *mai*, ser masculino por excelencia, y con una operación simbólica que transformaba antiguamente a los muchachos en astros, haciendo de los hombres los únicos depositarios de la identidad *mai*, cuya dimensión está definida por la gesta del héroe cultural Maineno. Aunque en la actuali-

dad los hombres mai huna hayan dejado de llevar los discos de oreja, ya que por ello eran estigmatizados por los blancos, éstos no han perdido ese profundo sentimiento de identificación con el héroe cultural que representa la ética masculina.

Las mujeres no son identificadas por el símbolo *mai*, y el control del que ellas son objeto por parte de los hombres reproduce aquel que el héroe cultural ejerció sobre su mujer Ñukeo para hacerla madre. Los hombres y las mujeres no comparten la misma 'naturaleza' (ver Bellier 1991b): los hombres ocupan una posición astral superior y las mujeres una posición secundaria, definida en relación a la de los hombres. La identidad *mai* del género masculino dominante se aplica, sin embargo, al conjunto del grupo, y por ende también a las mujeres.

El sentido pronominal de *mai* delimita las fronteras del conjunto étnico tomando como principal criterio distintivo la identidad lingüística. Sin embargo, siendo un término esencialmente genérico, *mai* es susceptible de variados usos al interior o fuera del conjunto mai huna, dentro de ciertos límites:

1. Puede calificar a sub-grupos localizados: *airo mai*, "gente del interior de la selva"; *yiaya gunu mai*, "gente ribereña"; *mai dudu mai*, "gente de arriba"; o designar a los residentes de otros estratos cósmicos: *miña mai*, "gente primordial"; *yiha sanu mai*, "gente del interior de la tierra".
2. Puede incluir a los Secoya del Perú y a otros grupos del conjunto Siona, localizados sobre el Putumayo y más allá, a quienes los Mai huna llaman *tama bahĩ* y *maka bahĩ* respectivamente, en razón de reglas de denominación particular dentro del conjunto.

Idealmente, para los Mai huna todo grupo de lengua tucano pertenece a este conjunto, porque tienen la certeza de que comprendiéndose lingüísticamente, comparten con estos grupos geográficamente distantes los rasgos culturales que especifican el sentimiento *mai* dentro del conjunto mai huna: comunidad de historia, de representaciones, de prácticas rituales, de reglas de organización social. El término *mai* se encuentra en los otros grupos tucano bajo la forma de *pai* en el caso de los Secoya y de los Coreguaje, y de *bai* en el de los Siona (ver Langdon 1974; Vickers 1976; y Casanova 1980 para el empleo de estos términos; y Bellier 1991b para su relación con la categoría *mai* de los Mai huna).

Este reconocimiento global de la unidad tiene que ver también con el exterior, pero no presupone una identidad absoluta entre todos los grupos internos o externos a los Mai huna, los cuales se distinguen por variantes dialectales, costumbres alimenticias, rituales y transformaciones míticas cada vez más marcadas a medida que uno se aleja del núcleo mai huna.

La noción *mai* se funda en la comunidad residencial y en la integración en una red de intercambio de varias unidades, personas o casas. Esta idea está presente en los mitos del origen terrestre o ctónico de la gente que apareció sobre la tierra, de forma indistinta entre los Siona-Secoya del Ecuador, y en el orden clánico entre los Mai huna. Todos los seres *mai* (*bai*, *pai*) aparecieron en la tierra en un mismo punto -el cual marca el origen de su existencia social- desde donde se dispersaron. Las diferentes mitologías tucano occidentales concuerdan en este punto.

Todos los grupos mantienen la identidad *mai* en el más alto nivel relativo de integración de las unidades sociales, es decir grupos de filiación (*bah̄/wah̄*) y grupos residenciales o localizados *mai/bai/pai*. Los Mai huna consideran que todos los grupos étnicos se integran en el conjunto *mai* a través de la modalidad clánica *-bah̄*, que introduce una diferencia entre las personas, no tomando en consideración las divisiones internas de los Siona, de los Secoya o de otros grupos tucano, las que de ninguna manera interfieren con las suyas: no tienen clanes ni lugares comunes. Los Mai huna aplican su modelo de organización social a todo el conjunto, pudiendo idealmente casarse con cualquier persona de estos grupos étnicos.

### *Los otros (pueblos indígenas)*

La denominación *mai* no puede aplicarse a la gente que pertenece a una familia lingüística y a un conjunto cultural diferentes. A la categoría *mai* se opone el lexema *ak̄i*, término que contrariamente al primero puede ser utilizado en el vocativo y concuerda en género y en número como todo sustantivo animado. La nasalización de la raíz *a* distingue el lexema *āk̄i* de aquel que designa a los individuos en el conjunto *mai*, *ak̄i*, sustantivo animado<sup>(30)</sup>. El plural, *āk̄ina*, constituye una noción de nivel categorial. Esta incorpora, en la actualidad a los grupos Yagua, *yaba*; Huitoto, *k̄iji bah̄*, "gente collar", o *āi yaigi*, "jaguar caníbal"; Bora, *piri bah̄*; Loreto, *kāči dai-kina*, "cargadores de sal"; Yanomami u otros grupos vistos en fotografías,

so *ākina*, “foráneos de lejos”; blancos, *toto čīō ākina*, “foráneos con cara de arcilla”; negros, *neakina*, “foráneos negros”.

La división sociológica del mundo en gente *mai*, “como nosotros”, y *ākina*, “foráneos”, se basa en una diferencia ontológica. Los primeros tienen una identidad constituida por el pensamiento mítico y tienen un lugar en el cosmos al identificarse con la luna cuando están vivos o convirtiéndose en estrellas al morir. Los segundos son actores periféricos, impuestos históricamente y denotados por su apariencia exterior y sus actividades.

### El sistema de parentesco mai huna

El universo del parentesco mai huna se basa en dos categorías conceptuales que determinan la esfera de la consanguinidad, *doihuna*, y la esfera de la afinidad, *bahuna*. El término *doihuna* está construido por la unión del morfema pluralizador *huna*, que designa a un grupo animado, con la raíz *doi*, que denota fraternidad. Este término es traducido como “conjunto de hermanos”. El término *bahuna* está construido del mismo modo a partir de la raíz *ba*, que indica la afinidad en el campo semántico de la vida: *bahē*, desinencia clánica, significa “vivo”; *baiyi*, “vivir, existir”; *badadi*, “lugar de vida”. En las dos expresiones, las distinciones de generación son abolidas, aún cuando sean reconocidas en el plano individual.

El primer conjunto agrupa a todos los parientes de *Ego*, de cualquier sexo y edad: pertenecen al mismo grupo de filiación, linaje y clan. La relación *doihuna* es heredada por línea paterna y la consanguinidad postulada entre los individuos es del mismo orden de la consubstancialidad que une a los hermanos. Los *doihuna* de *Ego* son sus parientes clánicos (parientes de sangre), cercanos y clasificatorios, provenientes de una línea directa, colateral o alejada. Las fronteras del conjunto *doihuna* son las del clan y existen tres conjuntos de *doihuna* en la sociedad mai huna actual. Por otra parte, *Ego* distingue a los parientes próximos de los lejanos, precisando para los primeros su “autenticidad”, *debi/debo*, y para los segundos, su “alteridad”, *yeke* <sup>(31)</sup>. Las relaciones de intercambio y de solidaridad, fuertes entre parientes *debi*, se debilitan entre parientes *yeke*, lo cual se acompaña de una atenuación de la prohibición del incesto.

El segundo conjunto incluye a todos los afines de ego, aliados matrimoniales directos (los propios) o indirectos (los de sus consanguíneos), de clanes diversos y diferentes del suyo. La relación *bahuna* es parcialmente heredada de la relación de afinidad que mantiene el padre de *Ego*, pero en términos prácticos es una relación egocentrada. La regla de matrimonio es formulada hoy en día en términos de respeto de la exogamia clánica, la cual no siempre es observada más que en términos de prescripción o de derecho sobre la prima cruzada, de tal manera que 40-50% de los hombres reproduce el matrimonio de su padre, casándose con una muchacha del clan de la madre. Los otros se casan con una mujer de un clan alterno, aliado del clan de *Ego* a través de un matrimonio anterior, cuando no se casan dentro de su propio clan o con una mujer foránea. Los *bahuna* de un individuo constituyen una configuración particular dentro del conjunto *bahuna*.

El vocabulario de parentesco está concebido como un intercambio restringido entre dos clanes, cada uno es para sí *doihuna*, y uno respecto del otro, *bahuna*. Dentro de esta hipótesis, parentesco paralelo y parentesco cruzado recubren exactamente los campos de los *doihuna* y *bahuna*. Ahora bien, a pesar de que la terminología se mantiene constante, el intercambio ya no se practica entre dos clanes, sino entre tres o más (si se considera a los mestizos y a los foráneos), lo cual modifica en consecuencia la naturaleza de los parientes clasificables en una u otra categoría, y crea (para los individuos *mai huna* exclusivamente) una categoría intermedia mediante un procedimiento de alejamiento terminológico. Así, la modalidad *yeke* permite transformar a los "consanguíneos" en "aliados potenciales" (ver más adelante). Solamente los parientes agnáticos pueden ser considerados como verdaderos *doihuna*, y no todos los parientes cruzados devienen *bahuna*. Conviene pues especificar la posición de los parientes paralelos matrilaterales y presentar la diferencia entre parentesco cruzado y *bahuna* en la esfera de la afinidad.

### *La terminología de parentesco*

El sistema de parentesco es de tipo dravidio y la nomenclatura distingue entre parientes paralelos y parientes cruzados en las generaciones centrales (G+1, G 0, G-1). Las generaciones +2 y -2 no presentan esta dicotomía y son diferenciadas. La jerarquía de edad entre hermanos apare-



ce marcada en la generación O en los términos vocativos y de referencia entre hermanos y primos paralelos patrilineales que son asimilados a nivel terminológico. La separación entre aliados y consanguíneos no es siempre explícita en la generación O, aunque sea una propiedad notable de las terminologías dravidias en general. Esta transformación y adaptación parece estar ligada a los trastornos del orden residencial y al funcionamiento actual con tres grupos de un sistema concebido para dos. Esto se traduce en la preeminencia de los términos de afinidad que caracterizan a la relación efectiva, sobre aquellos que indican la relación de alianza potencial <sup>(32)</sup>. En G-1, la terminología revela la bifurcación del sistema: *Ego* considera como hijos (consanguíneos de G-1) a los suyos y a los de sus hermanos del mismo sexo, mientras que considera como sobrinos (aliados potenciales de G-1) a los hijos de sus hermanos del sexo opuesto. Los Mai huna distinguen y nombran cinco generaciones a través de un término construido por la pluralización del término masculino que indica el nivel genealógico. Todos los vocablos están marcados por su respectivo género a través de la desinencia final masculina *-kí, gí, í,* o femenina *-ko, go, o-*, excepto aquellos que designan al hermano de la madre y a la hermana del padre, los cuales son específicos (*gū, biko*).

### La relación abuelos/nietos

Los Mai huna emplean dos términos diferentes para dirigirse y referirse a los abuelos: *uegi, uego,* y *ñiku, ñiko*. El segundo se usa más como vocativo que como término de referencia. La categoría de los abuelos es llamada *ñikuna*. No se hace ninguna distinción entre parientes colaterales o entre clanes; todo individuo que está en posición de abuelo, o toda persona anciana es *ñiku, ñiko*. Este término es a la vez afectuoso y respetuoso.

Para referirse y dirigirse a los nietos se emplea un único término: *ñahī, nahēō*. A esta categoría se le designa como *nahina*. Al igual que en el caso de la categoría de abuelos, no se hace distinción de colateralidad ni de clan.

### La relación padres/hijos

La relación entre padres e hijos está definida por un doble binomio tanto en el caso de los términos de referencia, *biakí, biako/mamaki, mamako*,

como en el caso de los términos vocativos, *haki*, *hako/yibagi*, *yibago*. La categoría de los padres es *biakina*, la de los hijos *mamakina*. Los términos *biakí*, *biako* se descomponen en *bi* (término de referencia) (G+1), y *aki/ako*, “dueño/ dueña de”, o genitor/ genitora. Estos términos son traducidos como “padre/ madre”. Los términos *haki/hako* están compuestos por la unión de un sufijo de género, *kí*, *ko*, con la raíz *ha*, “padre”. Los mismos pueden ser traducidos por “papá/ mamá” y sólo se emplean como vocativos; designan tanto a los genitores, padre y madre, como a sus respectivos hermanos del mismo sexo: hermano del padre, y hermana de la madre.

Los términos *mamakí*, *mamako* se construyen por la adición de los sufijos de género a la raíz *mama*, “nuevo”. Los términos *yibagí*, *yibago* están compuestos de *yi*, pronombre personal y de posesión (= yo, mi), *ba*, radical del verbo “parir, dar a luz, vivir”, y *gí*, *go*, desinencias masculina y femenina en pasado. *Yibagí-yibago* pueden traducirse como “mi parido(a)”; se trata del único término de parentesco en el que la expresión de dos marcas de posesión es posible, en razón probablemente del congelamiento de *yibagí* en el sentido de “hijo” en relación a los genitores: ej. *mi yibagí*, “tu hijo”, (literalmente “tu-mi parido”) (com. pers. de Gerald Taylor). Corrientemente usado en el vocativo, este término afectuoso también se emplea como término de referencia. Estas designaciones hacen referencia tanto a los hijos de *Ego*, como a los hijos de sus hermanos del mismo sexo: hijos e hijas de hermano para *Ego* masculino; hijos e hijas de hermanas para *Ego* femenino (33).

### La relación hermano/hermana

Los hijos de los mismos genitores están en una relación de consubstancialidad total que determina la esfera de la consanguinidad *doihuna*. Ellos son *doikí*, *doiko*, palabras construidas con el sufijo de género del vocablo “hermano”. La categoría *doikina* se extiende a los hijos del hermano del padre, primos paralelos, y sólo parcialmente a los hijos de la hermana de la madre. Los hijos de las hermanas de la madre son considerados como hermanos si pertenecen al mismo clan -en el caso del intercambio privilegiado entre dos clanes- o si son socializados juntos -en el caso de residencia uxorilocal (34). En los casos contrarios, de intercambio ampliado o de residencia neo-o patrilocal, éstos son considerados como hermanos lejanos, *yeke doikina*.

Los hermanos agnáticos *doikina* están ordenados por una doble jerarquía mayor/menor; la misma está ligada a su orden de nacimiento, y es transmitida por sus padres. Así, *Ego* reconoce como mayores a sus hermanos mayores y a los hijos del hermano mayor de su padre, y como menores a sus hermanos menores y a los hijos del hermano menor de su padre. La jerarquía incluye a las mujeres, pero no se transmite a través de ellas, ya que sus hijos no pertenecen a su grupo de filiación. Uno se refiere a los hermanos mayores como *mahayi*, *mahayo* y se dirige a ellos como *ayi*, *ayo*. Por su parte, uno se refiere a los menores como *yohi*, *yohēō* y se dirige a ellos con un término único, *gori*. No se ha observado el uso del plural, ni la existencia de una categoría que designe a “los mayores” o “los menores”. Todos los parientes agnáticos están así jerarquizados y el uso de la terminología está reservado al dominio doméstico. La relación de orden caracteriza las relaciones individuales y no estructura a la sociedad como en los grupos tucano orientales, en los que “el sistema de jerarquía por edad da lugar a un ordenamiento interno consistente o a un grupo de descendencia en el cual cada individuo ocupa una posición única” (C Hugh-Jones 1977a: 97; Correa 1985).

#### La relación entre hermano de la madre/hijo de la hermana y hermana del padre/hijo del hermano

*Ego* tiene relaciones específicas con el hermano de su madre, *gū*, y con la hermana de su padre, *biko*, para quien él es un/a *hūti*, *hūto*. *Guna* designa a la categoría de los “hermanos de la madre”, compuesta por los hombres de la generación y del clan de la madre, mientras que *mekabikona* designa la categoría de las “hermanas del padre”, mujeres de la generación y del clan del padre. Mientras el mismo término *gū* puede ser empleado para designar y llamar al hermano de la madre, *biko* sustituye a *mekabiko* para llamar a la hermana del padre <sup>(35)</sup>. La ausencia de términos vocativos específicos entre parientes cruzados indica el respeto y el formalismo inherente a una relación de alianza (anterior o futura). Los parientes cruzados usan formas sintácticas y gramaticales especiales y observan un comportamiento particular que sólo se da entre aliados. El hermano de la madre y la hermana del padre son concebidos como seres diferentes y pre-dispuestos a la alianza en un sistema simétrico. No existe femenino para

*gū*, ni masculino para *biko*; el cónyuge de *gū* es *biko*, e inversamente, el cónyuge de *biko* es *gū*.

Los hijos del hermano de la madre y los de la hermana del padre son para *Ego* masculino o femenino, "otros hermanos", *yeke doikina*, en el seno de los cuales se encuentra -nombrado/a por un término descriptivo- su cónyuge potencial, *gū mamaki/o*, "hijo/hija del hermano de madre", y *biko mamaki/o*, "hijo/hija de la hermana del padre". Todos los individuos considerados en G+1 como *hūti*, *hūto/na*, se consideran entre sí como *yeke doikina*. Esta designación indica que están en otra relación de hermandad que la que existe entre *doikina*, y demuestra que los parientes cruzados son considerados por *Ego* más como hermanos de padres, que como afines de estos últimos. El término *yeke doikina*, "otros hermanos", empleado casi exclusivamente para designar a los primos cruzados, indica una inflexión cognática dentro de un régimen marcado por una filiación patrilineal.

Este rasgo se explica parcialmente por la confusión introducida por el empleo de los términos en español, "primo/a", para todos los primos paralelos y clasificatorios, y por la transformación de las reglas matrimoniales que hace que actualmente *Ego* masculino ya no se case con la "hija del hermano de la madre", *gū mamako*, antes privilegiada, sino más bien con "otra hermana" clasificatoria, *yeke doiko*, quien ocupa la misma posición por su edad y pertenencia clánica, o cualquier otra mujer, de preferencia de un clan diferente. Los términos utilizados para designar a los parientes cruzados se distinguen del vocabulario de las relaciones de afinidad -el cual sólo se emplea cuando se ha establecido efectivamente una relación de alianza- como si *Ego* no heredara la relación de alianza de su padre.

### El parentesco por alianza

Apenas se efectiviza la alianza, los Mai huna sustituyen las relaciones de parentesco anteriores por una relación unívoca que caracteriza a la afinidad. Un solo término designa en masculino al suegro, al yerno y al cuñado, *hai* (pl. *haiina*). Asimismo existe un sólo término para la suegra, la nuera y la cuñada, *bao* (pl. *haona*), y las cuñadas (hermana del esposo/esposa del hermano) emplean entre sí un término específico, *mehō*. El término para esposa es *nihō*, y para esposo *ʔhiʔ*. No hay distinción entre los cónyuges en los casos de poligamia: el hombre o la mujer polígamos tienen

“un par de cónguges”: *pēbi nihō bahī*, “él tiene dos esposas”; *pēbi ʔhʔ bako*, “ella tiene dos maridos”. El orden de los matrimonios es explicado mediante perífrasis.

La categoría de parientes *baina* (incluida en el conjunto *bahuna*) se centra en el núcleo de personas con quienes *Ego* está realmente aliado: los genitores y los hermanos de su esposa. Esta relación puede extenderse a los hermanos clasificatorios. Los afines de los afines de *Ego* son considerados por éste como hermanos si son de su mismo clan; en caso contrario son considerados como afines y son designados a través de las categorías empleadas por su cónyuge.

### La distancia terminológica

Los Mai huna hacen un uso frecuente del morfema *yeke*, “otro” para distinguir a los parientes clasificatorios -consanguíneos y afines- de los parientes cercanos, a quienes además se puede especificar a través del término *debi*, *debo*, “auténtico/a”. El uso del término *yeke* como vocativo es raro, en la medida que denota una ‘distancia’ que puede despertar susceptibilidades. El alejamiento terminológico introducido por el término *yeke*, nace de la separación geográfica y genealógica, la cual debilita las relaciones de intercambio que *Ego* puede tener con esta clase de parientes. Este término distingue “lo verdadero” de “lo falso”, como en el caso de individuos que ocupan una posición en una relación matrimonial que no corresponde a su posición de origen (por ej. el marido de la hermana del padre es *yeke gū* cuando no es a su vez hermano de la madre, *gū*). El término *yeke* permite considerar a este tipo de consanguíneos como afines potenciales y por consiguiente autoriza el establecimiento de relaciones de alianza con los mismos. Al mismo tiempo, este término permite marcar la distancia genealógica y la colateralidad cuando se hace necesario subrayarlas.

Este procedimiento de nominación se emplea para referirse a los siguientes parientes: antepasados de las generaciones +3, +4 y superiores, *yeke ŋikuna*; bisnietos y los que no vienen de una línea directa, *yeke nahina* (miembros de G-2, G-3 o G-4, lejanos en términos de colateralidad). El hermano del padre (normalmente *biak†*) y el marido de la hermana de la madre son *yeke biak†*; la hermana de la madre (normalmente *biako*) y la es-

posa del hermano del padre son *yeke biako*; la esposa del hermano de la madre es *yeke biko*; el esposo de la hermana del padre es *yeke gū*.

También suele suceder que un individuo clasifique como *yeke doiki* a todos los miembros del clan que no tienen un mismo origen local, o que otro trate así a sus propios primos paralelos, a los que no quiere ser "asimilado"; en este último caso, trata al hermano de su padre de *yeke biaki*.

Si pertenecen a un clan distinto al de *Ego* -lo que es muy frecuente- los hermanos uterinos y primos paralelos matrilaterales son tratados de *yeke doikina*. Por extensión, todos los hijos de hermanas clasificatorias de la madre, (que pueden ser llamadas *yeke biako*), son considerados *yeke doikina*. Cuando *Ego* establece un nexo de parentesco con estos individuos, usa la expresión (*yeke*) *biako mamakina*, "hijos de (otra) madre", o precisa más aún *ĩ (ño) biako yi biako (yeke) doiko ago*, "su madre es la hermana (clasificatoria) de la mía". Entre los Mai huna los "hijos de madre" no son objeto de prohibición sistemática de matrimonio, como en la sociedad taiwano (ver Correa 1985: 26), en razón de la patrifiliación dominante. El nexo a través de la madre es considerado menos "poderoso": así, basta con que los padres sean de clanes diferentes, para que el matrimonio entre individuos relacionados entre sí como "hijos de madre" sea posible.

El tratamiento de *yeke* para los primos paralelos matrilaterales -más frecuentemente que para los patrilaterales- demuestra que esta clase de parientes es considerada más como afín que como consanguínea. El estudio del sistema de parentesco mai huna demuestra que el matrimonio con estos parientes es posible, lo cual prueba que la distancia geográfica interviene en la diferenciación entre primos paralelos patrilaterales, y que el destino matrimonial divergente de las hermanas reales y clasificatorias suprime la idea de consanguinidad entre sus hijos.

Los hijos de los *yeke doikina* son para *ego yeke mamakina* y *yeke hūtina* si provienen respectivamente de "otro hermano" del mismo sexo que él, o del sexo opuesto.

## *El funcionamiento del sistema*

### El campo real de la consanguinidad

El sistema de parentesco mai huna demuestra que la consanguinidad nombrada sigue la línea de filiación patrilineal, compartida por los hermanos y hermanas de la misma 'composición biológica', y se atenúa para *Ego* a medida que se aleja del patrilineaje en términos genealógicos y espaciales. Esta es complementada por la relación con la madre y por la adopción de las categorías de parentesco del cónyuge.

### La relación con la madre

*Ego* se encuentra en una relación de consanguinidad (no nombrada) con su madre; las relaciones de éste con su madre dependen del sexo de *Ego*. No se trata de una relación *doi huna* (por el hecho de sus diferencias clánicas), ni de una relación *bahuna* (por el hecho del nexa materno). La mitología mai huna evoca esta ambigüedad, en particular respecto del hijo, para quien la madre sería una pariente afín venida de otro lugar, cuya muerte sería ostensiblemente no llorada. A la muerte del padre, sin embargo, es frecuente que una madre se acerque a su hijo (si no tiene hija) en lugar de partir donde un hermano. En estos casos, la madre colabora en el trabajo de reproducción doméstica, mientras que el hijo sustituye parcialmente a su padre -de quien posee la identidad- en el plano de la organización del trabajo, conservando sin embargo la prohibición del incesto respecto de su genitora.

*Ego* femenino tiene una relación de mayor proximidad con su madre, cerca de quien reside. La evoca nostálgicamente si se encuentran separadas y llora ruidosa y ostensiblemente su muerte. Madres e hijas son solidarias en todas las actividades cotidianas. Si el yerno y la suegra son del mismo clan, las relaciones entre las dos unidades conyugales se tornan más armoniosas. La solidaridad madre-hija es más 'existencial' que 'filial' -ya que ambas pertenecen a clanes diferentes- y constituye uno de los soportes de las relaciones mai huna.

Si bien es poco frecuente que el hijo se case con la segunda esposa de su padre a la muerte de éste (he encontrado dos casos en la genealogía), y que la madre y la hija compartan un mismo marido (un caso observado de re-matrimonio para dos mujeres), la existencia de semejantes relaciones demuestra que la regla del matrimonio en su nivel de generación puede ser infringida, y que la regla de reproducción del matrimonio del padre (para *Ego* masculino) puede ser estrictamente aplicada. Normalmente, madre e hija tienen destinos matrimoniales divergentes y la competencia por el mismo hombre entre una madre y su hija -en el caso observado- es siempre problemática.

### Los consanguíneos del cónyuge

En el caso de los individuos con los que no está ligado directamente, *Ego* asume las relaciones de parentesco que éstos tienen con su cónyuge. Así, los hijos de la hermana de su esposa, también son para él hijos, *mamakina*, ya sean de su propio clan o de otro. En el caso de los que pertenecen a un clan diferente al de *Ego*, éstos son considerados *yeke mamakina*, "otros hijos", particularmente si viven a cierta distancia de él y de sus hijos. Estos son considerados consanguíneos ficticios, a quienes uno puede transformar en aliados para sus hijos.

### El campo real de la afinidad

En la actualidad rara vez los hombres *mai huna* se casan con su cónyuge potencial, nombrada con el término descriptivo de "hija del hermano de la madre" o "hija de la hermana del padre". En el mejor de los casos, un hombre se casa con una mujer de su misma generación perteneciente al grupo de parientes políticos que resulta de la alianza matrimonial establecida por su padre o por su abuelo. La noción de prescripción de matrimonio se ha desplazado de la relación de afinidad en G+1, para focalizarse en la relación de exogamia entre clanes contenida en la generación precedente.

En principio la prescripción de matrimonio era formulada en términos que no dejaban ninguna duda sobre la herencia, en la generación de *Ego*, de una alianza realizada en la generación precedente. Actualmente la relación potencial de alianza es expresada en términos que implican di-



rectamente a la generación de *Ego*: a. casarse fuera del clan, siendo admitidos cónyuges foráneos; y b. casarse con una *yeke doiko*. Esta clase de parientes comprende a todos los individuos que los padres de *Ego* tratan de *hūtina*, "hijos del hermano de sexo opuesto", más todos aquellos que *Ego* desea incluir en esta categoría por razones prácticas: parientes clánicos "lejanos" -procedimiento empleado por ejemplo entre sub-clanes localizados de un mismo clan disperso-, e "hijos de hermanas de la madre" pertenecientes a un clan diferente del de *Ego*.

Es en esta clase de parientes, *yeke doikina*, a quienes *Ego* diferencia de sus hermanos legítimos por el uso del término *yeke* (siendo este rasgo suficiente), que se encuentran "los desposables". En el trabajo de campo nunca he escuchado a un Mai huna mencionar la posibilidad de una alianza matrimonial con una *biako mamako*, "hija de la madre" (a quien su madre y su padre tratan de *mamako*), pero éstos a veces se realizan. La posibilidad de matrimonio con esta categoría de parientes -descendientes de hermanas de la madre- nunca es explícitamente evocada, pero a veces tiene lugar. El hecho de que este matrimonio pueda no ser endogámico desde el punto de vista clánico, es el principal criterio de elección.

Una vez establecida una alianza matrimonial, todas las relaciones que indican una posición particular en relación con la consanguinidad, son redefinidas en términos de afinidad estricta, *baí*. Los *yeke doihuna*, "otros hermanos", se convierten en *bahuna*, la hermana del padre será *bno*, y el hermano de la madre *baí*. El que *Ego* se case con una mujer de un clan en principio adecuado (el de su madre u otro), sin que ésta sea una hija del hermano de la madre o una hija de la hermana del padre, ha llevado a la terminología de alianza a separarse de aquella del parentesco cruzado para ser empleada sólo cuando la alianza se hace efectiva. Un hombre no tiene derecho objetivo de casarse con una mujer en particular, no establece 'contrato de intercambio' con el hermano de una mujer, no hay competencia institucionalizada entre los hombres de los clanes X y Y para 'poseer' a las mujeres de un clan Z. Así, la reproducción del matrimonio del padre, (más del 40% en el conjunto de genealogías recogidas), constituye más un indicador de la orientación de las alianzas matrimoniales, que de la prioridad que tendrían los hombres de un grupo sobre las mujeres del grupo de la madre.

La relación de alianza es la más fuerte en términos sociales, ya que el hombre está obligado -por lo menos a lo largo de la mitad de su vida- a residir donde su suegro, *baï*, y debe mantener intercambios con un aliado *baï* a lo largo de toda su vida, aunque sólo sea para poder ejecutar determinados rituales. Nunca he escuchado que un hombre deba vivir donde un hermano de la madre, *gũ*, y sólo en algunos relatos se afirma que el hermano de la madre debe ser respetado por su rol de dador de mujer.

El discurso de los viejos contradice la práctica de los jóvenes -se dice que hay que casarse con una hija del hermano de la madre, pero los jóvenes se casan con una *yeke doiko*, y el discurso en torno del matrimonio abarca las otras relaciones de parentesco: se dice que hay que vivir en casa de un *baï*, pero este puede ser un hermano de la madre, *gũ*, el marido de una hermana del padre, u otro. Esto demuestra que la alianza es una dinámica activada por los individuos -como lo prueban las manipulaciones terminológicas- la cual no es, o mejor dicho ya no es, una relación transmitida de generación en generación, aún cuando existe una configuración de base entre los tres clanes que practican el intercambio matrimonial desde hace decenas de generaciones. Dentro del marco de una endogamia étnica y local, los Mai huna producen afines mediante sutiles diferenciaciones entre los consanguíneos. Al hacer esto transforman relaciones de solidaridad, dominantes en la esfera *doihuna*, en relaciones de alteridad, características de la esfera *bahuna*, donde pueden expresarse las relaciones de hostilidad. La distancia genealógica y espacial funda la distancia sociológica marcada por el término *yeke*. Este rasgo es una consecuencia de la atomización residencial de los linajes y clanes debido a la regla de residencia uxorilocal, la cual fragmenta al grupo en un movimiento centrífugo. En cada generación se alejan los hermanos de linaje, se reconstituyen las unidades residenciales y se redistribuye el poder político. La figura de autoridad del suegro no es un factor de integración política; el respeto que le tiene el yerno se acaba con la muerte de su suegro, y no es transferido a su cuñado. El yerno se hace respetable al adquirir el estatus de suegro, siendo éste el premio de todo hombre (siempre y cuando tenga una hija).

### Las reglas de matrimonio

Como hemos visto, los Mai huna definen de manera flexible las reglas matrimoniales. El incesto no está designado con un término específico, si-

no por la expresión común que especifica el mal vivir, *guabayi*, o el acto malo, *guagi yoyi*. Sean cuales fueran las fronteras del incesto -relaciones sexuales entre un padre y su hija (se informó de un caso en un relato); matrimonio entre miembros del mismo clan y del mismo origen local (dos casos genealógicos); matrimonio entre dos hermanos uterinos (un caso en la genealogía)-, el juicio no conduce a prácticas segregativas. El mismo término *guagi* se aplica a las alianzas entre generaciones separadas por una gran diferencia de edad y que plantean problemas de redefinición de los niveles de parentesco.

Todos los informantes concuerdan en afirmar que, contrariamente a lo que sucede en la actualidad, en el pasado los matrimonios eran arreglados por los padres, les convinieran éstos o no a las mujeres. Las mujeres conservan en sus cantos una tradición de lamentos, en los que se denuncia el comportamiento de los maridos, y donde el suicidio con barbasco se presenta como la única alternativa (ver Bellier 1988b). En la actualidad las mujeres mai huna ejercen chantaje, amenazando con suicidarse (y eventualmente intentándolo), con el fin de rechazar a un pretendiente; pero si están mal casadas, tienen la posibilidad de abandonar al marido. En estos casos, el irse con otro hombre por ella escogido, reemplaza la partida definitiva hacia la tierra de los muertos. Aunque ningún suicidio ha sido observado ni practicado desde hace muchos años, la idea del suicidio está muy presente en el espíritu de las mujeres.

La poligamia, frecuente en las generaciones anteriores -se han reportado varios casos de poliandria fraterna y de poliginia sororal en los años '50- es hoy en día marginal: se observaron sólo dos casos en una misma comunidad, en los que los cónyuges no pertenecían al mismo clan. La co-residencia de los dobles cónyuges depende de los deseos individuales o de las épocas, y las relaciones entre éstos oscilan entre la convivencia y la hostilidad. La poliginia está asociada a formas de poder tradicional, sin que por ello exista una correspondencia inmediata entre el estatus de jefe y la poligamia. Esta última constituye fundamentalmente un medio de extender el prestigio y la influencia personal, debido a un incremento en el volumen de intercambios y la posibilidad de realizar numerosas fiestas de bebida.

Si bien la poligamia es admitida, ésta plantea problemas en la medida que cuestiona el principio tácito de igualdad entre las personas y sus-

cita celos. Tal como la libertad sexual -que ninguna regla reprimiría- la poligamia es motivo de conflictos. Entre los Mai huna la unidad poligámica es la articulación de dos unidades conyugales sobre un eje, hombre o mujer; no es nunca una relación tripolar. Así, los pares de la relación poligámica son individualizados en todas las ocasiones ceremoniales y rituales -tradicionales o modernas- en razón de la simetría de los roles masculinos y femeninos y de su no divisibilidad, de modo tal que en estas ocasiones ni una mujer puede reemplazar a su co-esposa, ni un hombre a su co-esposo.

### *El parentesco ficticio*

El parentesco ficticio o espiritual se ha desarrollado en la sociedad mai huna desde hace unos sesenta años, bajo la influencia de los mestizos y de las poblaciones quechua-hablantes que practican y difunden una multiplicidad de formas de compadrazgo. El compadrazgo mai huna se basa en el establecimiento de un nexo de padrinazgo entre individuos de dos generaciones, sobre el que se insertan relaciones de compadrazgo entre los padrinos/madrinas y los ascendientes colaterales del "ahijado" en dos generaciones. En cada caso el padrino y la madrina del niño tratan por lo menos a seis personas de compadres (tres hombres y tres mujeres), quienes los tratan de la misma manera.

El vocabulario en torno de esta relación está compuesto de vocablos en castellano en lo que se refiere a los términos vocativos y de referencia, y en castellano, quechua y mai huna en lo que se refiere a los procedimientos. Los términos en castellano son ahijado/a, padrino, madrina, compadre, y comadre. En el plano vocativo los ahijados son llamados "hijo" o "hija", y los compadres-comadres, "compa", "compito", "coma", "comadrita"...

Los casos de compadrazgo simple son raros en razón de la multiplicidad de los procedimientos que permiten a un individuo tener simultáneamente varios padrinos y madrinas, y de la reciprocidad de los lazos a través de varias generaciones.

## Los procedimientos para el establecimiento de relaciones de compadrazgo

Los Mai huna reconocen siete procedimientos para establecer relaciones de compadrazgo, de los cuales cuatro son los más frecuentemente empleados. Si la madrina o el padrino están implicados en operaciones particulares -con un rol mayor de las madrinas en el caso de las niñas, y de los padrinos en el caso de los niños- la pareja se convierte en padrino/madrina para operaciones tales como:

1. cortar el cordón umbilical del niño, *sohōbi tiāyi*, operación realizada por una mujer en el seno de un pequeño grupo, la cual se convierte en madrina, da *sohōbi tiāčiko*.
2. bautizar al niño, *ni kōāyi*, o "llevar al niño"; en este caso el niño recibe el agua de socorro, bendecida por un "cristiano" generalmente mestizo, durante una ceremonia llamada *yacucheo* en quechua. El padrino y la madrina llevan al niño en brazos, y distribuyen caramelos y cigarrillos a la alegre concurrencia;
3. perforar la oreja de las jovencitas o de las niñas, *gahōro hūāyi*; en este caso la madrina perfora la oreja con una aguja especial -que no se usa durante un año para prevenir la infección- y le regala aretes a su ahijada;
4. cortar el pelo de un niño por primera vez; este procedimiento, llamado *lanta tipina* en quechua, se practica cuando el niño tiene los cabellos largos y enredados. La madre amarra cada mecha con una cinta y le atribuye un precio. Durante la fiesta todos cortan una mecha y pagan el precio correspondiente. El padrino se ocupa del corte de pelo del niño y la madrina del de la niña, pagando una suma más importante que los otros concurrentes.

Todos estos procedimientos se realizan durante una fiesta de bebida que ofrece la madre de la criatura al conjunto de la comunidad. Los padrinos y las madrinas -compadres de los padres- colaboran con pequeños regalos para el niño y sobre todo con la compra de aguardiente. Procedimientos más ocasionales son el baile de fin de duelo, el baile de noviazgo y el bautizo cristiano. Los padrinos y madrinas son respectivamente aquellos que bailan con la persona que levanta el duelo, los que cuelgan

de los brazos del novio y de la novia un lazo para amarrarlos, y los padrinos del bautismo cristiano.

### La función del parentesco ficticio

La relación de compadrazgo es tan importante como la relación de padrinzago que la funda. Al interior del grupo étnico los términos de tratamiento entre compadres sustituyen a los otros términos de parentesco, y en el caso de relación con foráneos -mestizos o blancos- crean lazos de parentesco ficticio. La relación entre compadres mai huna se superpone a las relaciones de inter-cambio tradicional; en contraste, la relación de compadrazgo con foráneos instaure una relación de intercambio interesante para las dos partes, pero desigual.

La elección de compadres de entre los miembros de la propia vecindad refuerza los intercambios entre las diferentes unidades domésticas del grupo local, contribuyendo a estructurarlo. Los Mai huna redistribuyen los productos de caza, de pesca, de recolección y los productos cultivados, tanto entre sus aliados formales, como entre los parientes elegidos para apadrinar a sus hijos. Los padres envían al niño donde sus padrinos y madrinas, llevando frutas de parte de su madre para su comadre, o carne de parte de su padre para su compadre. En la sociedad mai huna todo don es siempre agradecido mediante un contra-don y esta regla también es válida para estos casos. Cuando el niño es adulto, él mismo efectúa los intercambios con sus padrinos y madrinas, quienes lo tratan como hijo o hija. Este procedimiento es reforzado en los casos en que los hijos de la pareja padrino/ madrina han muerto, ya que el mismo constituye un medio para obtener ayuda en las actividades productivas. Por su parte, los padres del niño que ya es adulto mantienen relaciones de intercambio con los compadres que están geográficamente cerca. Las "familias" están generalmente ligadas por la reciprocidad de los lazos de padrinzago (no sólo por la reciprocidad de la terminología) en relación a varios de sus hijos y en varias ocasiones. Sin embargo, suele suceder que la reciprocidad salte una generación, particularmente debido a la gran movilidad de las unidades domésticas, y al hecho de que se prefiere elegir a un vecino cercano para apadrinar a un hijo.

La proximidad geográfica favorece la intensidad de los intercambios, pero en todo momento una persona puede encontrar alojamiento y comida donde aquellos padrinos, madrinan o compadres que residen lejos. Es así como los Mai huna encuentran alojamiento 'gratuito' en las ciudades de la región, al elegir compadres urbanos o mestizos ribereños que tienen casa en las mismas. En principio, el compadrazgo es una garantía suplementaria de paz: se dice que los compadres y las comadres deben ayudarse y no detestarse. Esto es cierto en la mayor parte de los casos, pero los relatos del pasado reciente demuestran que también pueden surgir disensiones entre este tipo de parientes, en particular cuando una de las partes no es mai huna.

La alianza con mestizos responde a una estrategia diferente de la que funciona entre los Mai huna. El establecimiento de relaciones de compadrazgo fue primero utilizado por los patrones para reforzar lazos de tipo paternalista, a fin de favorecer la aceptación de la explotación de los hombres mai huna y de las tierras indígenas. En los años '20 se reportan los primeros casos de mai huna apadrinados por patrones -mestizos ribereños, ecuatorianos, y brasileños- y desde entonces este procedimiento ha mantenido vigencia. A través del mismo, se establece entre el Mai huna y sus padrinos mestizos una relación de protegido a protector, en el fondo muy ficticia porque los compadres *viracucha* <sup>(36)</sup> muy raramente hacen regalos a sus ahijados o a sus compadres mai huna, al no compartir con éstos el sistema de reciprocidad característico de la sociedad mai huna.

### La organización social mai huna

La organización socio-política mai huna se distingue por: a. el privilegiar la residencia de tipo uxorilocal <sup>(37)</sup>, lo cual tiene por consecuencia la dispersión en cada generación de los hombres de los clanes patrilineales; b. la atomización del poder entre diferentes figuras de autoridad, en lugar de concentrarlo en la persona del "jefe-shamán", *inti ba? hiki*, "la más alta autoridad individual", según Vickers (1976: 169), quien, debe subrayarse, no cita autoridad colectiva alguna; y c. la dispersión de los tres clanes, hoy en día presentes en las tres comunidades mai huna existentes.

Para comprender la organización social mai huna es pues necesario examinar separadamente los modos de estructuración de las unidades residenciales y la dinámica de los clanes. La confusión onomástica y las incertidumbres sociológicas referentes a los tucano occidentales 'históricos', reflejan la capacidad de la lengua para administrar la fluidez de un sistema centrado en el juego político alrededor del shamán y del suegro, y en la libertad individual para elegir su lugar de residencia (ver Langdon 1974: 115; Vickers 1976: 169-171; Casanova 1980: 95).

### *El carácter móvil de la residencia*

#### La residencia tradicional

Tradicionalmente, los Mai huna vivían en casas pluri-familiares dispersas en áreas interfluviales ubicadas en la partes altas de los ríos a cuyas orillas hoy en día habitan. Este habitat era llamado *hai ue*, "gran casa", o *hatiba*, "lugar de vida". La unidad central, reservada a un uso profano (diurno), y ritual (nocturno), estaba rodeada de casas satélite, *míte uema*, "casas mosquito", donde dormían las unidades conyugales, en un radio de 150 metros alrededor de la gran casa. Este habitat tradicional fue abandonado hacia 1930. Aunque los informantes han hablado de la existencia de un cerco de huacrapona levantado a cierta distancia de la casa central, parece que habitualmente estas palizadas constituían las paredes de la casa<sup>(38)</sup>. Las dos puertas que se abrían hacia el sol al amanecer y al atardecer, se cerraban herméticamente mediante un sistema de báscula.

La pertenencia a una misma unidad residencial constituye la única noción de 'familia': *tea dadi huna*, "la gente de un mismo lugar". Los más ancianos de entre los Mai huna recuerdan algunos nombres de "dueños-/dueñas-de-casa", *da ue aki/ako*, y de sus parentelas; pero sus casas tenían pocos habitantes -10 a 15- reflejo de la caída demográfica del grupo entre 1890 y 1930. Cada conjunto de casas constituía una entidad singular, la cual ejercía sus actividades en un territorio propio, separado de los otros por una cierta distancia a pie o en canoa, frecuentemente apenas un poco más de un día de caminata.



El paso a un habitat de tipo ribereño, el reagrupamiento de la gente impuesto por misioneros y patronos -para facilitar a unos el control de las almas y a los otros el de la fuerza de trabajo-, y la adopción de una arquitectura mestiza han conducido a una redistribución de las unidades sociales.

### Residencia actual

En la actualidad, las grandes casas con sus unidades satélites se han dividido en casas simples, *uema*, pluri- o monofamiliares, agrupadas en conjuntos compuestos de dos a nueve casas que mantienen relaciones de intercambio de bienes y servicios entre sí. Estas son casas sobre pilotes, con techo de hojas trenzadas, construidas a orillas del río, compuestas por uno o varios cuerpos unidos por pasarelas; en ocasiones dichas casas tienen dos cuartos separados por tabiques de huacrapona. Las casas mai huna están habitadas por un conjunto de hombres y mujeres de pertenencia clánica heterogénea en razón de la filiación patrilineal, de la exogamia clánica, y del modo de residencia uxorilocal (los suegros y los yernos son de clanes distintos).

Cada casa es conocida por el nombre del propietario, hombre o mujer, y los co-residentes son nombrados por la adición del morfema pluralizador *huna* al nombre del dueño de casa; así, por ejemplo, *Tori ue huna*, "los habitantes de la casa de Tori". Si un jefe de casa se distingue por su capacidad de mantener a la gente alrededor suyo, aptitud que lo coloca en posición de "dueño-de-casa-madre", su nombre clánico compuesto con el morfema *huna* designa al conjunto de su parentela; así, por ejemplo, *Tori ñye huna*, "la gente de Tori (del clan) ñye". El agrupamiento espacial de varias parentelas -conjuntos residenciales- constituye un grupo de vecindad.

Hombres y mujeres tienen en común el deseo de estar próximos a sus parientes cercanos y hacen lo posible por satisfacerlo. Las mujeres, porque están profundamente unidas a sus madres y protegidas por sus padres de la violencia marital; los hombres, porque encuentran la 'paz' donde sus padres y la 'guerra' donde sus afines. En la actualidad, para satisfacer este deseo -ya sea en el caso de la mujer o del hombre que ha debido cambiar de residencia a consecuencia de su matrimonio- se dan movimientos restringidos dentro de la comunidad local. La falta relativa de ar-

monía que introduce la uxorilocalidad en un régimen de filiación patrilineal se ve así compensada. Hoy en día cerca del 80% de los matrimonios, y anteriormente más, se realizan al interior del mismo asentamiento. De esta manera, sea cual fuere el modo de residencia escogida, 80% de los individuos no están nunca a más de una hora de distancia a pie de sus parientes más cercanos (si éstos están todavía vivos). Los que se encuentran lejos de sus parientes cercanos, encuentran parientes clánicos en la comunidad que los ha acogido. Los miembros de linajes pertenecientes a clanes diferentes, pero que tienen un mismo origen local anterior, se mantienen agrupados en la comunidad que los acoge y en la medida de lo posible realizan intercambios matrimoniales entre sí.

### Sociología de la comunidad

Producto de la historia, la comunidad se ha convertido en una entidad sociológica nombrada en lengua mai huna con una expresión que designa a los residentes, construida por la unión del morfema *huna*, "gente de ...", con un topónimo fluvial. La ausencia de una categoría específica revela el carácter tardío de la residencia comunitaria y ribereña. Para designar a la comunidad, los Mai huna simplemente han extendido el campo de aplicación de un término concebido para la unidad residencial, originalmente la casa grande. El morfema *huna*, puede ser reemplazado por una forma plural, *akina*, "dueños de...", el cual marca una relación de identificación entre los individuos y el espacio (o el objeto) en función del "trabajo invertido", y en el caso del territorio, de una relación simbólica actualizada en los ritos de primicias.

Las tres comunidades existentes tienen nombre en lengua mai huna. Yanayacu es también conocida como *Tāidiya huna/akina*: "la gente/dueños del río donde algo cayó". Sucusari es conocida como *Sucusari huna/akina*: "la gente/dueños del Sucusari"; la ausencia de nombre propio de este río en lengua mai huna no está explicada. Finalmente, la comunidad de Algodón es conocida como *Totoya huna/akina*: "la gente/dueños del río de arcilla". Los jóvenes acostumbran emplear los nombres en castellano de sus respectivas comunidades -conocidos por todos y por los mestizos de los alrededores- particularmente para transmitir mensajes radiofónicos desde Iquitos (39).

Ningún mito establece el origen de las comunidades territoriales, las cuales son expuesta en el mito del surgimiento de la humanidad a la imagen de la comunidad original. Sin embargo, existen diferencias tenues que dan cuerpo a una identidad local: variaciones lingüísticas menores, fonológicas y lexicales; variaciones en las prácticas matrimoniales, culinarias y rituales; y diferencias en el prestigio shamánico. Aunque existe un juego limitado de alianzas y agresiones shamánicas, que inscribe a las comunidades en un mismo conjunto político, las tres comunidades son económicamente independientes unas de otras.

Los residentes de cada comunidad comparten un espacio físico delimitado, un espacio político-administrativo -impuesto particularmente desde el exterior- y un espacio económico, social y ritual -establecido por la inclusión progresiva de los intercambios vigentes al interior de las unidades residenciales. Los intercambios de bienes y de servicios más sostenidos unen entre sí a las unidades domésticas que componen un determinado conjunto residencial; mientras que las fiestas ceremoniales y los grandes trabajos colectivos unen entre sí a los miembros de las diversas casas existentes y de los conjuntos residenciales que conforman un grupo de vecindad. Las unidades domésticas de dos grupos de vecindad también pueden estar vinculadas entre sí en términos de relaciones personales, ya sea a través de lazos de afinidad, ya a través de lazos de compadrazgo. En estos casos, dichas unidades suelen extenderse invitaciones entre sí con ocasión de fiestas de bebida o de trabajos colectivos (mingas).

La totalidad de los miembros de la comunidad se reúne únicamente para las grandes ocasiones del ciclo de vida: los ritos de primicias, a invitación del "dueño-de-los-frutos"; los ritos funerarios -todos los Mai huna convergen hacia la casa del muerto apenas es anunciado su deceso mediante una serie de tiros de escopeta-; el día de Todos los Santos; Carnaval -los miembros de las diversas casas aportan masato, frutos y comida-; y finalmente el apadrinamiento de un niño, a invitación de su padre o su madre.

Las comunidades evolucionan como todas las demás unidades residenciales. Así, la comunidad de Yanayacu se divide en dos; las comunidades del Algodón y del Sucusari se 'vacían' y muchos de sus miembros migran hacia los pueblos mestizos, luego se recomponen por períodos con ocasión de ritos funerarios o de otros eventos más alegres. En las tres

comunidades, la mayor parte de los "dueños-de-casa" poseen "residencias secundarias" ubicadas río arriba de manera dispersa de modo de poder cazar en territorios menos depredados y vivir una vida más conforme con la de sus padres.

### *La dinámica del clan*

La noción de clan está inscrita en el concepto *bah̄*, "vivo", que los Mai huna bilingües traducen como "raza" o "grupo de raza". Esta traducción indica que el sentimiento que prevalece dentro del clan es el de una substancialidad entre sus miembros, más marcada que aquella existente entre los individuos *mai*.

El clan es un grupo de filiación patrilineal exógamo, cuyo origen aparece brevemente relatado en la mitología sin que se establezca la existencia de un ancestro fundador. Esta categoría social, *bah̄*, estructura las relaciones de intercambio en el seno del universo *mai*, tanto al interior como al exterior del grupo, ya que los Mai huna designan a los otros grupos tucano con expresiones que incorporan la desinencia clánica. Siendo una unidad exógama, el clan se reproduce a través de alianzas con unidades del mismo nivel. El concepto *bah̄*, "vivo", transmite el doble sentido de la pertenencia vital a un grupo de filiación y de la exogamia necesaria para garantizar la vida en sociedad. A su muerte, el nombre clánico de una persona es sistemáticamente convertido en *baičik̄*, "el que ha vivido"; así, *kone oyo (bah̄)* se convierte en *kone baičik̄ (oyo)*.

Los tres clanes citados en el mito son aquellos que poseen todavía representantes en las tres comunidades: *ɣye bah̄*, "el clan de los monos ca-puchinos"; *oyo bah̄*, "el clan de los murciélagos"; y *dei bah̄*, "el clan del árbol de pan". El mito no menciona tres clanes conocidos por los Mai huna, de los cuales dos se han extinguido: uno posee un origen conocido *-baši bah̄*, "el clan de los gusanos"; del otro se conoce su destino *-boši bah̄*, "el clan de los monos ardilla", el cual fue exterminado por el clan de los murciélagos; por último, *ne bah̄*, "el clan de la palmera aguaje", tiene todavía algunos representantes dispersos en diversos pueblos mestizos del río Napo <sup>(40)</sup>. Los dos clanes desaparecidos formaban parte del conjunto *mai huna*. Por su parte, el clan del aguaje tiene un estatus particular: sus miembros hablan la lengua Mai huna; sus ancestros se aliaban con los cla-

nes actuales de la región del Sucusari, pero los hombres no usaban aparentemente los adornos de oreja característicos de los hombres Mai huna. El contacto con este grupo está perdido desde hace tiempo, lo cual lo ubica en la periferia del conjunto mai huna.

Según un viejo informante, tres de los clanes poseen sub-divisiones locales nombradas, cuyo origen es desconocido. Como en el caso del clan principal se trata de grupos de filiación patrilineal exógamos. El clan del árbol de pan, *dei bah̄*, posee tres de estas sub-divisiones: "clan del árbol del pan de grandes hojas", *hai haña dei bah̄*, localizado sobre el Sucusari; "clan del árbol de pan de pequeñas hojas", *yari haña dei bah̄*, originario del Zapote y actualmente localizado sobre los ríos Yanayacu y Algodón; y "clan del árbol de pan de agua", *oko dei bah̄*, originario del Apayacu y actualmente integrado al Sucusari. Por su parte, el clan de los murciélagos, *oyo bah̄*, está subdividido en el "clan de los murciélagos-termitas", *yuyū oyo bah̄*, localizado sobre los ríos Sucusari y Yanayacu, y el "clan de los pequeños murciélagos", *yari oyo bah̄*, localizado principalmente sobre el Algodón y que incorpora a la gente del Yanayacu. Finalmente, el clan del aguaje, *ne bah̄*, está subdividido en el "clan del aguaje de hojas grandes", *hai haña ne bah̄*, y el "clan del aguaje de hojas pequeñas", *yari haña ne bah̄*, ambos localizados sobre el río Napo en puntos no identificados.

El estatus de estas divisiones es difícil de determinar porque su existencia me fue revelada por un informante anciano, quien asociaba a cada clan características físicas (grande, pequeño, cejas pobladas...) y morales (pacíficos, belicosos), sin hacer mención a diferencias culturales, rituales o políticas entre sub-clanes de un clan principal. El estudio de estas distinciones no pudo revelar, sin embargo, ningún índice de jerarquía entre sub-divisiones de un mismo clan.

Los Mai huna se han identificado siempre en relación al clan principal. Las cabezas de linaje guardan el recuerdo de sus orígenes, mientras que sus hijos se integran a su comunidad de nacimiento. Como consecuencia de este mismo proceso, el 'sub-clan' local puede perder su referencia de origen, y su existencia ser sólo recordada en el momento (necesario) de confrontación (ocasional) entre los miembros del mismo clan disperso (por ej. para subrayar, gracias al criterio de localidad, el carácter incestuoso de un matrimonio entre miembros de un mismo clan). La mención de estas sub-divisiones traduce una aspiración a la localización

del clan, que sólo puede realizarse a través de una regla de patrilocalidad -como es el caso de otros grupos tucano-, o a través de la práctica de una endogamia local que relativiza la importancia de la dispersión de los hombres. Tal como lo indica Sahlins (1965: 105), la composición de los grupos de filiación está sujeta a fluctuaciones demográficas, políticas y ecológicas, y por ello la realidad puede separarse de la norma y de la ideología que preside la estructura de filiación.

Los grupos Siona, Secoya, Coreguaje y Macaguaje están igualmente subdivididos en clanes llamados por el morfema *wahĩ*, -idéntico a la noción mai huna de *bahĩ*- algunos de los cuales están subdivididos en varios grupos (ver Vickers 1976: 180-181; Calilla 1940-41: 740; Casanova 1980: 82). Los grupos Siona han conservado la costumbre de dar a los individuos nombres de familia clánicos (Vickers 1976: 180), y tal como lo hace notar Calilla, "el apellido lleva consigo cierta simpatía entre el que lo tiene y el animal del mismo nombre" (1940: 740.)

De la misma manera, los Mai huna dan a los miembros de los clanes características asociadas al comportamiento del animal epónimo. Así, los *oyo bahĩ*, "gente murciélago", son belicosos y míticamente vistos como "chupadores de sangre"; mientras que los *ĩye bahĩ*, "gente mono capuchino", tienen una morfología alargada semejante a la del mono. En contraste, no existe una identificación precisa entre un clan y su planta epónima, sino una relación que permite contrastar a sus diferentes subdivisiones. Así en el caso del clan del árbol de pan, subdividido en tres subclanes que corresponden a tres variedades de este árbol, dichas distinciones marcan contrastes entre estos grupos en sus relaciones con los blancos y mestizos. La primera variedad (de hojas grandes) es una especie silvestre llamada "auténtica", que crece en el interior de la selva <sup>(41)</sup>. Este criterio nos remite a la ocupación ancestral de las zonas interfluviales. La segunda (de hojas pequeñas), cultivada por los mestizos, se ha difundido desde hace tiempo en las comunidades mai huna cercanas a los pueblos ocupados por éstos. La tercera (acuática), más imaginaria, designa a la gente de un afluente del Amazonas y la relación con los blancos puede estar ligada al origen acuático de éstos (la gente de estos dos últimos clanes es a menudo confundida).

Los miembros del clan del árbol de pan cultivan las diferentes variedades de este árbol y en dos ocasiones algunos de ellos han organizado,

en el marco de una fiesta de bebida, el consumo colectivo de estos frutos. El cultivo del árbol de pan no es una prerrogativa exclusiva de este clan y es difícil deducir de la distribución de los frutos que algunos hacen una idea general sobre relaciones privilegiadas entre clanes y “seres” epónimos. No hay ninguna prohibición de cacería o de consumo, y fuera de este ejemplo no se da ningún tratamiento particular al animal o a la planta epónima. Sólo cabe señalar, que en el pasado todo individuo se pintaba el cuerpo y la cara con motivos al parecer propios de cada clan.

Hasta cierto punto, entonces, los clanes se identifican con un modelo natural, representándose como ‘especies’ particulares, o “razas” tal como los denominan los propios mai huna en castellano. Esta característica es lo que otorga interés a la alianza exogámica, y explica su carácter conflictivo. El proceso de identificación no alcanza el punto evocado por Lévi-Strauss en “Totem y casta”, en el que se rompería “la ley de exogamia [la cual] ofrece el medio de conciliar esta oposición equilibrada entre la diversidad [de los grupos] y la unidad [sociológica]” (1962b: 154). La reducida endogamia clánica que practican los Mai huna (entre 5 y 15% según las comunidades) contradiría esto si no se tomara en consideración la dinámica inducida por los sub-clanes, la cual revela la importancia del origen local en la constitución de los grupos de filiación (exógamos), los mismos que son “partes de un todo sociológico”. Así, en la mayoría de los casos observados, las alianzas endógamas atañen a parientes clasificatorios pertenecientes a comunidades diferentes.

Los miembros de un clan se consideran como hermanos, sea cual fuere la generación a la que pertenecen, y son solidarios entre sí. Los intercambios entre miembros de un mismo clan tanto al interior de la unidad residencial -la casa y el conjunto- como del seno del linaje, o entre individuos del mismo origen local, se inscriben dentro del marco de la reciprocidad generalizada, según la fórmula de Sahlins (1972).

Los miembros de clanes aliados entre sí se consideran como afines y practican un intercambio recíproco -reciprocidad equilibrada según Sahlins- que se verifica cotidianamente entre los individuos de una misma unidad residencial, y ritualmente entre todos. La ideología del clan o grupo de filiación patrilineal -es decir, su existencia política- no se manifiesta con fuerza sino en la organización ceremonial, la cual reestructura las relaciones entre los hombres dispersos en las unidades residenciales y reú-

ne a los miembros masculinos y femeninos del clan pertenecientes a diversas generaciones (ver más adelante).

La referencia mítica a la estructura clánica de la naciente sociedad mai huna demuestra que “desde el comienzo” los clanes conviven de tal manera que aún teniendo signos distintivos discretos (morfológicos y de carácter), no tienen historias autónomas, ni ancestros, ni jefes, ni propiedad territorial, sagrada o ritual. En la actualidad es imposible establecer un nexo entre todos los linajes de un clan disperso o trazar la genealogía de éste hasta un ancestro fundador. Los ancianos mai huna, hombres y mujeres, rara vez recuerdan el nombre de sus antepasados más allá de dos generaciones, y en el mejor de los casos los linajes tienen sólo una profundidad de seis generaciones. Los Mai huna tienen un buen conocimiento horizontal de los otros linajes presentes en su comunidad, pero ésto no se acompaña de un conocimiento preciso de la residencia, como si desde siempre ésta hubiese sido móvil y frágil tal como en la actualidad. El linaje es designado por una expresión compuesta por la unión del morfema pluralizador *huna* añadido al nombre del miembro vivo más viejo. Esta expresión, que designa igualmente a los miembros de una unidad residencial, demuestra que los Mai huna recuerdan tanto a sus agnados como a sus cognados. Los miembros de un linaje agnático son solidarios, asistiéndose y defendiéndose mutuamente en los conflictos que los oponen a sus aliados.

### **La organización política y ritual**

En una sociedad sin clases y fuertemente atomizada como la sociedad mai huna, el poder no está centralizado: las tres comunidades existentes son autónomas, formando parte de un sistema de agresión que no está concentrado en una sola mano. Existen varias instancias de poder y para cada una de ellas existen en cada comunidad varios representantes. Este poder no es coercitivo ni represivo por el simple hecho de que ningún Mai huna “sabe” obedecer a un jefe: su funcionamiento revela una forma de persuasión que permite a ciertas personas aparecer en un momento dado como líderes. Solamente este último aspecto del poder concierne particularmente a las relaciones entre los hombres, ya que en la medida que las mujeres están sometidas al poder masculino,



su resistencia a obedecer es sancionada por la fuerza y la violencia no institucionalizada, pero sí real <sup>(42)</sup>. Hasta la actualidad, ninguna mujer ha desempeñado un rol de líder del conjunto de mujeres y hombres; lo más que se les reconoce a las mujeres son algunos poderes de orden diferente (Bellier 1991b).

La organización política de los Mai huna ha cambiado mucho como consecuencia de su situación de contacto con la sociedad dominante mestiza, a semejanza de los Siona y de los Secoya (Langdon 1974: 110). Esto es particularmente cierto en el caso de la organización del trabajo patronal, el cual requería de una concentración geográfica de las familias dispersas, similar a las reducciones jesuítas, y del reconocimiento de figuras intermediarias entre el patrón y el grupo. Los Mai huna recuerdan la existencia en el pasado de "capitanes": individuos o parejas que organizaban el trabajo de los hombres y de las mujeres en los asentamientos establecidos a orillas de los ríos y en el interior de la selva, en zonas de extracción de recursos naturales. Los capitanes eran impuestos por el patrón y escogidos entre los que ya tenían una posición de autoridad -un shamán u hombre polígino- o entre aquellos que buscaban acceder a posiciones de poder porque la mayoría de las figuras tradicionales rechazaba el orden patronal. En este último caso, la nominación era 'validada' por el patrón a través de la entrega de una mujer, de modo de conferir al "capitán" así nombrado el estatus de "curaca", cuya denominación en mai huna *-pebi nihō bahĩ-* significa "el que vive con dos mujeres".

Los Mai huna son poco prolijos acerca de la cuestión del poder político, el cuál cuando existe no es ni único ni permanente. Aunque las 'instituciones' de poder son nombradas en lengua mai huna, la naturaleza de los grupos controlados es móvil en razón de la base local del poder. Algunos poderes tradicionales coexisten con los poderes modernos, mientras que otros han desaparecido como consecuencia del cambio social.

En la actualidad las comunidades mai huna están presididas por un jefe de comunidad, elegido por consenso. Además, en asamblea plenaria la comunidad nombra un teniente-gobernador, encargado del poder ejecutivo, y agentes municipales que lo ayudan con su tarea. Con el establecimiento de escuelas, los padres se han organizado en Asociaciones de Padres de Familia, dirigidas por una junta directiva compuesta de un presidente (por lo general el maestro de la escuela), un secretario y un te-

sorero. Las reuniones tienen como tema principal el acondicionamiento de los locales escolares y de la casa del profesor, así como el mantenimiento de los patios que rodean al conjunto escolar. Paralelamente a esta asociación, suele existir un club deportivo dirigido por los jóvenes, el cual también tiene una junta directiva. Las tareas de estos clubes son el entrenamiento del equipo local compuesto de hombres y mujeres y la organización de torneos de fútbol entre las comunidades mai huna y mestizas. La participación individual es desigual y el poder político de estos nuevos líderes es muy discutido.

Hasta 1930 existían tres posiciones de poder tradicional coexistentes, las cuales estaban en manos de personas pertenecientes a diferentes unidades locales. En esta época, en que las unidades residenciales estaban dispersas, cada una de éstas era conducida por esta modalidad de triunvirato, que nunca desembocó en una dirección colegiada de los asuntos del grupo local o supralocal. Estas personalidades eran el 'jefe civil', el 'jefe de guerra', y el shamán.

### *El 'jefe civil'*

El 'jefe civil' era conocido por varios nombres: *da maire bek̄ baik̄*, "el que vive con la gente"; *da bek̄ biak̄*, "el que guía como un padre"; *peb̄ n̄hō bah̄*, o *baba akona bah̄*, "el que tiene dos o tres mujeres" (curaca). El reconocimiento de su carácter de "padre" aclara el rol de este 'jefe', quien es 'civil' tan sólo por contraste con los otros dos tipos de autoridad (guerrero y shamán). El jefe civil era responsable de mantener la armonía entre los co-residentes de una unidad residencial -casa o conjunto- desempeñando el rol de mediador con el fin de solucionar pacíficamente los conflictos surgidos al interior de ésta. Cada "casa grande" -y en la actualidad cada conjunto residencial- poseía un *da maire bek̄ baik̄*, que es el miembro más viejo de la casa. Con el agrupamiento en comunidades y la exigencia del Estado peruano de nombrar un "jefe de comunidad", un *da maire bek̄ baik̄* es escogido por consenso para ocupar esta función. Estos jefes se ocupan de resolver los conflictos intracomunitarios a través del uso de la palabra o la amenaza de sanciones (internamiento en un calabozo, denuncia a las autoridades peruanas), las cuales nunca ejecuta porque en la práctica no tiene ningún poder de decisión. Así, cuando es-

tos jefes convocan a una asamblea comunal -correspondiente al sistema moderno- no tienen ningún poder para obligar a la gente a asistir, como tampoco lo tiene la asamblea, la cual es fundamentalmente una instancia de consulta. En su rol de pacificador, el jefe civil actúa independientemente de la afiliación clánica de los individuos, y siempre dentro de los límites territoriales de su comunidad.

El 'jefe' no tenía antes poder supralocal y no existía ninguna forma de agrupamiento que no fuera la invitación ritual, igual y recíproca, que se hacían los miembros de las diversas casas entre sí. Estos se encontraban frecuentemente enfrentados a través de guerras de vendetta y los hombres combatían a sus afines. Dentro de esta dinámica social conflictiva conviene distinguir el arreglo de la paz del de la guerra. El que hace la paz, concebido como un padre, encarna el ideal de solidaridad que une a los miembros de un mismo clan, y debe encargarse de forjar relaciones armoniosas entre los individuos de clanes distintos que comparten la misma base local. Cuando se presenta un conflicto (por cuestiones de mujeres, bienes, o de honor), el jefe civil intenta una acción de mediación, la cual generalmente es más efectiva entre sus parientes clánicos que entre los miembros de otros clanes, entre los cuales se supone se encuentran los enemigos.

La función de *da mairé beki baiki* no es ejercida nunca por una mujer, cuya autoridad política no es reconocida por los hombres, ni siquiera en el contexto de su propia casa. Sin embargo, las mujeres tienen un rol oculto, el cual sin ser nombrado complementa el poder masculino. Aún estando separadas de sus hermanos en términos de residencia, éstos junto con sus padres las protegen del ardor belicoso de sus maridos; alternativamente las mujeres pueden buscar protección donde sus hermanos en caso de que sus esposos ejerzan violencia contra ellas (lo cual suele ocurrir cuando su padre fallece). Las mujeres pueden ser un motivo de hostilidad entre afines, pero no ganan nada con las guerras que puedan surgir como consecuencia de ello, en la medida que éstas son asuntos masculinos que pueden volverse contra ellas. La mujer, dividida entre su marido y sus hermanos, no tiene ningún interés objetivo en la muerte del uno -que priva a sus hijos de su padre- o de los otros -que la priva de defensa.

### *El 'jefe de guerra'*

En la actualidad la figura del 'jefe de guerra' ha desaparecido por completo, pero algunos de estos personajes, llamados *da manigoño kiaki agi*, "el que enseña a combatir", son mencionados en la tradición oral. Valiente entre los guerreros, el 'jefe de guerra' enseñaba el arte de la lucha y conducía a los hombres al combate. Aunque todos los hombres se entrenaban, en virtud de un ideal de valentía masculina, únicamente los voluntarios seguían al 'jefe de guerra'. Extremadamente mortífera, la guerra era implacable incluso con las mujeres y niños. Exterminaciones ocurridas en tiempos míticos alimentan la creencia que los Mai huna son los propios responsables de su disminución demográfica. Aunque es verdad que la belicosidad de los Payagua, de los Coto, y de los Tutapishco es mencionada durante todo el período colonial, el número de guerreros (unos cien), y la idea de masacre general parecen más imaginarios que reales. La mayor parte de los relatos históricos evocan guerras esporádicas entre grupos locales, las cuales combinaban las técnicas de la guerrilla y de la vendetta: se mataban a más hombres que mujeres, las cuales eran eventualmente raptadas.

Numerosos eran los conflictos que surgían de las justas shamánicas practicadas durante las fiestas de bebida en las que se reunían los miembros de diversas casas. Otros conflictos comenzaron a manifestarse con el progresivo desarrollo del comercio estimulado por los blancos, quienes contribuyeron al establecimiento de un clima de trastorno en el que las alianzas se hacían y deshacían rápidamente. Los miembros de un mismo clan se ayudaban entre sí en las luchas contra sus afines, hasta el momento en que la deuda de sangre era pagada y alguien, que propiciaba la paz, declaraba: "detengámonos aquí, la guerra hace sufrir mucho". Aún cuando una hostilidad 'tradicional' enfrenta entre sí a los afines -quienes en el pasado se hacían la guerra física y en la actualidad la guerra shamánica- no es tanto la guerra la que cimienta las relaciones entre las personas -por el carácter de "hecho social total" que reconoce Dreyfus-Gamelon (Seminario 1984)-, sino los intercambios recíprocos de bienes, de servicios y de fiestas. Sólo cuando se introduce un desequilibrio en el sistema de intercambio positivo, toma su lugar el otro sistema de intercambio, el cual en sentido negativo es la agresión. Esta inestabilidad del sistema guerrero se encuentra en la actualidad en el juego de los enfrentamientos shamánicos.

*El shamán*

El poder más real en la sociedad mai huna lo tiene el shamán, quien puede ejercer las funciones de un *da maire bekí baiki* (acumulación de funciones), y reemplaza al guerrero, *bahōciki*, por la figura del agresor, *dabi*, (sustitución de roles). Como la mayor parte de sus colegas siona, secoya u otros, los shamanes mai huna son capaces de hacer tanto el bien como el mal, lo cual les permite ser a la vez respetados y temidos (ver Langdon 1974: 124).

Para los Mai huna, el shamán es la figura poderosa por excelencia, en la medida que es un sabio -*nui guasaki agi*, "el que sabe mucho"- y detenta el poder shamánico, *dabi*. Su fuerza se cristaliza en la imagen del jaguar, en cuya piel -y según su grado de poder- el shamán agresivo tiene la reputación de poder penetrar estando vivo o tras su muerte. La relación entre el poder y el saber no es exclusiva de los Mai huna. Esta dimensión ha sido puesta en evidencia entre otros, en el caso de los tucano orientales (ver Bidou 1983; S. Hugh-Jones 1979) y de los Yagua, vecinos de los Mai huna (Chaumeil 1983).



Ritual para precaverse de la mordedura de víboras, Yanayacu (1985)

Foto: Irène Bellier

El término *dabi* es el único en la lengua mai huna que los informantes bilingües traducen por “poder”. En la medida que el shamán tiene la reputación de actuar sobre el destino individual -tanto si lo hace realmente, como si se lo considera responsable por ello- es llamado corrientemente *dabi agi*, término que los Mai huna traducen al castellano como “brujo”. Los shamanes expresan la dimensión efectiva de su poder seleccionando una de tantas otras denominaciones que subraya el origen de dicho poder: *nui guasaki agi*, “el sabio”; *da niaciki agi*, “el visionario”; *da sōčiki agi*, “el viajero de los astros” (hacia la tierra primordial *miña bese*); *pei ūkučiki agi*, “el bebedor de floripondio (*Brugmansia*)”; *yahe ūkučiki*, “el bebedor de ayahuasca”. Otra denominación por la cual se lo conoce sugiere un empleo alternativo del poder: *da tinokaiki agi*, “el curandero”, literalmente “el que obra en favor de la transformación benéfica”.

En la sociedad mai huna contemporánea, el shamanismo ha perdido su fuerza intrínseca y se ha difundido entre el conjunto de los hombres. Los Mai huna reconocen que los grandes shamanes han desaparecido y que las condiciones propicias para el aprendizaje shamánico ya no se cumplen. Actualmente un shamán se identifica siempre como un hombre sin saber ni poder (su fuerza viene del reconocimiento de otro), o eventualmente como un buen shamán que hace el bien.

Todos los hombres tienen conocimientos shamánicos; los mejores de entre ellos profundizan estos conocimientos hasta ser reconocidos por los demás como shamanes. Dos percepciones acerca de los actuales shamanes parecen contradecirse: la primera, a nivel del discurso, es la afirmación de los viejos shamanes de que los hombres jóvenes son “papayeros” y “mujerigos” -es decir, aficionados a las golosinas y a las mujeres- dos infracciones ‘alimenticias’ prohibidas para quienes quieren seguir la carrera shamánica; la segunda, a nivel de la práctica, es la constatación de que por lo menos en las comunidades de los ríos Algodón y Yanayacu no faltan los shamanes: 7 para 35 habitantes, de los cuales dos son muy poderosos en el caso de la primera; y 8 para 133 residentes, de los cuales dos son poderosos en el caso de la segunda<sup>(43)</sup>. Este incremento de las vocaciones shamánicas parece estar asociado a la desaparición de la guerra, la cual en el pasado canalizaba los impulsos agresivos de los hombres. En este sentido, los Mai huna postulan una equivalencia entre la posesión de poderes shamánicos y el arreglo de cuentas en un contexto de guerra: “ser *dabi* es como tener una escopeta, si tú disparas el otro muere”.

El juego de enfrentamientos shamánicos desempeña un importante rol en el mantenimiento de las distancias entre comunidades y en el proceso de fisión de estas últimas. Más que dividir las, el shamanismo enfrenta a las diversas comunidades, y las comunidades producen shamanes agresivos para garantizar su defensa. La transformación de las fronteras locales por un lado, y el abuso del poder por el otro, han conducido a que algunos shamanes practiquen agresiones al interior de su comunidad, e incluso de su propio clan. Estas agresiones al interior de los grupos a los cuales está adscrito un determinado shamán -y que en principio no deberían ser objeto de su hostilidad- indica la capacidad de fisión del grupo mediante la cual los Mai huna confiesan haberse autodestruido.

En la actualidad ninguna comunidad se alinea con un shamán; pero la reputación de un shamán puede extenderse al conjunto de la comunidad, tal como en el pasado la unidad residencial se identificaba con su shamán.

El shamán tiene un rol ritual: pronuncia las palabras mágicas destinadas a las "madres" de los rituales, guía la fila de danzantes, y alienta los cantos rituales. Aún cuando el shamán no dirige las sesiones de ayahuasca que reúnen a todos los hombres con ocasión de los ritos de primicias (de plátanos, de yuca, de maíz y de pijuayo), o de las fiestas ordinarias del pijuayo, puede en estas ocasiones difundir sus conocimientos.

El shamán tiene además un rol terapéutico, el cual ejerce bajo pedido en el momento que él juzga oportuno o en el transcurso de las sesiones de ayahuasca. Esta es la única de sus funciones que es remunerada mediante una contribución modesta (alimentos) o más importante (hamaca).

La carrera shamánica excluye la actividad sexual durante el tiempo que dura el aprendizaje y hasta el momento en que puede controlar perfectamente los poderes que ha obtenido. Los Mai huna consideran que la sexualidad de las mujeres hace que todo poder se esfume rápidamente, sin posibilidad de que éste sea recuperado. No por ello las mujeres se privan de intentar seducir a los potenciales shamanes -lo cual limita el número de shamanes existentes- constituyendo también una eventual amenaza para sus esposos-shamanes y minando el poder masculino desde su base. De esta manera, la sociedad masculina se divide entre hombres que son sensibles al llamado de las mujeres -*noe yačikina hā*, "mujeriegos" o "los que hacen el amor" (los más numerosos)- y aquellos que siguen la vía del ayahuasca y dominan sus impulsos sexuales, por lo menos durante su

juventud. Los hombres casados pueden aprender las técnicas shamánicas con un viejo shamán interesado en transmitir su poder antes de morir. Por este motivo excepcional, sus mujeres -jóvenes aún- son invitadas a beber ayahuasca y sanango (*Brunfelsia*), no tanto para aprender como “para no causar daño (malograr) al preparar la comida”. En estos casos, el acto sexual está prohibido durante el período de entrenamiento, el cual generalmente es más breve que en los casos de aprendizaje regular.

Son raros los casos de mujeres shamanes, pero éstas pueden seguir la carrera shamánica al terminar su período de fecundidad. Como dicen los Siona “el ayahuasca hace a las mujeres estériles” (Langdon 1986: 107); pero en vista de los poderes que el ayahuasca confiere a los hombres y a los shamanes, pareciera ser que con dicha afirmación los hombres buscan reservar para sí mismos el uso de una planta que los hace simbólicamente procreadores. Después de la menopausia el problema desaparece; varias mujeres beben regularmente ayahuasca, solas o junto con los hombres, y algunas logran aprender las técnicas shamánicas con la guía de un hombre o a través de revelaciones de los espíritus. En la actualidad, las mujeres shamanes ejercen más bien un rol terapéutico, y a pesar de la reputación de una mujer shamán jaguar, no he escuchado hablar de mujeres shamanes agresivas en el sentido en que se puede hablar de un hombre shamán agresivo. En contraste, los Mai huna suelen narrar las agresiones perpetradas por los shamanes hombres, el número de muertos que cada uno tiene en su haber, así como las técnicas por ellos empleadas o demostradas.

### *El poder y las mujeres*

La organización socio-política mai huna es viri-centrada y las mujeres reciben su identificación a partir de los hombres. Como “hijas de ...” reciben la pertenencia clánica, como “esposas de ...” tienen un rol social, mientras que como “madres de ...” cumplen su destino. El nombre propio de las mujeres es menos mencionado en las genealogías que el de los hombres o el de sus hijos. Los hombres obtienen su prestigio no de su posición relacional, tal como es el caso de las mujeres, sino de su propia actividad como cazador, shamán, jefe, etc. Mientras que los hombres estructuran el espacio socio-político masculino y femenino, las mujeres ocupan el espacio atribuido y dividen a los hombres.



La residencia uxorilocal, que da fuerza a la comunidad femenina, no se basa en el principio de la continuidad residencial a lo largo de una línea materna, sino en el intercambio entre afines: yernos y suegro. La mujer siempre ocupa una posición intermediaria entre dos hombres -padre/esposo o marido/hijo- al igual que la mujer primordial, *Ñukeo*, a quien los hombres rinden homenaje ritual en la ceremonia de primicias del pijuayo.

Los 'poderes ocultos' de las mujeres son más colectivos que individuales. En términos Individuales, la mujer ejerce un poder de seducción que es capaz de quebrantar tanto la armonía entre los hombres, como la carrera shamánica. Colectivamente, las mujeres también logran tener influencia. La co-residencia de madres e hijas, crea un polo de solidaridad eficaz que sirve de contrapeso a la autoridad que el hombre ejerce en tanto que jefe de la casa. Las mujeres tejen entre ellas una red de relaciones, que aparece como contrapunto del armazón masculino. Las mujeres tienen un rol económico muy importante, tanto en las actividades agrícolas como en la caza. Ellas se forman una opinión sobre todos los asuntos políticos y privados, lo discuten entre ellas, e informan a los hombres. Sin embargo, las mujeres no pueden imponer sus decisiones en contra de los hombres, ni dentro de la casa ni a un nivel superior. Si quieren hacerlo, deben movilizar todas las formas de persuasión posibles, hasta llegar en casos muy raros a la coacción, la cual puede volverse contra ellas: huelga de la cocina, huelga del amor, respuesta a la violencia física, chantaje con el suicidio, suicidio, o partida abandonando a sus hijos.

Las representaciones sobre la mujer son ambiguas, por no decir negativas. Desde el punto de vista masculino, su inferioridad (en contradicción con su importancia real) motiva su desvalorización, la cual contamina luego su dominio de acción y todo lo que ella toca. A las mujeres se les echa la culpa de los fracasos en la cacería, y se las acusa de tener mal ojo y de arruinar los efectos de los encantos y amuletos de caza. Se dice de un hechizo considerado ineficaz, que éste proviene de la vagina de la mujer, y todas las materias femeninas son consideradas contaminantes. Dentro de esta lógica la mujer no puede tener un poder público semejante al de los hombres, sólo puede tener un rol oculto que disfraza el poder que realmente ejerce.

## COSMOVISION MAI HUNA Y FILOSOFIA DEL SER

Los Mai huna se conciben a sí mismos como ubicados en el centro de un mundo cuyas partes están mutuamente interrelacionadas a través de un proceso que articula la reproducción de los hombres y la reproducción del mundo. El conjunto se basa en una lógica combinatoria que hace del ser el resultante de una gran 'cocina cósmica', donde se mezclan los elementos aire, agua, tierra y fuego para producir un hombre o una mujer, un niño, un adulto, o un viejo. Se trata de un ciclo centrado en las fases de los dos astros principales: el sol y la luna.

La gesta épica del héroe cultural, *Maineno kii hā*, completada por un conjunto de mitos que conduce a la implementación del "tiempo de los hombres", *mai baisenu*, es el vector de este pensamiento, el cual motiva un conjunto de hechos y de gestos cotidianos y rituales.

Al proyectar las modalidades de su sociedad sobre el mundo en general, los Mai huna buscan anular los hilos del tiempo y del espacio para integrar a la muerte en una génesis infinita. Dentro de este contexto, es significativo que sean seres masculinos quienes regulan, encarnan y señalan el curso del tiempo, mientras que los seres femeninos animan y encarnan la noción de espacio. La teoría de la persona está ligada a la conceptualización de estos dos grandes principios: el tiempo y el espacio.

Son la experiencia de la muerte y la reflexión sobre el proceso de renacimiento lo que introduce la medida de la existencia humana, vinculada a la sucesión de las estaciones y a la alternancia del día y de la noche. Más que creer en el eterno retorno, la sociedad Mai huna se funda sobre la inmutabilidad que acarrea un orden alternativo -donde se corresponden hombres y mujeres, la sociedad de los hombres y la de los animales, los vivos y los muertos- el cual sin duda es el fundamento de la práctica de la reciprocidad. En la forma de estrellas, los antepasados de los Mai huna velan sobre sus descendientes; separados de la humanidad, ausentes de la vida ordinaria, están presentes en el cielo que es la "tierra primordial", *miña bese*, y en los ritos en los que se evocan los orígenes.

## Una teoría de la persona

### *El ser y el astro*

Los Mai huna tienen una sofisticada reflexión sobre la persona que no puede ser tratada brevemente. En un trabajo reciente (1991) he realizado un análisis de la mitología y de las prácticas sociales en este campo; por esta razón, aquí sólo serán tratados ciertos grandes momentos del ciclo de vida que muestran la dimensión cósmica del ser.

Las etapas de la vida pueden ser resumidas de esta manera: un nacimiento mai huna reproduce el del niño mítico, cuya transformación en Sol en la marmita-matriz de su madre, es seguida por la enseñanza a cargo del padre. En su adolescencia el muchacho experimenta diferentes operaciones que tienen por efecto consolidar su virilidad e identificarlo con el héroe cultural, cuya encarnación es la luna. Este es el momento de mostrar ostensiblemente los signos de identidad, que son los grandes discos auriculares.

Por su parte, la muchacha es objeto de control hasta la pubertad, proceso por el cual ella es capaz de ser identificada con la madre primordial, madre del temblor. La plenitud de las diferencias entre hombres y mujeres corresponde a la etapa de reproducción biológica. Con la vejez y la menopausia, las atribuciones y prohibiciones basadas en un criterio sexual se atenúan, y a su muerte hombres y mujeres son igualmente transformados en astros estelares a través de un proceso de renacimiento que tiene lugar dentro de una marmita, la cual esta vez es íntegramente controlada por seres masculinos.

### *Reflexión sobre la concepción*

La mitología mai huna demuestra que aunque la maternidad es un asunto femenino, ésta no toma forma social sino después de la intervención masculina fundada en el deseo y el poder de penetración. La mujer es hecha mujer por el hombre y según el deseo de éste para convertirla en madre. En contrapunto de lo que aparece como una sobre-determinación

de las mujeres, conviene señalar que en la realidad cotidiana la mujer puede rechazar una relación sexual y 'limitar' su valorización maternal controlando el número de sus hijos mediante la abstinencia, el control de la natalidad, o el infanticidio.

El origen del Sol, niño cocido en una marmita-matriz, es la imagen de la concepción de los hombres. Al conceptualizar la reproducción fisiológica a través del lenguaje de la cocina ordinaria, el mito se sirve de una representación de lo cotidiano para representar el ritual masculino de identificación astral *mai*. La cocción transforma un problema de reproducción biológica en un problema de reproducción social simbólica. La participación femenina es necesaria en tanto que la mujer y el producto de sus entrañas son controlados por el hombre y para sí mismo: antes la mujer *mai huna* sufría una excisión. Sus hijos pertenecen al clan del padre; sus hijos-cerámica son cocidos por su esposo.

Los hombres y las mujeres *mai huna* consideran que el niño es concebido en partes iguales por el padre y la madre: el primero depositando su semen en el receptáculo de la segunda. Durante el período de gestación la pareja tiene relaciones sexuales con el fin de alimentar al feto con líquido seminal a intervalos regulares y de esta manera hacerlo crecer. Como el feto absorbe la energía del padre, éste no debe cometer excesos nutricionales so pena de consumirse. La madre le da forma y vitalidad directamente por la química interna de sus órganos: de ello resultan un conjunto de prescripciones y de prohibiciones alimenticias que duran hasta el destete. El padre está unido a sus hijos por la sangre, *mahayie*, mediante la cual les trasmite la filiación que les permite identificarse como personas clánicas.

### *La transformación de la pubertad*

Hoy en día la transformación de la persona y el paso de la adolescencia a la edad reproductiva ya no son dramatizados ritualmente. La descripción y análisis de los ritos de pubertad *mai huna* se basan en algunos relatos aparecidos en documentos de comienzos del siglo XX, y en la interpretación de los mitos *mai huna* en el contexto del conjunto tucano. En un trabajo reciente (1991) he abordado el análisis de los ritos de pubertad masculino y femenino, en comparación con el gran rito *barasana* de iniciación estudiado por S. Hugh-Jones (1979).

## La pubertad femenina

Hasta los años sesenta, parte de los Mai huna practicaba todavía “el arte de la transformación de las mujeres”. La muchacha púber, “que veía a la Luna por primera vez”, era colocada en una hamaca, cubierta de hojas de plátano, y ampliamente envuelta por el humo que subía de las hojas de achiote y de hojas muy olorosas (no identificadas), *šuki bia hañama*, puestas en un fogón ubicado debajo de ella. Una anciana removía constantemente los tizones para provocar un humo consistente y hacer transpirar violentamente a la muchacha, quien no debía bajar de su hamaca. Después de algunas horas, algunas ancianas (reputadas por no ser perezosas) limpiaban el sudor del cuerpo de la joven núbil con un tallo de palmera shapaja curvada en arco, *eri gāgu*. Luego le hacían tomar un baño en el río. Durante varios días la joven púber no podía peinarse ella sola, ni rascarse, excepto con un palito; además debía seguir una dieta sin sal ni grasas. El rito se desarrollaba en la casa y no en el exterior como lo hacen los Secoya; a propósito de esta costumbre un Mai huna decía: “¿Acaso son animales para permanecer afuera?”.

Practicado en el momento en que la mujer “ve la Luna” por vez primera, expresión que designa la menstruación, este rito de pubertad es una proyección del mito de origen de los astros, de la tierra, y de los hombres. La luna es considerada por los Mai huna como el primer marido de todas las mujeres, a las que desflora simbólicamente para provocar el primer flujo de sangre, acto por el cual ella puede ser entregada a un marido. Amarrada a la hamaca, la joven está en la posición de *Ñukeo*, respetada en calidad de madre primordial, pero atada por temor a sus poderes sísmicos. Este ritual tiene por objeto regular a la mujer y controlar las fuerzas de la naturaleza que se desencadenan en ella. Ella es *tī yočiko*, “hecha de otra manera”, estado en el cual estaba la mujer que vino a interrumpir la emergencia de los hombres sobre la tierra. La simulación de una cocción es la segunda operación sobre el cuerpo de la mujer; la primera era la excisión y clitoridectomía, prácticas hoy en día abandonadas.

La primera parte de la operación, el “ahumado”, asimila la mujer a una presa de caza gracias al juego metafórico del consumo sexual y alimenticio; pero además el humo oloroso que envuelve a la hamaca está cargado de poder purificador, que permite desalojar a los demonios que habitan la intimidad femenina (tal como ocupan los huecos de los árboles). Este hu-

mo ritual sella la abertura de las mujeres a los hombres. La segunda parte del rito, la limpieza del tizne o de las impurezas del cuerpo de la joven, tiene por objeto hacer a la mujer activa y apta para el trabajo de producción y de reproducción que se espera de ella, trabajo alrededor del cual los hombres vinculados por lazos de afinidad encuentran su cohesión.

Esta transformación de las mujeres bajo la influencia de la Luna precede obligatoriamente a la relación sexual. Esto es importante, dada la transformación que anteriormente sufrían los hombres para convertirse en la imagen de la Luna.

### La pubertad masculina

El ritual de pubertad masculina desapareció al mismo tiempo que la perforación de los lóbulos de las orejas, la cual marcaba de manera espectacular el acceso al estatus de hombre.

A la edad en que los adolescentes comienzan a experimentar cambios fisiológicos, los Mai huna consideran que un hilo aprieta el paso de la voz en los testículos, *gōhega eoyi*. Durante esta etapa, "para que eso se arregle", *deo hai agi eoyi*, se amarraban los testículos con una corteza de carahuasca (*Guatteria sp.*), la cual a su vez pasaba alrededor del cuello, *kā geoyi*. Notemos de paso que si el sexo femenino era doblemente controlado -abierto por la excisión y la defloración simbólica- el sexo masculino era doblemente amarrado: en un primer momento el pene era levantado y el prepucio atado con una soguilla, mientras que en un segundo momento los testículos eran "consolidados".

Más adelante, los hombres perforaban las orejas de los muchachos, *gāhōro huayi*, y colocaban los primeros adornos. Con el paso de los años los hombres ampliaban el diámetro de sus discos auriculares hasta alcanzar una dimensión óptima que sellaba el fin del proceso de crecimiento y de maduración. A partir de ese momento ingresaban a la etapa de la vejez y consumían sus fuerzas de la misma manera que la luna gasta su energía en su fase menguante. La perforación de las orejas marcaba el comienzo de la transformación de los muchachos en adultos reproductores, en un ciclo concebido sobre la base del modelo de la luna, lo cual permite nombrar las etapas. Así, la luna llena es designada por la expresión *mai gāhōtika*, "nuestro disco de oreja". Esto está asociado a una teoría del creci-

miento fundada en el soplo -energía que permite crecer- igual que la luna estimula el crecimiento vegetal. Esta energía se va consumiendo hasta que la persona se encoge y desaparece en un último soplo.

La perforación del lóbulo de las orejas de los muchachos tenía lugar antiguamente durante el rito de primicias del pijuayo. Esta práctica incorporaba a los muchachos a la categoría de hombres adultos y les confería un estatus que los hacía iguales al héroe mítico Luna.

### Identidad sexual

En el plano simbólico la perforación de las orejas de los muchachos para transformarlos en hombres presenta una simetría con la perforación de las mujeres. Menstruación femenina y exhibición de discos de oreja dan paso al estatus de reproductor que autoriza la consumación del matrimonio. Esta concepción se verifica en la repugnancia que manifiestan los Mai huna para dar hoy en día en matrimonio a una muchacha impúber, y por el canto de las mujeres, quienes expresan su rechazo a hacer el amor con un hombre sin disco ornamental.

Por un lado, los antiguos que portaban discos de gran tamaño simbolizando la luna llena, se ocupaban de la transformación de los muchachos en hombres; por otro, la Luna en el plano imaginario, y los antiguos en el rito de pubertad, se encargaban de la transformación de las muchachas en mujeres. El operador de estos ritos de pasaje es la perforación, real en ambos casos, pero en el primer caso producto de una práctica masculina, y en el segundo -resultante de una combinación de una práctica de los antiguos, y de una operación imaginaria. La perforación de las orejas masculinas identifica al muchacho con un modelo valorizado, mientras que la perforación de las muchachas las identifica con el aspecto controlado de *Nukeo* (44). Los primeros exhibían su identificación; las segundas la vivían en la intimidad de sus cuerpos.

### *La representación de la muerte*

Si los muertos son objeto de un tratamiento particular, semejante a un renacimiento, ello se debe a que la muerte está introducida en la sociedad

como una premisa ineludible de la existencia social. Está presente en el comienzo del primer mito del ciclo épico del héroe cultural. La muerte es una etapa natural por la que se pasa con agrado (efecto de la vejez o del suicidio), o que se sufre por la malevolencia de otro (la enfermedad que resulta de la acción shamánica agresiva, un accidente, o la muerte súbita). Los enfermos son curados por todos los medios imaginables -curas shamánicas, plantas medicinales, medicina moderna- si aceptan el tratamiento. Nadie puede ser curado por obligación, pero parece que los antepasados de los Mai huna utilizaron ciertos métodos para evitar el sufrimiento excesivo, tales como la ingestión de barbasco o el uso del despenador, "que quita la pena", técnica que consistía en echar al enfermo de espaldas en el suelo y ponerle un pedazo de madera sobre la garganta con un hombre subido encima de cada extremo (Tejedor 1927: 23). Esta versión mai huna del garrote no me ha sido nunca evocada por ellos, ni aparece en ningún mito.

Según el tipo de muerte, se abandonaba al muerto (en el caso de enfermedades contagiosas) o se lo incineraba. Tessmann lo ha descrito así: "la cremación dura un día, los huesos y el cráneo son completamente quemados, los hombres, los 'brujos', las mujeres y los niños son incinerados de la misma manera. Algunos entierran a los niños extendidos sobre una plancha de huacrapona en la casa donde siguen viviendo. El perro de un muerto es mantenido vivo, la parte de la chacra del difunto cercana a la casa es destruída, el resto pertenece a la viuda en usufructo (no se sabe si el viudo hereda!)" (Tessmann 1930: 202).

Este relato frío, hecho por un observador extranjero, contrasta con la profunda reflexión que los Mai huna hacen en un soberbio mito (ver Bellier 1991b), en el que se presenta al menos tres enseñanzas: en torno a las vías del saber shamánico; el proceso de renacimiento de los muertos; y la comunicación entre las diversas esferas cósmicas y entre los diferentes estados de una persona. Se trata de una teoría de las almas que será brevemente evocada aquí.

La transformación de los muertos es contada poco a poco con el leitmotiv que distingue las etapas: "Ase (el shamán) ha venido a contar lo que ha visto". Ha visto a la mujer escoger a los buenos muertos, al espíritu que recupera con una raqueta a los malos muertos, a la mujer que tienta con leche envenenada, al espíritu-trueno que cocina las almas, a los difuntos que buscan a sus parientes, al universo de blancura... La forma del



mito ilustra el ir y venir entre los dos mundos, celeste y terrestre, el paso de la vida a la muerte, y el retorno a la vida. Esto es muy explícito por el nexo establecido entre la transformación de los muertos y los ritos de primicias del pijuayo. Este mito evoca el espacio-tiempo primordial, *miña*, que se encuentra en todos los rituales y en la toma de ayahuasca.

Existen dos medios y dos caminos para acceder a *miña bese*. Uno de los medios está ligado a la experiencia shamánica, el otro a la muerte; uno de los caminos conduce del techo de la casa al "gran tronco de las almas", el otro se dirige río arriba. El camino de los muertos está abierto a todos, hombres, mujeres, niños, shamanes, y está también sembrado de obstáculos. Los muertos se convierten en *miña mai*, "gente primordial", y desarrollan actividades sociales semejantes a las de los hombres de la tierra. Se integran a ese nuevo mundo al franquear *bati kumu*, "el gran tronco iluminado de blancura", con la ayuda de sus parientes consanguíneos. Ese nuevo mundo es tan bueno en relación al mundo de aquí abajo, que los difuntos mai huna se bañan en la felicidad. Los pijuayos no faltan nunca y la vida transcurre en una serie de fiestas en la casa, *miña*, de la madre primordial, *Ñukeo*.

En la marmita en la que se bañan -en un líquido coloreado en función de los funerales recibidos (incineración o entierro)- los muertos se transforman en estrellas. Rompen con el ciclo de la vida diurna de los hombres y se instalan al lado de su padre espiritual, *Maineno*. A través de esta operación, el principio de vitalidad que está en el corazón, *ãbi*, se convierte en "alma", *bati*, o en "alma devoradora", *ãĩko*, la cual asedia la tierra de los hombres buscando venganza.

Las estrellas no son nombradas, sino identificadas por su tamaño y color: las grandes, *hai tuku*, son los jefes; las blancas, *bo tuku*, son la gente ordinaria; mientras que las rojas, *ma tuku*, son las encarnaciones de los shamanes. Estas últimas "brillan con un solo ojo", a diferencia de las luciérnagas, *tuku*, cuyos dos ojos parpadean y que son el soporte temporal de las almas que parten hacia *miña bese*. Estas luciérnagas-alma, *batina*, regresan a merodear alrededor de los lugares donde vivieron hasta su transformación. La gente no puede librarse de ellas; lo más que pueden hacer, en sueños o por intermedio de un shamán, es pedirles que los dejen en paz y protegerse de sus acciones. Los vivos se encargan de recordarles la existencia del camino de los muertos y la necesidad de retirarse.

Eventualmente las guían y les aconsejan no regresar hasta ser invitadas a participar en los ritos de primicias del pijuayo.

Estas invitaciones rituales hechas a los difuntos se asemejan a un culto de los ancestros; pero en este caso son los muertos transformados a quienes se invita a regresar dentro de una perspectiva benéfica para los vivos. Mientras tanto se movilizan todos los medios para acelerar la separación de los muertos y los vivos. Antiguamente se quemaba la casa junto con el propietario difunto; sus objetos personales eran destruidos, nada que pudiese mantener atada a una persona a su tierra natal era conservado. Algunas prácticas particulares rodeaban la muerte de los shamanes, y particularmente la de los “grandes bebedores de toé”, *pei ūkučikina hā*, para evitar su transformación en jaguar y su permanencia en la tierra.

Se conservaba memoria de las personas mediante la ingestión de las cenizas de los muertos; éstas eran ingeridas sin mezcla alguna. La glosa indígena precisa hoy en día que dicha práctica se realizaba sólo voluntariamente, y que ingerir las cenizas puras sin toser era garantía de una larga vida. El menor ahogo auguraba una muerte rápida, y por este motivo muchos se abstendían de esta práctica.

Hoy en día los Mai huna entierran a sus muertos siguiendo la costumbre mestiza de organizar un velorio. Toda la comunidad se reúne por un período de 24 a 72 horas alrededor del cuerpo del muerto tendido con la cabeza hacia el sol naciente. Los hombres fabrican el ataúd, mientras que las mujeres lloran a gritos; los niños juegan silenciosamente, las bebidas circulan, y se sirve una comida. Temprano por la mañana pasan a los niños por encima del ataúd y luego éste es llevado al cementerio donde se ha cavado una tumba. Mucho llanto rodea al entierro y se tiran puñados de tierra. Durante varios días las mujeres no preparan masato y los niños no atrapan luciérnagas.

### **El tiempo mai huna**

Tejido frágil entre las manos de los hombres, el tiempo es un encaje cuyos puntos son anudados por los hombres en el momento de los ritos, generación tras generación, sin cortar nunca el hilo.

### *Nombrar el tiempo*

El concepto de tiempo lo señala el morfema, *nu*, colocado como sufijo de diversos determinantes que modulan su valor. Posee el sentido de “tiempo de ...”, época, estación, e indica la duración tanto en el tiempo abstracto, como en el tiempo climático.

Los ciclos anuales son calculados a partir de la estación del pijuayo. El tiempo del pijuayo, *inenu*, abre el ciclo anual y sirve de fecha de referencia para el pasado o el futuro. Por ejemplo, *tepe inenu tayose*, “hace dos años”. El mes es nombrado por el término *mai* que designa por contracción a la luna, ya que el nombre completo de ésta es *mai nāmi aki*, “astro de noche”. Los meses no están individualizados: no poseen nombre propio. La revolución del astro en el cielo es como el paso de un ser animado entre los hombres. La mención de un mes se acompaña siempre de la partícula *agĩ*, “él es”, únicamente aplicable a un ser animado masculino. Si es completado con una forma verbal, pasada o futura, se sabe qué dirección toma el discurso. Por ejemplo, *mai tei agĩ o kuakogu*, “hace un mes cociné plátanos”; o *mai tei agĩ o kuakoyi*, “dentro de un mes cocinaré los plátanos”. La expresión *mai tei agĩ* podría muy bien, en un contexto diferente, traducirse por “es un sólo hombre”.

El año está dividido en tres estaciones principales, las cuales se suceden en el tiempo en función de los acontecimientos meteorológicos. La primera estación, que dura de diciembre a mayo, es el tiempo del pijuayo, *inenu*; la segunda, de junio a julio, es la de las crecientes y de las aguas altas, *kuedakanu*; la tercera, que va de agosto hasta el retorno de los pijuayos, es la del “padre del medio año”, *kuakonū*. Cada estación está dividida en períodos que pueden, a semejanza de las estaciones, servir como referencias temporales. Corresponden a tiempos de maduración de los frutos silvestres y a los tiempos de reproducción de los animales. Por ejemplo, *nemu*, “tiempo del aguaje” (junio-octubre); *nūkabi yianu*, “puesta de los caimanes” (junio-julio); *mia yianu*, “puesta de los plátanos” (marzo-abril); *bai banu*, “nacimiento de los animales” (febrero-marzo). Cada tiempo está pensado precisamente en relación a las actividades que los hombres desarrollan en función del estado de la naturaleza.

El morfema *nu* sitúa al locutor o a su auditorio en el espacio-tiempo, y la lengua no establece distinciones morfológicas entre la expresión cro-

nológica o la expresión climática del tiempo. El verano es “el tiempo del soleado”, *ĩsinu*, el invierno “el tiempo de la lluvia”, *okonu*, nociones elásticas que se adaptan a los cambios climáticos frecuentes en la región.

El día y la noche se distinguen por morfemas que se refieren a la luz o a la oscuridad: *mianu*, “tiempo de la iluminación” es día; *ñumi*, noche. Pero los días son contados en noches de sueño (periodos oscuros). Por ejemplo, *gĩope gĩō kanisaohōhĩ*, “quince noches están cumplidas”, significa dentro de quince días. El período de 24 horas está dividido en secuencias: el alba, *čia nea*, “todavía oscuro”; el amanecer y la mañana, *mai mĩihĩ*; el mediodía, *mai hora sikĩre*, “cuando el astro está pegado en el medio”; la tarde, *neato*, “hacia la oscuridad”; el atardecer, *mai tomehĩ*, “el astro cae”. De día, las horas son indicadas por un gesto de la mano en dirección a la posición del sol; de noche, el tiempo es medido por el canto de los animales nocturnos que se manifiestan independientemente de la luna y con una regularidad más segura. *Maguro*, un sapo (no identificado), canta a las nueve de la noche y a la una de la mañana; *musu*, un grillo (no identificado), canta a las dos; la pucacunga (*Penelope sp.*) y el guaco cantan a las tres; el paujil (*Mitu mitu*) a las cuatro; y una especie de garceta a las cinco. La expresión del tiempo oscuro está formulada en términos poéticos, la voz reemplaza al gesto útil para las horas diurnas: a la hora en que canta el paujil, la hora del silencio, cuando ninguna voz se eleva (a medianoche, *bišimahĩ*, “no suena”, *yĩimahĩ*, “no canta”).

El tiempo se aprecia finalmente por un vocabulario completo de lexemas de valor temporal y de valor aspectual, que permiten colocar las acciones en un orden temporal sin gran profundidad en el pasado o en el futuro. Lo que sucedió antes de ayer, *keñamena*, es “de antes”; *doe*, lo que sigue a pasado mañana; *kamañata* es “después”, *hete*: ambas mediciones pueden ser especificadas por la expresión de los días o de las estaciones. El vocabulario del tiempo (mucho tiempo, de repente, hoy aún, siempre...) es independiente del morfema *nu*, salvo en las expresiones que indican la duración y las épocas. Por ejemplo, *doenu*, “hace mucho tiempo”; *kanu*, “en ese tiempo”; *teanu*, “al mismo tiempo”; *mai bainu*, “nuestra época”; *doe baisenu*, “la época de antes”.

El tiempo es introducido por las desinencias verbales que sitúan la experiencia humana, efectiva o posible, de los diferentes acontecimientos. Presente, pasado y futuro son distinguidos en varios niveles con una in-

dicación que distingue entre hechos cumplidos y no cumplidos, lo cual permite, por ejemplo, distinguir al difunto *baičiki*, “el que ha vivido”, del vivo, *baihi* “él vive”.

Tres series de seres señalan el curso del tiempo y sirven de referencia en el pensamiento mai huna: pájaros nocturnos (tiempo horario), cigarras (tiempo de estaciones), y astros. Estos seres tienen en común el ser animados y de género masculino; en particular los astros y las cigarras, los cuales son tratados de abuelos y son responsables del devenir de los hombres. Su posición y su rol, si no siempre su origen, aparecen definidos en la mitología. En cuanto a los pájaros, éstos son considerados relojes naturales que tienen por propiedad la de comunicar con el espacio primordial, cumpliendo un trayecto regular entre los dos mundos, como los astros, los grillos y las cigarras.

### *Las marcas del tiempo*

Veamos el rol de los abuelos, estos abuelos que son elevados al rango de jefe o guía, *da beki bakina hā*, “los que nos conducen”; expresión que también puede ser traducida como “los que nos crían”, con el mismo sentido de criar a los hijos. El estatus de astro expresa su perennidad y ritmo de su ocurrencia. El primero en términos jerárquicos -por su posición de mayor y por la importancia de su personalidad- es la Luna, encarnación del héroe cultural. La luna abre el camino del tiempo, le da un sentido y su trayectoria determina la de los otros responsables del tiempo. El segundo es el Sol, su hijo, transformado antes que su padre. Sigue a la luna en el cielo y regula junto con él la alternancia del día y de la noche. El sol está en relación dual con el abuelo *oko bati*, “espíritu del agua”, y regula junto con él las luces diurnas y las lluvias. El tercero es este abuelo “espíritu del agua”, quien no es un astro *mai* como los anteriores, pero que por ciertos aspectos encarna a la constelación de Orión.

En correspondencia con cada uno de los tiempos principales ordenados por estos tres astros, un canto anuncia la llegada de las estaciones. Periódicamente, pero sin regularidad absoluta, vuelven a cantar las cigarras míticas. Dos cigarras dividen el año en tiempos mayores, llamados “tiempos de los abuelos”, *uegino*: la primera cigarra abre el año (*ñenu*), mien-

tras que la segunda señala el medio año (*kuakonu*). Cada cigarra principal posee además un compañero, *Sarĩ*, también considerado “abuelo”.

Cada uno de estos períodos comprende una sucesión simétrica de tiempos de lluvia (*okonu*) y sin lluvia (*okomanu*). En el primer período la sucesión de tiempos es no-lluvia/lluvia/no-lluvia; en el segundo: lluvia/no-lluvia/lluvia. El primer tiempo del segundo período (junio-julio) posee una característica suplementaria que es la creciente de los ríos por el empuje de las aguas de los ríos Napo y Putumayo. Esta particularidad ha dado nacimiento al tercer término por el que se conoce este tiempo: *kuedakanu*, o “tiempo de las crecientes”, el cual no es nombrado por referencia a una cigarra como lo son los otros. Una hipótesis que explicaría el desfase entre las representaciones y la realidad puede ser el cambio de ubicación territorial. Los Mai huna han pasado de áreas ubicadas en las nacientes de los ríos, donde según ellos cantan las cigarras, hacia áreas río abajo, donde las variaciones del nivel de las aguas se dejan sentir más claramente. Según algunos informantes, es el compañero de la segunda cigarra el encargado de conducir este período.

Los abuelos-cigarra provienen de la tierra primordial (oeste-celeste); recorriendo el camino de la luna se instalan temporalmente en la tierra. En el año, la luna recorre tres caminos nombrados por la cigarra correspondiente: camino del pijuayo, *ĩnema*; camino de *Sarĩ*, *sarĩma*; camino de *Kuako*, *kuakoma*. Estos caminos están ubicados a lo largo de un eje este-oeste que atraviesa la casa a lo ancho. La luna tiene por misión jalar al sol, su hijo, que luego sigue su trayectoria.

En este sentido, los Mai huna muestran cierta originalidad al expresar la alternancia de las estaciones -atribuidas en la mayoría de las mitologías a las constelaciones de las Pléyades y Orión (ver Lévi-Strauss 1964: 232)- en función de los movimientos de la luna y del sol bajo el canto de las cigarras.

Los dos abuelos son figuras alternativas, contrastadas y mutuamente dependientes. Los dos seres circulan de un espacio a otro y fecundan mutuamente a sus mujeres, quienes permanecen estacionarias. Su retorno se acompaña siempre de una regeneración de la naturaleza, como lo demuestra el calendario de las estaciones y de las actividades. Estos tienen un carácter vitalizador.

### *El calendario de las estaciones*

Entre diciembre y mediados de febrero, a comienzos del tiempo del pijuayo, tiene lugar la estación seca, *okomanu hā*, “el tiempo de no lluvia”. Los ríos están bajos y son numerosas las pequeñas lagunas y los cursos de agua que pueden ser fácilmente cerrados con el objeto de pescar. La pesca con anzuelo no presenta dificultades, pero los peces no son muy grandes ya que las aguas llevan menos elementos nutrientes que cuando están altas y arrastran los frutos que caen de los árboles ubicados a orillas del río.

Los meses de febrero y marzo son lluviosos y los ríos tienen crecientes súbitas que dispersan los peces en la corriente. A fines de esta estación ciertas especies descienden por los afluentes ‘en bancos’ para desovar en el río Napo. Abril y mayo son meses secos en los que nuevamente se practica la pesca. Durante todo este período, la cacería mejora a medida que los animales se juntan para comer los frutos silvestres de todo tipo que van madurando. Los animales salen de debajo de la tierra en la estación del aguaje en el curso de *inenu* y de *kuedakanu*.

En diciembre-enero las últimas chacras son desbrozadas y puestas a secar para ser quemadas antes de la estación de las lluvias, *okonu*, que tiene lugar de febrero a marzo. El fin del período (abril-mayo) está marcado por las actividades de siembra que se desarrollan en una atmósfera alegre y festiva en que se bebe mucha chicha de pijuayo.

En junio-julio los recursos de recolección son escasos: sólo quedan los frutos del aguaje (*Mauritia*), del ungurahui (*Jessenia*), y del parinari (*Fam. Crisolanáceas*). Por el contrario, los animales están gordos por todo lo que han consumido durante los meses anteriores y son fáciles de cazar en las restingas: zonas no inundadas que sirven de reserva. Los peces suben por los ríos para alimentarse de los frutos caídos en las altas aguas estancadas. La pesca es fácil en ciertos lugares de la selva inundada (*tahuampas, kuegunu*), donde los peces buscan su comida: frutos de la palmera *huiririma, biri*, (*Astrocarium jauari*), los cuales atraen a los sábalos (*Brycon sp.*), a los barbudos (*Fam. Pimelódidas*), y a los cunchis (*Pimelodidus sp.*); y frutos de la palmera chontilla, *bi*, (*Bactris sp.*), que encanta a los sábalos. Los peces atrapados en esta época deben ser preparados de manera especial, ya que sus branquias contienen filamentos de bayucas, larvas urticantes devoradas por éstos en el agua.

La actividad principal durante este tiempo es la cosecha de la yuca de las chacras -que corren el riesgo de ser inundadas por las crecientes súbitas- y la preparación de la harina de yuca, único medio de conservarla. Algunas zonas de altura son desbrozadas y se preparan las chacras para la siembra de maíz.

Agosto y setiembre, es el tiempo de sembrar el maíz, que será cosechado tres meses más tarde (noviembre-diciembre). Este es el tiempo de la puesta de los caimanes, cuyos huevos los Mai huna consumen. El tiempo del maíz anuncia el tiempo del pescado en la lógica de las representaciones Mai huan: el maíz pertenece al abuelo caimán, quien está casado con la "madre de los peces". En esta época los peces son muy gordos por todo lo que han comido en la selva inundada, y la vaciante de las aguas facilita la pesca en el río, sobre todo río arriba donde se refugian los peces más apreciados: los sábalos, *biako*, "la madre" en Mai huna. El recurso de animales de caza está a un nivel medio: los pequeños han crecido y los adultos adelgazan por la ausencia de mejores frutos. Los recursos de recolección son escasos y durante esta época los Mai huna recolectan más plantas de uso doméstico que de uso alimenticio.

### Un espacio animado

Cada espacio mai huna está poblado de seres vivientes, míticos y reales, vegetales, animales y sobrenaturales, que comparten condiciones de vida homogéneas, propias de cada espacio, y mantienen con la sociedad de los hombres que ocupan la tierra relaciones sociales particulares. El mito de origen de los hombres precisa que esta aventura de la humanidad resulta de un aplanamiento-revolvimiento del cielo y de la tierra por las culpas cometidas por una anterior humanidad: "con todos sus cuerpos 'ellos' subían a ver al héroe". Este, preocupado por instaurar alguna regla, introdujo la muerte, la separación del cielo y de la tierra, y la noción de "pérdida del paraíso". Es entonces que los hombres se pusieron a pensar y a hablar; luego salieron del interior de la tierra en orden clánico y se pusieron a desbrozar la selva para construir sus casas.



### *Los espacios del mundo mai huna*

Los Mai huna distinguen el espacio terrestre, *yiha bese*, el espacio subterráneo, "interior de la tierra", *sanu yiha bese*, el espacio acuático, *yiaya bese*, y los espacios celestes, *imi bese* y *miña bese*. La dimensión del espacio es más sociológica que física: el espacio vacío está identificado con el silencio.

El espacio terrestre, habitat de los hombres, se comunica con los otros espacios en puntos concebidos como puertas de acceso, visibles y accesibles por ciertos seres. La colpa, punto de agua salifera, da acceso al espacio subterráneo; mientras que el río conduce simultáneamente hacia su profundida interior y hacia el mundo primordial celeste, tal como la Via Láctea que une el interior de la tierra con la bóveda celeste. Los shamanes, entre todos los seres que pueblan la superficie terrestre, son los únicos que pueden pasar de un mundo a otro durante su existencia física. Los humanos comunes, que contrariamente a los shamanes no pueden separar a voluntad su espíritu de su cuerpo, esperan la muerte para disociarse del espacio terrestre y dirigirse al espacio primordial celeste.

El interior de la tierra es el espacio de los proto-Mai huna, quienes en el momento del nacimiento de la humanidad permanecieron bajo tierra a causa de una mujer menstruante que se interpuso en su camino. Esta es la tierra de las mujeres-pecarí y de la fauna terrestre en gestación, *bai*. Se encuentra poblada de proto-humanos y de proto-animales, tiene bosques y ríos, y contiene muchas chacras sembradas con plantas de yuca dulce. El espacio subterráneo toma cuerpo alrededor de figuras femeninas, de las que el mito dice que son a la vez jefes de las sociedades residentes (ni animales ni humanas, pero en devenir animal), e intermediarias entre los hombres (especie y género *mai*) y el macho que es su dueño, su padre.

En el mundo del agua los Mai huna distinguen la superficie del río -surcada por peces y humanos- de su profundidad interior, en la que se encuentra la casa de los espíritus del agua y la ciudad de los blancos. El mundo interior establece una comunicación entre los diferentes estratos cósmicos que señalan diversos estados del ser mai huna (por venir, presente y ya venido). Nace en la "cabeza del agua", *oco čiō*, por el este y río abajo, y termina en la tierra primordial, *miña bese*, por el oeste y río arriba, después de haber surcado la tierra y el espacio subterráneo. En gran parte, el mundo interior está animado por *Ñukečiko* -la "madre" de los peces y

del poder shamánico- avatar de la madre primordial, *Ñukeo*, quien ocupa la “cabeza del agua” y la casa del ritual de la tierra primordial.

El mundo del agua incluye los lagos, las lagunas y los depósitos de agua, poblados de seres vivientes y propiedad de espíritus femeninos. Es un espacio de vida y de renacimiento en su dimensión interior, un medio de circulación en su aspecto exterior. El agua del río se distingue del agua de lluvia, la cual no es más que el desahogo temporal del agua contenida en un recipiente celeste que está sobre la espalda de su dueño, *Okobati*, “espíritu del agua”, constituyendo un signo entre el espacio celeste y el espacio terrestre.

El mundo celeste se compone del estrato celeste, *imi bese*, poblado de pájaros y de insectos, y que a veces es atravesado por un avión. Es también la tierra primordial, poblada por las almas, *batina*, de todos los seres (vivos en la tierra) o difuntos, y habitada por la madre primordial, *Ñukeo*, y por *Maineno*, el creador-luna. Tierra, cielo y tierra primordial se comunican entre sí por intermedio de las falcónidas, las avispas y las abejas. En este espacio la gente vive en casas y hace fiestas de bebida, mientras que los animales se desplazan libremente por la selva. Este es el ‘paraíso’ de los Mai huna: el mito relata que nunca ha sido contaminado por los hombres. Todos viven en la igualdad.

### *La noción de animación*

La noción de animación es de primera importancia para comprender el mundo mai huna. En efecto, los Mai huna distinguen a los seres según sean éstos animados y sexuados (humanos, animales, seres sobrenaturales), o inanimados y de género neutro (minerales, plantas). Esto es así a cierto nivel del discurso. En contraste, en el discurso mitológico los minerales y las plantas constituyen sociedades, nombradas por la desinecia *bahē*, “vivo”, al igual que los clanes humanos o las especies animales. En la realidad sobrenatural el mundo está poblado de “madres”, *akona*, quienes encarnan la esencia vital de las especies vegetales y animales y de todos los lugares, y protegen a sus criaturas. Las “madres” están dotadas de poderes agresivos que pueden ser movilizados contra los hombres, ya sea por acción propia, ya por intermedio de los shamanes. Bajo el aspecto de ‘esencia vital’, el concepto de “madre” nos remite a las nociones de engen-

dramiento y de animación que son típicamente femeninas; sin embargo, su capacidad agresiva revela un aspecto que está habitualmente fuera de la esfera femenina. En resumen, estas “madres” parecen ser el reservorio de las capacidades letales de las mujeres mai huna, desplazadas del campo de lo real al campo de lo simbólico (sobre este punto ver Bellier 1991b). Finalmente, el mundo natural -la selva u otros estratos cósmicos- está poblado de “espíritus” que interfieren con la sociabilidad humana y se comunican con los shamanes. Entre estos seres que animan por un lado, y los hombres que ejercen su depredación por el otro, existe una armazón compleja de reglamentaciones que permite a unos y otros reproducirse en sociedad.

### *Las “madres”: representaciones y poderes*

Algunas de estas “madres” son indudablemente seres sobrenaturales y sus descripciones están llenas de imágenes; otras son simplemente las representantes de las especies animales o vegetales. En el universo de la chacra cada planta posee su “madre” y son particularmente importantes las “madres” de tres plantas que se emplean para preparar masato: la “madre de la yuca”, *da haso ako*, o *haso bako ago*, “la que posee/ cría la yuca”, cuyo poder se extiende sobre todas las plantas de la chacra, y cuya agresividad potencial se despliega contra los humanos que no le hacen ofrendas rituales; la “madre del pijuayo”, *da ine ako*, que protege las chacras viejas todavía cargadas de frutos (por lo menos durante diez años); y la “madre del maíz”, *da bea bako*, que se parece a un niño mai huna y que ataca a los niños que beben chicha de maíz. Las madres que aquí nombramos para estas dos últimas plantas son las “madres” de las plantas cultivadas y no de la planta en sí -las cuales están protegidas respectivamente por la dama-sapo y el caimán-, o de su uso ritual, el cual se realiza bajo la protección respectiva de *Ñukeo* y *Ñukečiko*.

Todas las madres de las plantas son peligrosas en el momento de la maduración de las primeras plantas de cada especie, y para calmar sus veleidades agresivas -que se dirigen a los niños de corta edad de los propietarios de la chacra- éstos últimos realizan ritos de primicias. Mediante este gesto, cuya importancia ha sido ampliamente discutida en otra parte

(Bellier 1991b), los hombres controlan la condición simbólica de la productividad de la huerta y de la reproducción de los propios hombres.

En el monte todos los animales están protegidos por una "madre" nombrada por el morfema *ako*, que sigue al nombre de las especies, o por un nombre propio. Todas las "madres" animales están bajo la protección de la todopoderosa "madre de la colpa", *tuara ako*, y cohabitan en la selva con otras "madres" vegetales, entre quienes los shamanes buscan obtener sus poderes. *Tuara ako* es blanca, como una chiquilla de cuatro años, tiene los ojos blancos y los cabellos verdes, color de líquen. Cuida la puerta de salida de los pecaríes y de los tapires, a quienes ella protege. Su cólera se despierta cuando los hombres hablan sin consideración de los animales de caza que desollan o de la carne que comen. *Tuara ako* posee una "brujería", *dabi*, color de sangre, cuyo ataque puede curar el shamán con una terapia especial basada en la ingestión de ayahuasca y masato.

*Aima hiyotu*, "viejo camino desbrozado", es otro espíritu protector de los animales de caza. Este hombrecillo de pies minúsculos es considerado como una de las numerosas "madres de las huanganas de labios blancos". No se deja ver por nadie, se mueve sin cesar por la selva, y acompaña a todos los animales en sus desplazamientos como lo haría un pastor. Vigila y envía su maldición sobre el mal cazador (el que hiere sin matar).

*Gogobai* es la "madre de la selva". Todos los animales son sus criaturas personales; se parece a una mujer y se caracteriza por el monte amarillo de su vello púbico. Su costumbre es raptar a los cazadores solitarios: los seduce peinándose atractivamente y los hace extraviarse en la selva.

Los peces están bajo la protección de *Yiaya ako*, la "madre del río". Este personaje complejo, conocido con el nombre de *Ñukečiko*, es un avatar de *Ñukeo*, la "madre primordial", quien reside en "la cabeza del agua". Algunas veces es asimilada a la anaconda, como *Ñukeo*, y ambas son fuerzas sísmicas, símbolos de la maternidad. Se presenta con los rasgos de una encantadora jovencita, maravillosamente pintada y muy atractiva para los pescadores. Es responsable de los movimientos de los peces, de su subida para desovar o después del desove, y de que éstos se escondan cuando quiere privar a los hombres de las alegrías de la pesca. Posee poderes shamánicos, *dabi*, muy virulentos, y acepta transmitirlos al shamán bajo ciertas condiciones de ascetismo y de abstinencia sexual.

Son principalmente estos seres quienes velan por la armonía de las relaciones entre hombres y animales, la misma que depende ampliamente de las relaciones de los hombres entre sí. Cabe agregar que existe un "dueño de los animales", a quienes los Mai huna dan el doble título de *bai bakī agī*, "el criador", y *bai biakī agī*, "el padre de los animales de caza"; éste tiene por función convertir al animal en animal de caza (ver Bellier 1989; 1991b).

Las "madres" de las especies vegetales como *miayacu āīko*, "madre del tornillo caspi" (*Laurácea*), *hai sūki nī ako*, "madre de la lupuna" (*Corisia sp.*), así como de otras numerosas especies <sup>(45)</sup>, son entidades reservadas a la visión shamánica. Dan poder al shamán y lo ayudan en sus acciones y exacciones. No tienen un comercio activo con los hombres o las mujeres comunes, ni se les puede ver ni acercarse. Por ello sólo se las puede considerar como instancias de regulación de las relaciones entre los hombres, al igual que el shamán. Junto con las "madres" existen otros numerosos espíritus que no describiremos aquí.

### Rito y reproducción social

Habida cuenta de las indicaciones dadas sobre el espacio y el tiempo, y del acento puesto sobre la noción de la reciprocidad, ¿cuáles son los mecanismos simbólicos que ponen en funcionamiento los Mai huna para favorecer su reproducción? Una cierta ética conduce al respeto de los grandes equilibrios naturales, haliéticos, cinegéticos, y ecológicos; una cierta manera de consumir juntos los frutos y los animales de caza más preciados con ocasión de múltiples celebraciones; y un encadenamiento de los gestos de alianza matrimonial, ceremonial, y económica, que proporciona una concepción del intercambio amplio fundado sobre el 'retorno'. De esta manera, aparece un conjunto de ritos dirigido, por un lado, hacia la "madre primordial" y la renovación anual, y por otro, hacia los animales de caza. Una presentación resumida de los ritos de primicias (del maíz, de los plátanos, de la yuca, y del pijuayo), o una descripción demasiado breve de los consumos ceremoniales serían de poco uso, por lo que remitimos al lector a un trabajo anterior donde se encuentra un análisis detallado (Bellier 1991b).

Recordemos aquí los grandes rasgos que caracterizan a los dos rituales más importantes: el rito de la primera yuca, que tiene lugar cuando se abre una chacra al consumo, y el rito del primer pijuayo.

### *El rito de la primera yuca*

Este ritual, *miña ñe gono*, se realiza de manera poco regular, en presencia de toda la comunidad. Exige una inmensa cantidad de tubérculos y se desarrolla en dos etapas separadas por cuatro días.

La primera etapa del ritual tiene una dimensión propiciatoria. Las prestaciones simbólicas de los hombres tienden a persuadir a los animales y a las mujeres de dejarse ver. La reproducción de las condiciones materiales de existencia -el éxito en la cacería (invitaciones de los animales), el crecimiento de la yuca y de la chacra (ofrenda a la "madre de la yuca"), la concepción (invitación de las mujeres con connotación sexual)- se basa en la participación y la satisfacción final de los afines tanto reales (hombres y mujeres), como simbólicos (sociedades animales). Los hombres y las mujeres realizan los gestos propios de su sexo: los hombres obran a través del pensamiento, el canto, la oración y el baile; las mujeres 'trabajan físicamente', como en la vida ordinaria de las mujeres. La inversión intelectual de los hombres transforma los gestos ordinarios de las mujeres; así, el masato que ellas producen para estas ocasiones rituales no es idéntico al cotidiano, está 'shamanizado', y el resultado del trabajo conjunto de hombres y mujeres se juzga por la manera cómo se comporta el masato. Debe ser homogéneo, bien fermentado, y "partirse lindamente". Los hombres observan y comentan el aspecto antes de servirse.

La segunda etapa no se basa en la complementariedad del 'trabajo intelectual' de los hombres y del 'trabajo material' de las mujeres. El masato es el argumento de un juego en el que los hombres se encuentran en la situación del mito de origen: el tema de la alianza con las mujeres-huanguana se combina con el motivo del origen telúrico. El tiempo es precipitado, y a través de una serie de inversiones los hombres pagan su 'deuda de poder' con respecto de las sociedades femeninas (animal y humana). Los hombres se convierten simbólicamente en huanganas machos, luego hembras, para ser posteriormente cazados por las mujeres convertidas en hombres. Esta última danza ritual hace eco del último episodio del mito

de la alianza con los pecaríes, en el que el cazador transforma en animales de caza, para su esposa y sus afines humanos, a sus afines-huangana de origen subterráneo.

El simbolismo ritual es el medio por el cual los hombres hacen pago de su 'deuda de reproducción', siendo la inversión el medio de satisfacer la regla de reciprocidad. El rito organiza de manera muy simbólica una ficción de igualdad, evitando la vía del sacrificio y la confusión entre los géneros y los sexos que resultaría de una estricta igualdad. Este gesto, que consiste en la inversión de las posiciones, garantiza el futuro de los intercambios entre los humanos y los animales, así como la estabilidad de la relación entre los hombres y las mujeres.

### *El rito de las primicias del pijuayo*

Este ritual, *miña saña ñe gono*, es tal vez más importante que el anterior por su dimensión metafísica. Es realizado cada vez que las palmeras *Bactris* ofrecen sus primeros racimos a los hombres, quienes podrán degustar sus frutos durante más de 10 años. Cada tiempo del pijuayo es esperado impacientemente por los Mai huna, quienes literalmente reviven con la multiplicación de las fiestas en torno a los frutos recientes y viejos. El carácter de renacimiento de este tiempo es remarcado por el hecho de que la estación que lo precede es denominada "tiempo de la enfermedad, del abuelo, y del hambre". Con el ritual de primicias del pijuayo se da inicio al nuevo año.

Este gran ritual está dedicado a *Nukeo*, la madre primordial, desde que los hombres existen. Un muy largo mito funda este ritual que permite a los vivos reanudar los intercambios con los difuntos. El ritual dura 24 horas y reúne, a invitación del "dueño de los pijuayos", al conjunto de la comunidad. Tiene lugar al día siguiente del día en que el yerno del "dueño de los pijuayos" regresa con monos lanudos ahumados que ha ido especialmente a cazar <sup>(46)</sup>. Inversamente, cuando el yerno posee sus primeros pijuayos es el suegro o un cuñado quienes cazan para la fiesta.

Los Mai huna representan en este rito las condiciones de su existencia social en el mundo en tanto que seres sexualmente diferentes y complementarios. El renacimiento de la sociedad, temprano por la mañana, está

asegurado por el trabajo conjunto de los hombres y de las mujeres sobre los frutos que son los símbolos de la vida.

El mortero de las mujeres, *tou*, que se parece a una canoa hecha para recorrer el río que comunica el mundo primordial y la tierra de los hombres, es el punto nodal alrededor del cual los hombres cantan y bailan. Este mortero se ubica bajo la viga del techo por donde transitan las almas de *miña bese* -las *batina*-, encontrándose a medio camino entre la puerta que se abre hacia el puerto -por donde vienen los frutos traídos por los hombres (por los *āīkōna*, almas devoradoras, antiguamente las máscaras)- y la cocina, donde son cocidos por los hombres. El mortero está rodeado por las mujeres, y los monos lanudos son colocados en sus extremos.

Los frutos coloreados del pijuayo, de los que *Ñukeo* es la madre, evocan la luz del sol, hijo común de *Ñukeo* y de *Maineno*, quien para adquirir la condición de astro fue cocido dos veces en la marmita materna. Estos frutos son probados a la hora en que sale el sol, en el momento en que la sociedad renace al mundo real y material.

La presencia indispensable de monos lanudos ahumados a ambos lados del mortero, simboliza el tratamiento que sufrió *Ñukeo*, la "madre primordial", y en consecuencia el que las mujeres recibían para convertirse en madres: la excisión y la 'cocción pubertaria'. En este ritual, tres alimentos representativos de los tres modos de consumo, por su carga simbólica en los códigos alimenticio y sociológico, son producidos e ingeridos.

La carne ahumada simboliza a la mujer consumible y simultáneamente a un producto masculino originario de la selva. Es consumida bajo el modo *āīyi* y constituye por ello la comida por excelencia. La chicha de pijuayo espesa, ingerida bajo la modalidad *akueyi* (la de los frutos y los sesos), y la chicha líquida, *ūkuyi*, son productos mixtos originarios del huerto de las mujeres y transformados por el pensamiento-acción de los hombres. La masa, suave y dulce si las mujeres han masticado bien, es buena para ser comida inmediatamente; la bebida, por el contrario, mejora al fermentar y por ello la beben algunas horas más tarde.

Escenario de la reproducción fisiológica y social, el rito del primer pijuayo, es representado por actores reales para complacer a las instancias sobrenaturales que son las primeras en gozar (simbólicamente) de la producción de las mujeres (y de los hombres). Estas son *Ñukeo*, la pareja *Ñu-*





Joven mai huna engalanado para la fiesta de las primicias del pijuayo, San Pablo de Totoya (1981)  
Foto: Irène Bellier

*kečiki/Nukečiko*, *Goga*, y las almas de los difuntos. Ellos representan respectivamente el mundo primordial *miña bese*, el mundo del agua y el mundo de la selva, el paso de la vida de recolección a la de agricultura (*Goga*), y el paso de la vida al renacimiento (las almas-estrellas). Su retorno ritual a la tierra humana constituye el signo de que la sociedad de los hombres renace, tal como ella existe desde los tiempos míticos en que ocupó su lugar en el cosmos.

La fuerza de los ritos agrarios destinados a garantizar la reproducción social reposa sobre dos hechos sociales que los caracterizan. En primer lugar, los gestos específicos de los hombres y de las mujeres se encadenan los unos con los otros, en alternancia, para elaborar realmente un producto común. La doble dimensión del trabajo de los hombres, intelectual -los cantos, las danzas, y el poder del ayahuasca-, y material -el llevar y cocer los frutos-, los hace 'responsables' de la producción de las chichas, cuya esencia viene de las mujeres implicadas por su 'naturaleza de madre' y su trabajo físico. Cabe señalar, en este sentido, que la preparación de masato

es un trabajo agotador: no son trabajos 'ligeros' la manipulación durante horas de la pesada plancha para triturar, ni el gesto repetitivo de la mano para tamizar la chicha, ni el transporte de cientos de litros de agua.

En segundo lugar, estos rituales tienen por objetivo organizar la abundancia para todos y cada uno, en la medida que las fiestas están gobernadas -como los otros productos- por la ley de la reciprocidad. El "dueño de los frutos" solicita a sus invitados que terminen lo que él ha producido para ellos, sintiéndose obligado a ofrecer más de lo que puede ser consumido en el momento, de tal manera que cada uno de los invitados termina llevándose consigo parte de la comida ritual. Para que tenga valor, toda su 'inversión material' (granos, tiempo de trabajo y cosecha), así como la de su esposa deben ser distribuidos entre todos. El hartazgo alimenticio de los invitados constituye por ello un excelente signo. Por el lado de los hombres, los primeros en servirse y satisfacer su hambre y sed son los aliados *bahuna* del "dueño de los frutos". Por el lado de las mujeres, son su hija y las esposas de sus aliados, o su suegra y las esposas de sus aliados -quienes a menudo son sus consanguíneas *doihuna*- las primeras en consumir. En este ordenamiento residen todas las sutilezas de la reproducción social de los Mai huna.

La organización ritual, cualquier fiesta de bebida, así como toda comida ceremonial reposan sobre la formalización de la relación de alianza. El lugar ritual que ocupa cada hombre está en función de su relación de consanguinidad con uno u otro de los aliados -yerno o suegro- que organiza la fiesta. La distribución de las bebidas, preparadas por las mujeres, se hace en un orden estricto en el que los hombres se alinean en función de su pertenencia clánica y de su edad. El yerno y el suegro tienen los roles alternativos de anfitrión y de quien sirve la bebida. El anfitrión es servido al final, después de todos los miembros de su clan, a quienes él invita primero. Por su parte, el lugar ritual de las mujeres deriva del de sus esposos (47).

## LA SOCIEDAD MAI HUNA FRENTE A LA SOCIEDAD NACIONAL

Los grandes rasgos del proceso de transformación social que han experimentado los Mai huna ya han sido abordados en este trabajo; por ello, esta sección estará dedicada a tratar los principales problemas a los que se enfrentan en la actualidad.

La sociedad mai huna es, a semejanza de todas las otras sociedades de esta región, un producto de la historia. Se ha remodelado bajo los golpes de los foráneos, bajo la presión religiosa, y bajo la férula patronal. Se ha mezclado con otros grupos indígenas vecinos y hoy en día establece incluso alianzas con sus vecinos mestizos. Si bien no se puede negar que en la actualidad la presión es más fuerte, la sociedad mai huna posee una dinámica propia que le permite integrar elementos tradicionales y modernos. Sin embargo, los cambios en la organización residencial y el abandono de los misioneros son acontecimientos mayores que sellan el avance del frente de aculturación.

### Territorio y comunidad

La noción de comunidad es el resultado en el siglo XX de la política de reducciones y de concentración de los Mai huna iniciada por los jesuitas en el siglo XVII. Bajo el gobierno militar de Velasco Alvarado, la *Ley de Comunidades Nativas* reconoció la existencia de los grupos étnicos peruanos y definió sus derechos. Este reconocimiento por parte de la sociedad dominante se superpone a una definición mai huna de la comunidad.

### *La dimensión comunitaria*

La comunidad es percibida como tal desde adentro por la pertenencia a un mismo territorio y por los intercambios de bienes, servicios, y fiestas que unen entre sí a las casas, conjuntos, y grupos de vecindad que la componen en diversas ocasiones. Estos dos rasgos son mutuamente dependientes. Las comunidades -ubicadas en ríos y territorios diferen-

tes- no están ligadas por intercambios formalizados y recurrentes, incluyendo al conjunto de las personas, por el simple hecho de la distancia espacial y sociológica. No existen entre las comunidades relaciones de alianza sostenidas, sino relaciones esporádicas y personales, construidas a partir de intercambios matrimoniales particulares. Así, los miembros de una comunidad pueden visitar a sus afines de otra comunidad e integrarse en el lugar dentro del sistema de intercambios entre afines, pero éste no está destinado a incorporar a individuos sociológica, genealógica y espacialmente distantes.

En 1985, por primera vez en la historia mai huna, se organizó un encuentro entre las comunidades del Yanayacu y Sucusari con fines deportivos. Todos los residentes del Sucusari fueron a jugar fútbol y a pasar una noche de fiesta en la escuela de Yanayacu. Este hecho excepcional, que permitió renovar un contacto colectivo, visual e inmediato, debía dar lugar a una invitación recíproca por parte de la comunidad de Sucusari. El deporte es un fenómeno moderno, que bajo el impulso de los jóvenes escolarizados y de los mestizos alimenta un nuevo sentimiento comunitario; dicho sentimiento está estructurado por otro factor -político- que es el afán de formar parte de un modelo regional y de no distinguirse 'demasiado' de las otras comunidades.

### *El territorio comunitario*

La noción de territorio comunitario es doble. Por un lado, los territorios de las tres comunidades mai huna han sido delimitados oficialmente, en aplicación de los Decretos Leyes 22653 y 22175. Esta nueva legalidad tiene sentido para los Mai huna, quienes saben que pertenecen a una circunscripción regional judicial, escolar y sanitaria del departamento de Loreto. Pero los promotores del SINAMOS, encargados inicialmente de la gestión de los títulos de propiedad, delimitaron las áreas asumiendo que las comunidades mai huna estaban sedentarizadas (Art. 10 del D.L. 22175), demográficamente estabilizadas, y suponiendo que éstas mantenían una relación constante con los mestizos instalados en la desembocadura de sus ríos. Las tres comunidades reconocidas son Buena Esperanza de Sucusari (4,470 has. para 54 habitantes); Puerto Huamán de Yanayacu (1,154 has. para 123 mai huna y 21 mestizos); y San Pablo de Totoya (Al-

godón) (4,518 has. para 35 habitantes). La densidad de población en relación a este territorio es un mal indicador de la ocupación de los suelos, pero estas cifras correspondientes a 1985 revelan la disparidad de situaciones de estas tres comunidades: 1.10 habitantes por km<sup>2</sup> en Sucusari, 12.9 en Yanayacu, y 0.77 en Algodón.

Si bien la extensión de estas comunidades parece suficiente, en realidad las tierras tituladas son insuficientes y el territorio adjudicado en uso no está protegido de la penetración mestiza, lo cual afecta el equilibrio de los recursos animales y vegetales. Las tierras ancestrales de los Mai huna son desde hace decenios concedidas a los mestizos que residen en las desembocaduras de los ríos y destinadas a la explotación forestal. Finalmente, las tierras de las comunidades del Yanayacu, del Sucusari, así como las de algunas comunidades Yagua vecinas, están amenazadas por un proyecto industrial de fabricación de pasta para papel, para lo que una compañía peruana con capital internacional ha recibido una concesión de 340,000 has. enclavadas en las tierras indígenas, es decir, 322,000 has. fuera de aquellas que se superponen a los territorios comunales.

Por otro lado, según la costumbre mai huna, la tierra pertenece a quien la trabaje. No existe pues un territorio abstractamente delimitado, sino un territorio en forma de mosaicos, conocido y demarcado por los usos ancestrales y modernos. Antiguamente, el territorio iba desde el Tacshacuraray hasta el Ampiyacu, y desde el Napo hasta el Putumayo. El corazón de esta área, río arriba del Yanayacu, Sucusari y Algodón, es el territorio de caza de las tres comunidades actuales.

El territorio de uso comunitario se extiende hoy a lo largo de cada río hacia el interior de las tierras desde las primeras casas hasta las cabeceras. Corresponde al conjunto de las áreas cultivadas y recorridas para la cacería y la recolección por parte de los miembros de las unidades domésticas. El uso del territorio es libre para todos los Mai huna que residen (incluso por un corto período) en la comunidad, y está voluntariamente abierto a los mestizos con quienes mantienen relaciones de alianza.

### *La organización residencial*

La comunidad del Algodón, numéricamente reducida, sólo cuenta con un conjunto residencial; las comunidades del Yanayacu y del Sucusari tienen varios conjuntos residenciales y cada una posee dos grupos de vecindad. Dos de ellas se proyectan hacia pueblos mestizos ribereños del Napo y del Putumayo: Tamanco (Napo) está ligado a la comunidad del Sucusari y El Estrecho (Putumayo) está ligado a San Pablo de Totoya. Estos anexos están constituídos por Mai huna que han emigrado de las comunidades principales para casarse con mestizos u otros indígenas, para trabajar y acercarse a la sociedad regional. Así, en Tamanco residen 22 Mai huna que conservan su identidad, nueve mestizos aliados y 25 niños nacidos de Mai huna, cuya socialización sigue el modelo mestizo y que tienden a olvidar la lengua; por su parte, en El Estrecho viven 26 Mai huna de los cuales cuatro están casados con mujeres huitoto. Más que los anteriores, estos Mai huna conservan su identidad y su lengua en un ambiente más indígena que mestizo. De esta manera, comunidad y anexo están en estrecha relación: la primera ofrece un territorio de cacería y de recolección, la segunda un albergue para los Mai huna deseosos de comerciar con los blancos.

Las grandes casas han cedido lugar a las casas mono- o plurifamiliares de espacio más reducido. En 1985 habían veintisiete casas en la comunidad de Yanayacu, catorce en la del Sucusari, y siete en la del Algodón. El promedio de residentes por casa se sitúa entre 4.3 y 5.7, según las comunidades, lo cual es un buen indicador de la dispersión de la población entre las unidades residenciales: 45 para 245 habitantes. A nivel del grupo étnico se encuentran 10 unidades plurifamiliares y 35 unidades individuales, integradas dentro de nueve conjuntos residenciales, cuatro grupos de vecindad y tres comunidades.

De las diez casas plurifamiliares, cinco resultan de la co-residencia suegro/yerno, tres de la reunión padre/hijo, y dos de la co-residencia de hermanos del mismo sexo y del sexo opuesto. Existe un caso de residencia simultánea de un hombre con su yerno y su hijo casado y la situación particular de un hombre que reside, de manera prolongada, alternativamente donde su hermano (que ahora tiene la casa del suegro de quien ambos eran yernos) en su comunidad de origen, y donde sus yernos en la comunidad donde residen sus hijas.

En el conjunto del grupo, cuatro hombres de más de sesenta años (existían nueve en 1981) están hoy rodeados de sus yernos y de sus hijos casados que forman una parentela sólida, garantía de prestigio, si no de poder. Cinco de estos nueve hombres eran reconocidos como poderosos shamanes; dos están todavía vivos. A pesar de que la regla de residencia uxoriocal es tan fuertemente afirmada -aún si sólo 40% de los hombres responden a ella- se comprueba que los hombres regresan a su patrilineaje a la muerte del suegro, donde se quedan cuando se casan con mujeres mai huna de origen local, de otras comunidades o foráneas. En el caso en que el suegro mai huna (residente en una comunidad distinta a la del padre) esté vivo, los hombres se dividen entre la residencia uxoriocal y la residencia patrilocal. Si sucede que la residencia es fijada por el lado del padre del esposo, sus esposas dejan a sus maridos para regresar a su casa, o reciben la visita de sus padres durante largos períodos (algunos meses o hasta años).

### *La integración comunitaria*

Al interior de una comunidad no hay un intercambio de productos o de servicios entre grupos de vecindad en tanto tales (cada grupo cuenta con cerca de setenta personas) capaz de generar una integración comunitaria en el sentido peruano del término. Por ello, la ocurrencia de fisiones al interior de la comunidad responde a una tendencia estructural de la sociedad mai huna.

Para la administración peruana, es decir para el mundo de afuera, la "comunidad" es presidida por el jefe de la comunidad, elegido por consenso. Este personaje tiene el poder de todo jefe mai huna -"el que guía a la gente"- el mismo que sólo dura el tiempo de su reconocimiento más o menos consensual. La noción de mandato electivo debe ser interpretada en los términos políticos mai huna. El jefe de comunidad no puede actuar ante intereses abiertamente divergentes y no puede tampoco oponerse a las voluntades fraccionarias de algunos miembros de la comunidad, tal como lo hacían los jefes de la época reduccional o los "capitanes" del siglo pasado. De la misma manera, la asamblea general de los residentes, el teniente gobernador, y los agentes municipales tienen un rol formal. Las posturas políticas se discuten en otro lugar y son arregladas a través de los medios tradicionales: la palabra del jefe tiene un poder sobre las per-

sonas de su conjunto residencial, o a lo más sobre el grupo de vecindad. No puede obligar a la gente espacialmente distante a participar en las reuniones, ni en los grandes trabajos comunales.

Así, durante dos años los Mai huna de una comunidad trataron con poco éxito de trabajar juntos tierras comunales a fin de desarrollar la infraestructura escolar y sanitaria de la comunidad, tal como lo hacen los miembros de los pueblos mestizos vecinos. Estas dos nociones de bien público y de trabajo comunitario son nuevas y se oponen a las nociones tradicionales de producto privado y de trabajo colectivo recíproco. En el caso al que hacemos referencia, los miembros de los dos grupos de vecindad que componían la comunidad se comprometieron diferentemente en el trabajo comunitario y recuperaron desigualmente sus beneficios, surgiendo litigios que terminaron con la voluntad explícita de parte del grupo de río arriba de separarse del grupo de río abajo. Una nueva comunidad está tomando cuerpo a partir de estas oposiciones. Las fiestas anteriormente realizadas a nivel de la comunidad se han desarrollado recientemente a nivel del grupo de vecindad, cuya cohesión interna se ha reforzado. La gente de río arriba ha elegido un nuevo nombre y están haciendo los trámites para ser reconocidos por el Estado como una comunidad aparte.

### Identidad trastornada

En 1979, a comienzos de la investigación, los hombres me respondieron en español que ya no había más Orejones. Llegué a la conclusión que si usar el disco de oreja de madera balsa era el símbolo de la identidad *mai* reservada a los hombres y que daba lugar a la denominación de Orejones, el abandono del signo marcaba el fin de una época o del grupo. La muerte en 1982 de los dos últimos hombres que lo usaban y la desaparición de este símbolo auricular, han sellado en efecto el avance irremediable del proceso de aculturación. Pero aunque los Orejones han desaparecido, la dimensión humana de *mai* perdura; los Mai huna existen, aún cuando su sociedad se transforma.

En la actualidad los Mai huna usan varios nombres: diversos nombres propios españoles y mai huna, dos apellidos -heredados de los patrones y transmitidos según la fórmula española que combina el apellido



del padre con el de la madre- y finalmente un nombre clánico. Aunque los Mai huna se encuentran insertos dentro de un conjunto onomástico complejo, que sitúa a cada individuo en la encrucijada de un conjunto de referencias, los registros civiles reflejan la diferenciación de la identidad: solamente consignan los nombres de consonancia española. Un reconocimiento de la plenitud de su identidad por parte de la administración sería tal vez factible, lo cual tendría como consecuencia revalorizar su propio sistema clánico. En efecto se puede atribuir la actual tendencia a practicar la endogamia clánica a la superposición de los apellidos de origen español sobre los nombres clánicos; esto es así, dado que en la mayor parte de los casos los matrimonios se dan entre individuos que poseen patronímicos distintos, lo que hace que no tengan el sentimiento de pertenecer a una misma familia. El sistema de apellidos y nombres provenientes de los dos registros, español y tradicional, parece funcionar bastante bien donde los Siona o los Secoya de Ecuador y Colombia.

Pero el tiempo hace su obra, transcurre sin retorno posible. Los misioneros, los militares y los patronos han dejado sus huellas. Se crea un abismo entre generaciones en el que los jóvenes siguen un modelo traído de afuera, de los mestizos, de los blancos, y de otros. La lengua se mantiene, pero las tradiciones van perdiéndose y van incorporándose nuevas costumbres. Por ejemplo, la de escuchar la radio, la cual introduce el mundo exterior y es un receptáculo inagotable de nombres propios. Se acabaron los nombres de ancestros; el pueblo mai huna está hoy en día lleno de personajes históricos como Franklin Roosevelt, Hitler, Benito Mussolini, o Moisés. Se acabaron las veladas en las que se contaban los mitos: la radioemisora "La Voz de la Selva" cubre en la actualidad la voz de los pájaros. ¡Y sin embargo, los mitos están ahí!: tal vez porque las pilas cuestan caro, tal vez porque los mitos dicen cosas más fundamentales.

El trabajo sobre los diferentes niveles de la identidad permite comprender que es posible perder una identidad impuesta, componer varias facetas, y preservar su propia imagen. Es verdad que los viejos constatan que las cosas no son como antes: "¡los jóvenes de hoy son viracochas (blancos)!" ¿Pero acaso desde el comienzo del contacto con agentes europeos la sociedad mai huna no ha debido adaptarse y transformarse? La cuestión central es dejarle el dominio de su propio destino, como a todo ser humano que se respeta.

## Cuestión de vida o muerte

### Demografía

La sociedad mai huna progresa ligeramente en términos demográficos, aunque se escuche decir que "en nuestros días no hay que tener demasiados hijos porque no se sabe cómo vestirlos para ir al colegio..." Frase que parece salir de la boca del último misionero que pasó por la zona. La población es relativamente joven, frente a la ausencia casi total de ancianos, situación que resulta de la agitada historia del grupo a comienzos de siglo y de los progresos médicos que han dejado sentir su influencia en los años '70.

### Distribución por edad y por sexo de la población mai huna en 1984

	Sucusari/Tamanco	Yanayacu	Algodón/Estrecho
Población	96	124	57
Estructura por edad en %			
-20	59.0	56.8	61.4
20-50	32.0	36.0	28.0
+50	8.3	7.2	10.5
% mujeres	49.0	55.0	44.0

Fuente: Información de campo

### La transformación de las reglas de alianza

En términos estructurales los Mai huna privilegian el matrimonio cercano, intra-étnico (78% a 85%) y dentro de la comunidad local (62 a 85% del conjunto de los matrimonios censados). Pero como reacción a la caída demográfica de comienzos de siglo, los tres clanes mai huna han practica-

do -en diferentes grados- la endogamia clánica (entre 2% y 12%); y en nuestros días el matrimonio con mujeres foráneas, indígenas o mestizas (6% a 18%), sustituye a la endogamia en el caso de los jóvenes.

La apertura del grupo étnico y el mestizaje resultante están ligados al avance del proceso de aculturación, y particularmente a la influencia de la escuela y a la presión comercial y territorial ejercida por los mestizos. Los hombres mai huna buscan sus esposas en el exterior y las traen a la comunidad (lo más frecuente). Por el contrario, las mujeres mai huna son "seducidas" por los mestizos que cazan en su territorio, pero ellas permanecen con su familia de origen, excepto si tienen parientes en el pueblo mestizo. El matrimonio de un hombre con una mestiza no cambia en nada la afiliación clánica de sus hijos, y transforma poco su educación, de la que se ocupa generalmente una abuela. El matrimonio de una mujer con un mestizo hace a sus hijos mestizos, excepto si son socializados en su grupo de origen, cuya lengua aprenden, de tal manera que están 'ficticiamente' integrados al clan materno.

El matrimonio de hombres con mujeres de su propio clan (pero pertenecientes a sub-clanes diferentes) o con foráneas escapa a las reglas tradicionales de intercambio inter-clánico. En el primer caso esto plantea un problema de identificación: ¿cómo hacer de un consanguíneo un aliado? Esta cuestión está en parte resuelta por la existencia de los sub-clanes, por el procedimiento de alejamiento terminológico, y por la manipulación genealógica. En el segundo caso se plantea un problema político ligado a la diferencia de cultura: ¿cómo hacer de un mestizo un yerno? Las dificultades son tales que conducen generalmente a la separación: sea que la mujer corta sus vínculos con sus padres, sea que el yerno parte.

### *La red del compadrazgo*

Un estudio específico sobre la comunidad del Yanayacu (135 personas incluyendo mestizos) identificó 160 casos de padrinzago corriente. Unos cien se habían establecido en el marco de relaciones de vecindad cercana, y de un total de 22 casas, ocho estaban ligadas por la reciprocidad del compadrazgo. La alianza con los mestizos es muy importante: 14 patrones tienen múltiples lazos de padrinzago con individuos mai huna. Una

mujer mestiza, casada con un Mai huna, posee unos cien compadres/comadres en la comunidad y en el exterior.

Los mestizos no saben tratar a las personas de acuerdo a las formas de reciprocidad que han desarrollado los Mai huna. Tienen tendencia a orientar la relación de compadrazgo en un sentido único, para su beneficio más material que espiritual. Esta impresión se debe particularmente al hecho de que los compadres/comadres mestizos vienen a las comunidades mai huna para hacer negocios, y para aprovechar de sus lazos -a cambio de pequeños regalos- con el fin de crearse un mercado, es decir, para endeudar a la familia co-pariente y a los otros y para recibir comida gratuitamente.

En la actualidad los Mai huna aún buscan ciertas formas de protección y de ayuda monetaria en estas personas, quienes en realidad se han constituido en los nuevos patrones, y continúan explotando los recursos naturales y el trabajo mai huna. Estos compadres mestizos tienen el privilegio de ser intermediarios entre la sociedad mai huna y la sociedad regional o urbana. El hecho de establecer vínculos con personas foráneas a través de este mecanismo da seguridad a los Mai huna, quienes así no tienen la impresión de estar totalmente al margen de esta sociedad que los rodea. De esta manera, estos compadres se constituyen en el motor de los cambios que afectan a la sociedad mai huna.

### *El estado de la salud*

Ningún equipo médico se ha propuesto hacer un diagnóstico de salud entre los Mai huna. Su estado de salud parece en términos generales satisfactorio. La población no presenta carencias mayores; se presentan sí un cierto número de enfermedades endémicas (paludismo, tuberculosis), epidémicas (sarampión, gripe), y diversas infecciones (bronquitis, disentería, etc.). Otras enfermedades menos difundidas son igualmente reportadas (p.ej. sífilis y leishmaniasis). La medicina tradicional y la medicina moderna coexisten más o menos armónicamente. La fitoterapia, el conocimiento del cuerpo y de los humores, y la cura shamánica son movilizados paralelamente a la medicina moderna, o a menudo antes de recurrir al agente sanitario. Pero éste sólo propone servicios comerciales y productos relativamente costosos (antibióticos, analgésicos), lo que limita considerablemente su campo de intervención.

De cara a esta situación, se puede lamentar la ausencia de estudios económicos y culturales previos a la implementación del sistema de formación de los agentes sanitarios propuesto por el Estado y la ausencia de campañas de información y de valorización de los elementos positivos de la medicina tradicional. También se puede cuestionar la eficacia de las organizaciones caritativas o confesionales, las cuales se dedican a veces y sin un estricto seguimiento a llevar a cabo campañas de vacunación; así, hay niños que son vacunados varias veces, mientras que otros nunca llegan a serlo. Al final nadie sabe de lo que se trata.

### *Muertos en los brazos*

Antiguamente era más fácil morir. Un muerto sólo comprometía a los miembros de su unidad de residencia o a sus parientes cercanos vecinos que asistían a su incineración. Si la muerte podía ser desligada de una causa social, el acontecimiento era simple. Hoy en día, por el contrario, es necesario declararla en el registro civil y enterrar al muerto más o menos cristianamente, a veces en un cementerio mestizo fuera del territorio, corriendo la familia el riesgo de ser multada si no participa en el mantenimiento colectivo del cementerio. Los Mai huna no renunciaron a la incineración porque quisieran, sino para obedecer a las diferentes iglesias, y por miedo a las sanciones administrativas: por temor del Estado, que prohíbe esta práctica, y de los mestizos que los denunciarían.

La muerte ha cambiado de naturaleza: hoy en día se ha convertido en un problema mercantil con múltiples repercusiones. Por un lado, los objetos de valor de los muertos (machete y fusil principalmente) son guardados por las personas que expresan el deseo de poseerlos, lo que tiende a mantener a los difuntos en la tierra, y eventualmente provoca su cólera. Por otro lado, la muerte es un asunto individual que no compromete de manera alguna la solidaridad económica de los consanguíneos y de los afines. Así, el cónyuge del difunto se ve obligado a endeudarse fuertemente para dar una fiesta que agrade a la comunidad y al muerto: si no hay suficiente alcohol, los hombres rechazan lo que consideran como una obligación (p.ej. cargar el ataúd). Si el muerto no está satisfecho se rehusa a partir, fastidia a sus parientes, y toma rehenes... En estas condiciones, las relaciones entre vivos y muertos están temporalmente trastocadas, lo

cual induce a un desequilibrio en el ciclo de vida de la sociedad. El tiempo mai huna está perturbado por el tiempo de los blancos.

### **El saber amenazado**

En la situación de contacto con la sociedad regional, resulta ineluctable el que cambie el saber sobre el mundo, evolucione la lengua, y se establezca un nuevo sistema de referencias; pero los Mai huna no son totalmente dueños de su destino, ya que forman parte de una sociedad regional y son administrados desde una Dirección del Ministerio de Agricultura, olvidados por el Ministerio de Salud, y no comprendidos por los servicios del Ministerio de Educación. Lo primero que podría esperarse de un gobierno nacional ¿no sería el respeto al pensamiento de los pueblos que lo componen? ¿No es ya tiempo de dotarse de los medios eficaces para conseguirlo?

### *¿Qué escuela para los Mai huna?*

En nuestros días la enseñanza se imparte principalmente en castellano, con textos peruanos que no tienen para nada en cuenta la especificidad de los Mai huna, y que transmiten conceptos completamente extraños a su cultura, sin que por ello los niños obtengan un mejor conocimiento de la sociedad que los rodea. Al presente se constata el fracaso del ILV, que sólo ha cumplido una parte muy limitada del convenio de enseñanza bilingüe firmado con el gobierno peruano. Aunque ha formado un profesor bilingüe, ha creado el gusto por el estudio en otros jóvenes, y ha dejado algunos rastros de escritura fonética, veinte años después de la llegada del primer evangelista se observa que sólo funciona una escuela -no bilingüe- y que ningún niño mai huna accede a la enseñanza secundaria.

El principio de igualdad de los sexos frente a la enseñanza rige en las sociedades peruana y mai huna, pero en la práctica las niñas frecuentan menos la escuela, más irregularmente, y durante menos tiempo que los muchachos. Hacia los 14 años, el adolescente deja la escuela, desarrolla sus conocimientos y su práctica en el mundo tradicional, y utiliza lo que

aprendió en la escuela en su relación con los comerciantes regatones o con habitantes de la ciudad. Más de cinco años lo separan de las responsabilidades conyugales y paternas. A la misma edad, la jovencita sale de la escuela con una formación menor, se casa poco tiempo después, y asume muy rápido la carga de ser madre de familia, con pocas posibilidades de utilizar algún día los conocimientos adquiridos en la escuela.

Se constata que la escolarización que alcanza a la mayoría de los jóvenes de 6 a 14 años, no transforma la posición diferencial de los muchachos y muchachas frente al saber y al deber, pero afecta la capacidad de reproducción cultural en la sociedad mai huna. El tiempo que se dedica a la instrucción general y cívica es tomado del tiempo que el niño podría consagrar al aprendizaje de los valores de su propia sociedad, particularmente en todo lo que atañe al exterior de la unidad doméstica. Los muchachos son los primeros afectados, ya que lo esencial de las actividades masculinas se lleva a cabo en el río o en el monte, y los alumnos salen de clases a las cuatro de la tarde. Las chicas efectúan al final de la tarde el trabajo doméstico no realizado durante el día, y por ello les toma más tiempo adquirir los conocimientos concernientes al universo doméstico, escolares o tradicionales. El tiempo robado a la escuela -para los grandes trabajos agrícolas o el cuidado de un niño- conjuntamente con los fines de semana y las vacaciones, constituye el tiempo disponible para la reproducción de los valores de la sociedad, y uno se asombra de los rápidos progresos de la 'transculturación', la cual induce a un desfase imprevisto entre las generaciones: evolución del saber y desuso de las artes tradicionales, pérdida del saber y del hacer.

### *¿Qué palabras escoger?*

Antes de la introducción de la escuela y ya a lo largo de los primeros contactos con gentes foráneas, se introdujeron entre los Mai huna palabras de origen quechua. Estas conciernen principalmente a los productos objeto de intercambio comercial, tales como el dinero (*kuciki*), o el cerdo (*kuci*) para los cuales no existe un término mai huna alternativo. A veces se emplean otros numerosos términos quechua, en reemplazo de palabras mai huna, en un enunciado vernáculo o bien español, como purma, chacra, minga, etc. Finalmente, los Mai huna tienen un conocimiento perfec-

to de los topónimos locales y de las taxonomías animales y vegetales, las cuales en su gran mayoría son de origen quechua, pero es notorio que este conjunto no ha tomado el lugar de los conocimientos vernáculos. La mayor parte de los Mai huna posee sencillamente un doble registro léxico de una gran riqueza.

Por el contrario, a través de la escuela y de la acentuación de la presión mestiza, el castellano ha hecho progresos muy importantes, amenazando la lengua y la misma cultura mai huna. Esto es tan así que los niños suelen usar muy frecuentemente los términos españoles de parentesco, excepto cuando se dirigen a sus abuelos. Así, los niños van perdiendo progresivamente el saber del parentesco mai huna con sus distinciones entre parentesco paralelo y cruzado, las cuales se diluyen en los vocablos tío, tía, sobrino, sobrina, primo, prima. Los niños también recurren a las nociones de primo hermano, primo legítimo o lejano, e hijo político, sin que ésto corresponda exactamente a las categorías clasificatorias del parentesco mai huna. Asimismo, cuentan en castellano. Por último, los niños parecen conocer mejor las historias aprendidas de afuera que sus propios mitos, los cuales sin duda requieren de un tiempo más largo de aprendizaje para poder dominarlos o comprender a cabalidad.

### **Penetración de la economía comercial**

Este punto ya ha sido abordado en otras secciones, pero debe subrayarse la creciente influencia que la sociedad regional tiene sobre los Mai huna. Estos son cada vez más dependientes de las leyes del mercado en lo que concierne a la fracción de trabajo que realizan al exterior de la comunidad en tanto que habilitados, peones o empleados, o al comercio que realizan de productos forestales, agrícolas, ganaderos e incluso artesanales. El intercambio es completamente desigual en términos monetarios, y a menudo lo que domina es el sistema de endeudamiento permanente: a lo costoso de los productos de la ciudad y de los bienes de manufactura occidental, corresponde una permanente desvalorización de los productos indígenas.

La presencia de los mestizos y la atracción por lo nuevo impulsan a los Mai huna a incorporarse a una sociedad de consumo basada en la ca-



restía y la exclusión, donde los estímulos son más reales que su satisfacción. Algunos van a la ciudad -"ese gran lugar lleno de gente"- y regresan llenos de saber sobre este otro mundo que es el de los blancos. Constatan que son pobres, salvo aquellos que entran en el sistema, sacan provecho del mismo, y lo mantienen. Es por esta razón que los Mai huna no están deseosos de regresar a los usos antiguos que les garantizaban la autarquía. Pero la pregunta es: ¿pueden hacerlo? Su territorio está reducido a retazos, la fauna y la flora presentan grandes desequilibrios, y la abundancia ya no está asegurada.

### Política interna y cambio social

Aparte de los jefes, shamanes y otras autoridades, quienes representan una parte del poder y una dimensión de lo político, la sociedad mai huna organiza las relaciones entre individuos a partir de dos principios: 1. el de la filiación patrilineal, la cual refuerza los poderes de la comunidad masculina por la cual transita la reproducción del grupo; y 2. el de la residencia uxorilocal, la cual confiere cierto peso a la comunidad femenina, cuyo rol no es simplemente el de dar hijos a los hombres -que son quienes les dan su identidad- sino socializar a los niños dentro de su universo.

No se puede negar que en esta sociedad las mujeres gozan de poderes bastante importantes, incluso si éstos son todavía más privados que públicos. La libertad relativa que tienen es quizá el fruto de ese difícil comienzo de siglo, cuando ellas tuvieron que garantizar el mantenimiento de la sociedad mientras que los hombres trabajaban por la fuerza en la extracción de caucho o en el transporte de esencias vegetales. Se puede llegar a esta conclusión cuando se observa, por ejemplo, de qué manera ellas reemplazan en lo cotidiano a los hombres que parten para realizar largas expediciones de cacería.

Es un hecho también que la sociedad mai huna moderna reconoce a las mujeres la libertad de escoger su marido y de abandonarlo, siempre y cuando dejen los hijos al padre. Les reconoce asimismo el derecho a la poliandria, tal como existe un derecho a la poliginia, y admite tanto como se puede las relaciones adúlteras de ambos sexos. Poligamia y adulterio son

elecciones individuales que alimentan las habladurías y los conflictos: no son ni recomendados ni sancionados por la comunidad.

Más importantes consecuencias tiene sin duda la transformación de las reglas matrimoniales resultante de que los hombres ya no tienen derechos sobre una cónyuge potencial. Hecho moderno o más antiguo, este fenómeno introduce un elemento aleatorio en un sistema clasificadorio. Esto conduce a la redefinición de las reglas de alianza -a nivel de las personas y no solamente a nivel de los grupos de filiación- lo cual trastorna el orden de las intervenciones en las secuencias ceremoniales.

Otra consecuencia radica en que no todos los hombres están seguros de encontrar una mujer: existen hombres abandonados por sus mujeres y solitarios, y mujeres que rehusan casarse después de la viudez. El soltero no está marginado si posee hijos, por intermedio de quienes desempeñan un rol social y con quienes comparte el trabajo cotidiano. Por el contrario, su situación es inestable si no tiene hijos, y si no encuentra una compañera mai huna elegirá a una mujer de afuera.

Hoy en día la sociedad mai huna está integrada en la sociedad regional como un pariente pobre al que se ayuda de lejos. El gobierno impone su estructura administrativa, obliga a las comunidades nativas a seguir el modelo de organización política diseñado por el Estado, y estimula la formación de promotores de salud; pero privado de todo medio de control por falta de recursos apropiados y por falta de los conocimientos necesarios para administrar sociedades indígenas, el Estado actúa poco y con escaso conocimiento. En razón del convenio entre el Estado peruano y el Instituto Lingüístico de Verano, los Mai huna han debido soportar entre 1955 y 1975 la presión 'civilizadora' de los misioneros evangélicos, quienes implantaron una estructura escolar inadecuada, con una pedagogía y una enseñanza sin relación con las necesidades indígenas, y un solo profesor para tres comunidades separadas. Desde entonces, los jóvenes mai huna escolarizados aparecen a los ojos de los viejos como viracochas o 'blancos'. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos para 'reducir' a la cultura mai huna, esta sociedad continúa viviendo según los criterios que le son propios.

En el contexto de la multiplicación de las relaciones con otros pueblos indígenas de los ríos Napo y Amazonas, algunos Mai huna originarios de las tres comunidades actualmente existentes, han dado los primeros pa-

sos de acercamiento a las organizaciones indígenas existentes en la región. La toma de conciencia de que existe una posibilidad de actuar en forma colectiva, sobre bases distintas de las tradicionales, ha propiciado nuevas prácticas en la organización del trabajo, tales como el cultivo de chacras colectivas cuyo producto puede servir para satisfacer necesidades públicas, sanitarias o escolares. Ello repercute sobre las relaciones sociales: ¿quién trabaja para quién?, ¿con qué finalidad?, son algunas de las preguntas que se debaten al interior de las comunidades a efectos de asimilar el cambio en la relación entre trabajo y producción. Estas mismas preguntas también determinan su distancia relativa respecto de los movimientos indígenas, cuya dinámica -al menos en la década de los '80- aún no dominaban. Estos elementos constituyen signos de que, frente a los cambios que se vienen dando en la región, la sociedad mai huna actúa y procura encontrar nuevas formas de defenderse.

## NOTAS

- 1 La desinencia del clan *-wa/wahĩ/bahĩ* es traducida como "living" por los antropólogos americanos, "gente" por los sudamericanos, y "gens" por mí misma. Algunos traducen igualmente como "gente" los términos *mai/pai/bai*, los cuales tienen más bien el sentido de "persona humana" o "persona étnica" (como en *mai huna*). Se trata de dos niveles de identidad diferentes, los cuales analizaremos en el siguiente capítulo.
- 2 Payague, Payaguaje, Payoguaje, Bayuguaje, Paiyoguaje, Payaguaque, etc. El término en lengua mai huna más cercano al de Payagua en su acepción de "gente con cara grasosa" corrientemente utilizado por los grupos Siona, sería *ba yia bahĩ*. Este nombre no designa ningún clan o sub-grupo en el conjunto mai huna.
- 3 Con la variación fonética *m-p* que conduce al término *airo pai*, y teniendo en cuenta la equivalencia *airo* = "bosque", el término *airo pai* tendría la acepción de "gente del bosque" en secoya.
- 4 *Mai* indica la primera persona del plural, "nosotros"; por ello *mai huna* puede ser traducido como "nosotros mismos".
- 5 Yagé o ayahuasca en el Perú; en mai huna el nombre de esta planta alucinógena (*Banisteriopsis* sp.) es *yahe*.

## I. Bellier

- 6 Los Mai huna privilegian la uxorilocalidad (o matrilocidad según Steward), mientras que los Secoya del Yubineto practican una ambilocidad residencial con una cierta tendencia a la patrilocidad (Casanova 1980), la cual también se encuentra entre los Siona y Siona-Secoya.
- 7 Pineda Camacho (1980-81: 332) proporciona una serie de etnónimos registrados en los siglos XVII y XVIII en la provincia de Tama de la región del Ca-gúan (Colombia). Se los reconoce fácilmente como tukano occidentales por la desinencia *guaje* y el radical que se vuelve a encontrar en los nombres modernos. En medio de estos grupos se citan a los Omoa, Omoa Tama, y Amoa, cuyos nombres se completan más tarde con *guaje*.
- 8 Calilla (1940-41: 740) proporciona una lista de nombres de familia censados en tres pueblos Siona del Putumayo, que en 1940 tenían una población total de 300 personas: Añaguaje, Ayoguaje, Bayoguaje (Payoguaje), Chikaguaje, Jamuguaje (Hamuguaje, Amaguaje), Kokaguaje, Meaguaje, Piaguaje, Senseguaje, Simiguaje, Tayaguaje, Vasiguaje, Vaniguaje (Maniguaje), Uitoguaje (Vitoguaje, Vitocuras), y Yaiguaje.
- 9 En los siglos XVII y XVIII los misioneros emplearon el término "nación" para designar a grupos indígenas que conformaban vastos conjuntos (Jívaro, Campa, Encabellado), o representaban clanes, o bien grupos de clanes.
- 10 La etnia designa a un grupo lingüístico cuyos miembros comparten el mismo territorio, la misma organización social, y que presenta una homogeneidad cultural. En el caso de los tukano occidentales, las etnias Siona, Secoya y Mai huna se forjaron en el período colonial como consecuencia de la 'reorganización' de los grupos contactados (dinámica intra-étnica) en relación con grupos étnicos pertenecientes a familias lingüísticas diferentes, tales como los Avijira, Omagua, Carijona, Andaki, etc. (movimiento interétnico) (ver Renard-Casevitz et al. 1986: 300-321)
- 11 "Parcialidad" es uno de los términos empleados por los misioneros de la época colonial para designar una sub-división de un determinado grupo étnico; hace referencia a la gente que habita en una misma localidad o que tiene un mismo "jefe".
- 12 Esta concha recuerda a la *quiripa*, moneda de intercambio, medio de pago y talón de valor, fabricada con una concha de caracol de agua dulce. Circulaba desde los llanos hacia los Andes colombo-venezolanos y la Guayana. Los Airico la intercambiaban por maíz con los Girahara; algunos la usaban como joyas (Friedemann y Arocha 1985: 90).

- 13 Existe un río con el mismo nombre en el territorio de los Secoya del Aguarico y otro llamado Tarapoto (nombre vernáculo de la misma palmera) arriba del Cúraray. Es frecuente encontrar los mismos nombres de ríos en diferentes sitios, pero curiosamente los Siona, los Secoya y los Mai huna tienen varios nombres de ríos en común, lo cual revelaría una igual predisposición para nombrar las cosas, o una historia común. Ningún trabajo ha sido publicado sobre los topónimos tucano occidentales.
- 14 El nombre del grupo Kengeoio está compuesto de un radical, *kenge*, no identificado, y de una desinencia, *oio*, lo cual implicaría que pertenecen al conjunto Oyo, del que serían un sub-grupo. Los Kengeoio se llaman más tarde Cungies. Este ejemplo de la transformación de la desinencia final permite sugerir una modificación similar del nombre Zenseies en Zenseoio, y entonces verificar la pertenencia del grupo Senseguaje al conjunto Oyo, tal como lo reconocen los actuales Siona (Langdon 1974: 33).
- 15 Parece útil presentar aquí ciertos hechos relativos a los contactos entre los Murciélago y los Tucano para contribuir al conocimiento de este grupo, el cual para H. Schindler (com. pers.) es sin duda alguna el ancestro de los Kalijona colombianos, de familia caribe. Un mismo nombre puede designar varias entidades, el término caribe es el mejor ejemplo de ello.
- 16 Este decreto de 1830 ordenaba: "que todos los indígenas que se hallan ocupados en la extracción de zarza y otros renglones que producen estas montañas, a la fuerza involuntariamente quedan libres de este ejercicio o de cualquier otro a que hayan sido contraidos sin su pleno consentimiento..." (en Larrabure i Correa 1905-1909: T. 13).
- 17 Los Huaorani-Auca del río Yasuní (otro grupo de incierta identificación, que aparentemente "suceden" a los Abijira), usan adornos en la oreja muy parecidos a los de los Orejones (Mai huna u otros), y de vez en cuando dejan el lóbulo de la oreja vacío.
- 18 Tarapoto: ciudad del departamento de San Martín en el Perú; toma su nombre de la palmera *Iriarteia ventricosa* (Com. pers. F.M. Renard-Casevitz). Se sabe que en el siglo XVIII un grupo Payagua residía sobre Orabiya, o "río de la palmera *Iriarteia*", al cual los Mai huna conocen como un afluente de arriba del Yanayacu; un afluente del Napo arriba del Yanayacu también lleva este nombre. Puede ser que se trate del mismo grupo. La equivalencia Encabellado-Tarapoto no se encuentra en ningún otro documento. Esta madera es usada por los Mai huna, entre otras cosas, para fabricar canoas sencillas cuando deben pasar de un río a otro por vía terrestre.
- 19 Simson propone una etimología interesante de este nombre, el cual derivaría de la palabra que significa "no hay", que en Mai huna se dice *beohĩ*. Por su parte, Gasché sugiere que Piojé deriva del nombre de un sub-grupo Secoya, *Piawahĩ*, "la gente-pájaro" (1983: 7).

- 20 En quechua, *koto* significa bocio, y parece ser que los Mai huna habrían sido frecuentemente afectados por esta enfermedad. Nada permite verificar esta afirmación de Marcoy, que parece ser pura fantasía o malevolencia de parte de los colonos locales. El mono chillón pertenece a la familia de los Aluatinados.
- 21 Se podría agregar que los mestizos también les han adjudicado este nombre debido a la costumbre de estos indígenas de pintarse con achiote, color que recuerda el pelaje del mismo mono.
- 22 Después del conflicto de Leticia en 1932, Loayza exploró la región del Algodón, desierta según él, con el fin de instalar a los 6,719 Bora, Huitoto, y Ocaina que él deportó de Colombia. Hace preparar la instalación y las chacras con grupos de 50 a 100 hombres, pero como la región había sido invadida por los colombianos y saqueada en 1933, llevó a la población indígena que de él dependía a la cuenca del Ampiyacu (Razón 1984: 208).
- 23 El acento tonal permite distinguir las palmeras de tierras bajas (*yarina*), *miibá ha*, de las palmeras de tierras altas (*irapay*), *mábá ha*.
- 24 *Neyi*, en el sentido de "transformar, crear", se distingue del término *debayá*, el cual revela un proceso interior de transformación, tal como se produce por ejemplo en el crecimiento del niño: "él crece", *ai debahi*.
- 25 Aquí nos referimos al sector 'tradicional' de la sociedad mai huna, ya que con la creciente participación en actividades mercantiles, se han introducido otras 'riquezas' y otros comportamientos.
- 26 El término *čiyi*, "dar", se aplica a todos los intercambios ("da a mi suegro", *yi baire ĩcima*; "he dado una hamaca al shamán", *hāřri ĩčigu dabire*). Este mismo término se emplea para la venta ("véndeme este objeto", *kābi ĩcima yire*) y puede ser completado con una fórmula de valor monetario ("¿por cuánto lo has vendido?, *įkeso kučiki ĩčigu mire?*; "cuánto dinero te ha dado?"). El término *kučiki*, "dinero", parece derivar de *kuči*, "cerdo", de origen quechua.
- 27 El término *bia* designa cualquier sustancia de sabor acre y amargo, así como al pimiento, el cual tiene un importante rol en las prácticas de caza. El humo del pimiento espanta a los demonios femeninos; las plantas de pimiento protegen los huertos de las incursiones de los malos espíritus; y la ingestión de pimiento permite a un cazador eliminar su mala suerte. Estos son los únicos contextos en que se utiliza el pimiento, el cual no es utilizado como condimento culinario.
- 28 Los patrones ribereños suelen adelantar las semillas y se comprometen a comprar la totalidad de la cosecha a un precio garantizado, inferior a la mitad del precio definido por las organizaciones regionales de productores.
- 29 *Ūtu āō ñi* (*Sickingia tintoria*), tinte rosa vivo; *yiyaya koti soko ñi*, camu-camu (*Mirtácea*), tinte negro; *bibe beoko*, (no identificado), tintura violeta oscuro; y guisador, que tiñe de amarillo claro.

- 30 *Ākī, āko, ākīna, ākona*, "foráneo/a(s)"; *akī, ako, akīna, akona*, "individuo *mai*" (masculino/femenino plural).
- 31 *Yeke* significa "otro" en un sentido cumulativo, diferente de *ti* que posee un sentido exclusivo.
- 32 Ver Correa (1985) acerca de la diferencia entre alianza efectiva y prescripción ideal de matrimonio entre los Taiwano (tukano orientales).
- 33 El conjunto de los niños, independientemente de toda filiación, es designado por el término *ñihuna*, construido por la unión del morfema pluralizador animado *huna*, con el lexema *ñi*, "niño". Ej. *ñi neyi*, "hacer un niño"; *ñi bayi*, "dar a luz"; o *ñihuna hayeyoyi*, "los niños juegan". Existe una homofonía aparente entre *ñi*/"niño" y el índice personal de la tercera persona. Ej. *ñi daihī*, "él viene".
- 34 En este mismo sentido, los Cubeo no tratan como hermano y hermana de linaje a los hijos de la hermana de la madre que no sean a su vez hijos del hermano del padre; tampoco tratan de hermano y hermana de fratria a los hijos de las hermanas de la madre que no pertenezcan a su misma fratria (ver Goldman 1963: 119, 134).
- 35 La raíz *bī* (G+1) de este término se encuentra en aquellos que designan a los genitores. Consanguínea de Ego por el principio de filiación, *biko* puede convertirse en una aliada por el matrimonio de Ego con su hijo o su hija; en este caso, ésta se convierte en *bao*, "suegra". Es por esta razón que es importante distinguir las relaciones de alianza potencial de aquellas de alianza real.
- 36 Los Mai huna usan a menudo este término de origen quechua para designar a los blancos.
- 37 La uxorilocalidad mai huna es una forma de residencia de los hombres, decidida menos por la esposa (*uxor*) o por su madre (*mater*) que por el padre de la esposa, quien en tanto que suegro (*socer*), tiene un rol social determinante. En este sentido sería más adecuado hablar de una 'socerlocalidad'.
- 38 Los informantes secoya de M.S. Cipolletti recuerdan que sus antepasados construían fortificaciones en las épocas de trastorno.
- 39 Radio Atlántida de Iquitos difunde todas las noches, a partir de las 7:30, mensajes en todo el departamento de Loreto.
- 40 El nombre de este último grupo puede estar relacionado con el de otros dos grupos de los cuales se tienen evidencias históricas: el grupo de los Meguanes, cuyo nombre fue registrado una sola vez en 1885 en pleno corazón del territorio tukano occidental (Simson 1885: 151); y el grupo de los Neguaje, el cual en 1903 fue asimilado a una rama de los Mirayos sobre el río Igarapará (grupo no tukano, cercano a los Bora, al norte del Putumayo) (Larrabure i Correa 1903: 420).

## I. Bellier

- 41 Aunque el árbol de pan sea una especie originaria de la Polinesia, los Mai hu-na distinguen una especie silvestre -y en parte cultivada- de hoja llena y tamaño mediano (*Artocarpus integrifolia?*), llamada "auténtica", de una especie cultivada por los mestizos que tiene una hoja amplia y dentada (*Artocarpus incisa*).
- 42 Todas las mujeres han reconocido que sus maridos les pegaban, particularmente en su juventud. Los hombres consideran que deben enseñar a sus esposas a comportarse bien y a respetarlos, con golpes "si es necesario".
- 43 Desde 1981, han muerto cinco shamanes, dos de ellos en Sucusari.
- 44 Es decir, mientras la joven púber está amarrada en su hamaca. En el mito, la sucesión de las operaciones que definen a la mujer, no-madre/madre/pubertad, invierte el orden con el cual se presentan en la realidad: pubertad/madre/menopausia. El espacio-tiempo mítico, la cabeza del agua donde se instalan *Nukeo*, el Sol y la Luna para regular la periodicidad de los hombres, es el punto cero de la historia de la humanidad mai.
- 45 *Ohe okobi ñi ako*, la "madre de la lupuna roja" (*Cavanillesia umbellata*); *yibi ñi ako*, la "madre del kapok" (*Bombax aquaticum*); *itiyii ñi ako*, la "madre del chuchuhuasi" (*Bombax munguba*); *mahaye sūki ñi ako*, la "madre del renaco de hojas grandes" (*Erytroxylum catuaba*); *hai haña ñi ako*, (*Ficus sp.*), etc.
- 46 En caso de escasez de monos lanudos se las arreglan con pernils de pecaríes ahumados.
- 47 En la hipótesis de un intercambio matrimonial recurrente y privilegiado entre dos clanes, tal como era el matrimonio con la hija del hermano de la madre, las mujeres habrían estado igualmente ordenadas por clanes.



## Anexo 1

### *Historia de Hetu kone* <sup>(1)</sup>

1. *yita misare makadudure kiaasoyi.*  
Le voy a contar la historia de Makadudu.
2. *hetu kone dáàì pēbì nìhō bakì dáàì hetu kone,*  
Hetu Kone llevó a las dos mujeres que tiene por esposas,
3. *hetu kone pēbì nìho bakì dáàre ò doihuna ñiayikì saki hetu kone.*  
acompañado de sus dos mujeres Hetu Kone partió a hacerle una visita a sus hermanos.
4. *sakìre nìhō beko baotutu tātō nañūtaanihōgo nañūtaanihōre,*  
En el camino la mujer desgarró el brazo del mono para darle de comer [a su hijo], y cuando ella así lo hubo hecho,
5. *nani goohīta ñia: "ige neko baotutu tātō nañūtaanihōgo?"*  
llega él y entra en cólera al verla: "¿por qué has desgarrado y comido el brazo del mono?"
6. *"mì mamakì bai oikì kama ūtaanihōre kima nere?"*  
"Tu hijo quiere carne, yo también he tomado al mono para darle de comer, ¿qué hacer?"
7. *"hana na mači yi mamakì āī yi akì", "yara yara yara" baotutùre mači oeheagi".*  
"Ahora [yo voy a trincar los pedazos] para que mi hijo coma", "yara yara yara", en vano, él dejó caer los pedazos de mono.
8. *"ase yi mamakìga ìge neki aimakì hana?"*  
"Y bien, ¿por qué ahora mi hijo ya no come?"
9. *gòòkì ne hadugì gòòkì ne haduhōre doe ñuiku guasahīāre.*  
Furioso él se sienta y permanece largo tiempo buscando una idea y rumiando su cólera.
10. *nìhōre hìkahì: "deko...bai ñikare hīābì yiga".*  
El le dice a su mujer: "hum...he encontrado una fuente de agua donde hay muchos peces".

---

1 Este anexo es un fragmento tomado de I. Bellier (1983b).

## I. Bellier

11. *"karo?" ikota ñoga "karo? ñatare eyo" iko.*  
"¿Dónde?", dice ella "¿dónde? vamos a pescar mañana", dice [la mujer].
12. *asare ñatare eoti beore saikota.*  
Habiéndolo comprendido así, al día siguiente ella va cargada de barbasco.
13. *makadudu oko yio gāhēre bekī yaohīta "seu seu seu" bekī yaohī.*  
Habiendo bajado al puerto de Makadudu, Hetu kone está chancando los atados de barbasco, "seu seu seu" los está chancando.
14. *bai ago hū ikore, īga nere ī ñihuna biikī kōāre imihuru karo kōāre mīnihōgī*  
En el momento en que los peces empiezan a morir él se levanta para tomar a su hijos en sus brazos, sube y levanta la escalera.
15. *ī mīipe inihōre, ñikako oikota ñoga:*  
Habiendo él levantado el tronco-escalera su mujer se pone de pie y reclama:
16. *"ne mīpera gasa yekīta mīyo"*  
"Piensa en volver a poner la escalera para que nosotros subamos".
17. *tiñoma gōdki gōdki tiñoyi, īti ñore ī ñiho baičikona eo yaore čīōbi.*  
*hañečise hañe čīōbi hañečisehēāre;*  
El no responde; presa de cólera él se niega a responder; vierte el agua de barbasco sobre la cabeza de las mujeres que apachurraban los atados.
18. *yeko teo etahōgo; tepe akonare eo hañečisere.*  
Una mujer se ha escapado sola; él ha bañado a las otras dos con esta agua envenenada.
19. *ūihī kanihōre. "ī ma hakī bai gunu ī gunu mīahī īti gunu mīahī saayo" ikota.*  
Ellas se tendieron para dormir. "Este camino conduce a la casa de nuestro padre, bordeemos este canto, remontemos la orilla de este lado, vamos", dijo ella.
20. *sa ñatare mīako saiko saiko saiko īti gunu mīako mīako.*  
Temprano parten ellas aguas arriba y caminan, caminan, caminan...marchan sobre una orilla hacia arriba.
21. *mīakore gatabahīga "gui gui gui" gatabahīga bai āihī guitare.*  
En el camino ellas escuchan a la gente-piedra, "gui gui gui", la gente-piedra come carne con gran ruido.

## BIBLIOGRAFIA

## Referencias de Archivos

A.G.I.: Archivo General de Indias; Sevilla.

- Carta de Fr. M. de Cisneros, Procurador General de Misiones; 1711; en Quito 199.
- Relación del viaje que de la capital de Santa Fe de Bogotá en el Nuevo Reino de Granada hizo a las montañas de los Andaquíes y misiones del Río Caquetá y Putumayo para inspeccionar y cultivar los árboles de canela silvestre Don S.J. López Ruiz; copia de 1787 [1783]; en Santa Fe 757.
- Diario del viaje hecho a Yapurá para su reconocimiento por las dos partidas de sus majestades católica fidelísima destinadas para la demarcación de límites entre las dos coronas; F. Requena 13/8/1783.
- Instrumento judicial hecho en el rio de los Engaños de las noticias que dieron los indios infieles Omaguaes de estos terrenos; F. Requena, T. de Chermont 9/9/1783.
- Copias No. 3 y No. 6 que acompañan la carta del Arzobispo Virrey de Santa Fe No. 159; en Santa Fe 596.

A.H.N.: Archivo Histórico Nacional; Madrid.

- Breve descripción de la provincia de Quito y de las misiones de Sucumbíos de religiosos de San Francisco y de Maynas de la Compañía de Jesús; 1740: folio 11; en Legajo 251 j. 2d.
- Descripción de la provincia de Quito por el Marqués de Selva Alegre, 1754; en *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito. Investigación y compilación por J. Rumazo, 1948-1949*: Vol. 6, 66-106.
- Informe del Padre Barrutieta sobre el proyecto de F. Requena 21/1/1776; en la serie compilada por Rumazo: Vol. 8, 314.
- Informe del Dr. M.M. Echeverría sobre el proyecto de Requena 9/2/1776; en la serie compilada por Rumazo: Vol 8, 326.

- A.P.F.: Archivos de Propaganda Fide; Roma.  
— Carta anual de Fr. Romero al Padre Masco; 28/8/1692: folio 390; en: *Scritturi referite nei congressi: primera serie America Meridionale*, Tomo 1: 1649-1713.
- A.SJ./R.: Archivos de la Sociedad de Jesús; Roma.  
— Carta anual de la Provincia del Nuevo Reino de Granada; 1694-1698: folio 444; en *Nuevo Reino Quitensis*, No. 13/2.  
— Carta de Juan Lorenzo Lucero; 1682: folio 82; en *Nuevo Reino Quitensis*, No. 15/1: tomo 2.
- B.N.M.: Biblioteca Nacional de Madrid; Madrid.  
— Nuevo descubrimiento del río Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco en 1651 [1653]: folio 122; Fr. Laureano de la Cruz y Fr. Juan de Quincoces.  
— Carta de Lucas de la Cueva a F. Figueroa, Navegación y descubrimiento del río Curarai, reconocimiento de sus puertos y naciones, lenguas que se sacaron de ellas; 16/3/1664.
- R.A.H.: Real Academia de Historia; Madrid.  
— Noticias auténticas del Famoso Río Marañón; P. Maroni, 1738.  
— Relación de Juan de Sosa: folio 31.  
— Habitat Payagua: folio 35.  
— Ubicación de los Payaguaque: folio 40.  
— Canibalismo Oyo: folio 39.
- A.J.C.: Archivo Jesuíta de Cotocollao; Quito  
— Historia moderna del Reino de Quito; Juan de Velasco, 1789

## Referencias bibliográficas

Århem, K.

- 1981 *Makuna social organisation. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-west Amazon*; Upsala: Almqvist & Wiksell International.

1985 "Wives for sisters. The management of prescriptive marriage exchange among the Makuna of the Amazon"; Ponencia presentada al 45. Congreso Internacional de Americanistas; Bogotá.

Bellier, I.

1983a "Mai huna, los Orejones: identidad étnica y proceso de aculturación"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 9: 37-61; Lima: CAAAP.

1983b "Hetu kone kii ha: histoire de Hetu kone, mythe mai huna (Pérou)"; en *Amerindia*, No. 8: 180-215; París.

1984 "Mai huna y sociedad regional: penetración capitalista y transformaciones resultantes"; en *Shupihui*, No. 28: 467-491; Iquitos: CETA.

1986 "Los cantos mai huna del yajé (Amazonía Peruana)"; en *América Indígena*, Vol. XLVI (1): 129-145; México.

1986 *La part des femmes: essai sur les rapports entre les femmes et les hommes mai huna, Amazonie péruvienne*; Tesis Doctoral, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; París (3 vols.; manuscrita).

1988a "La création noyée: mythe mai huna (Pérou)"; en *Amerindia*, No. 12; París.

1988b "Cantos de yajé y cantos de mujeres mai huna"; en P. Bidou y M. Perrin (coord.), *Lenguaje y palabras chamánicas*; Quito: Ed. Abya Yala/MLAL.

1989 "Parle que l'on t'entende, je te dirai qui tu es: analyse de trois-discours d'identification dans la mythologie mai huna, Amazonie péruvienne"; en *Culture*, IX (1): 33-47; Montreal.

1991a "Le genre, la nature et les hommes chez les Mai huna (Amazonie péruvienne)"; en *Journal des Anthropologues*, No. 46: 29-38; París.

1991b *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*; Colección 500 años; Quito: Ed. Abya Yala/IFEA (2 tomos).

1993 "Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes"; en *L'Homme*, 126-128; París.

I. Bellier

Bellier, I. y A.M. Hocquengheim

- 1991a "De los Andes a la Amazonía, una representación evolutiva del "otro"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. 20 (1); Lima.

Bidou P.

- 1976 *Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo). Etude de la structure socio-politique*; Tesis de 3º Ciclo; París.
- 1977 "Naître et être tatuyo"; en *Actes du 42. Congrès International des Américanistes*, Vol. II: 105-120; París.
- 1979 "A propos de l'inceste et de la mort: un mythe des indiens Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie"; en M. Izard y P. Smith (ed.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*; París: Gallimard.
- 1983 "Le travail du chamane. Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Piraparaná, Vaupés, Colombie"; en *L'Homme*, T. 23 (1): 5-43; París.

Bolens, J.

- 1967 "Mythe de Jurupari. Introduction à une analyse"; en *L'Homme*, 7 (1): 50-71; París.

Bolens-Duvernay, J.

- 1983 "Avatars mythiques du poison de peche"; en *L'Homme*, 23 (1): 45-59, París.

Cáceres, R.

- 1892 *La provincia oriental de la República del Ecuador. Apuntes de Viaje*; Quito: Imprenta de la Universidad.

Calilla, P. de

- 1940- "Apuntes sobre los indios Siona del Putumayo"; en *Anthropos*,  
1941 XXXV-XXXVI: 737-749; Friburgo.

Callone, I.

- 1977- "Los Coreguajes"; en *Ethnia*, Nos. 50-51: 7-10, 34-39, 43-47;  
1978 Bogotá: Centro Antropológico Colombiano de Misiones.

Casanova, J.

- 1975 "El sistema de cultivo secoya"; en J. Centlivres, J. Gasché, y A. Lourteigs (eds.), *Culture sur brûlis et evolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest*; Ginebra: Société Suisse d'Ethnologie.
- 1980 "Migraciones Airo Pai (Secoya, Pioje)"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 3 (5): 75-102; Lima: CAAAP.

Castellvi, M. de

- 1962 "Censo Indolingüístico de Colombia"; en *Amazonía Colombiana Americanista*, IV; Sibundoy.

Castelnau, F. de

- 1851 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para; exécuté par ordre du Gouvernement français pendant les années 1843 à 1847 sous la direction de...*, t. 5; P. París: Bertrand Libraire Editeur.

Cipolletti, M.S.

- 1985 "La concepción del cosmos de un chamán secoya"; en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. XV: 305-322.
- 1987 "El piri piri (Nuni, ciperácea) y su significado en el shamanismo secoya"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 8 (15); CAAAP; Lima.
- 1988 *Aipe koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*; Quito: Ed. Abya Yala.

Clastres, P.

- 1966 "L'arc et le panier"; en *L'Homme*, 6 (2): 13-31; París.
- 1974 *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*; Ed. París: Minuit.

Correa, F.

- 1985 "Le vocabulaire relationnel de la parenté Taiwano. Analyse formelle d'un système dravidien du Nord-Ouest de l'Amazonie"; D.E.A. E.H.E.S.S; París.

Chantre y Herrera, J.

- 1901 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*; Madrid: Imprenta de A. Avrial.

I. Bellier

Chaumeil, J-P.

- 1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*; Paris: EHESS.

Chernela, J.M.

- 1984 "Female scarcity, gender ideology and sexual politics in North-west Amazon"; en K. Kensinger (ed.), *Sexual ideologies in lowland South America*; Bennington College; Bennington.

Chirif, A. y C. Mora

- 1977 *Atlas de comunidades nativas*; Lima: SINAMOS.

Denevan, W.E. et al.

- 1984 "Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian management of swidden fallows"; en *Interciencia*, Vol, 9 (6): 346-35;

Descola, P.

- 1983 "Le jardin de colibri. Proces de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuars de l'Equateur"; en *L'Homme*, 23 (1): 61-91; Paris.
- 1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*; Paris: Ed. de la M.S.H.

D'Etre, G.

- 1840 "Lettre au Père Joseph Duchampge"; en *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus*; Missions d'Amérique; Paris.

Dreyfus-Gamelon, S.

- 1978 "About traditional swidden cultivation in the lowlands of South America"; Ponencia presentada en el Simposio "Anthropology of shifting cultivation"; Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques; Bhubaneswar.

Espinosa, L.

- 1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*; Tomo 1; Madrid.



Friede, J.

- 1945 "Reseña etnográfica de los Macaguajes de San Joaquín sobre el Putumayo"; en *Boletín de Arqueología*; Vol. 1: 553-567; Bogotá.
- 1967 *Los Andaki: 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*; México: Fondo de Cultura Económica.

Friedemann, N.S. y J. Arocha

- 1985 *Herederos del jaguar y de la anaconda*; Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Gasché, J.

- 1983 "La ocupación territorial de los nativos Huitoto en el Perú y Colombia en los siglos XIX y XX. Apuntes para un debate sobre la nacionalidad de los Huitoto"; en *Amazonía Indígena*, Año 4 (7); Lima: COPAL.

Girard, R.

- 1963 *Les indiens de l'Amazonie péruvienne*; París: Payot.

Goldman, I.

- 1963 *The Cubeo. Indians of the North-west Amazon*; Illinois Studies in Anthropology, No. 2; Chicago: University of Illinois Press.
- 1977 "Time, space and descent, the Cubeo example"; en *Actes du 42. Congrès International des Américanistes*, Vol. II: 175-183; París.

Gómez, E.

- 1982 *De la forme et du sens dans la classification nominale en tatuyo*; Tesis de 3º Ciclo, París IV, EPHE IV Section; París.

Gomez Ramón, C.

- 1984 "Etnocidio de los temas. Sociedad indígena de la selva ecuatorial"; en *Manguaré*, Vol. 2 (2): 125-135; Bogotá.

Grohs, W.

- 1974 *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*; Estudios Americanistas; Bonn.

I. Bellier

Gros, C.

- 1976 "Introduction de nouveaux outils et changements sociaux: le cas des indiens tatuyo du Vaupés (Colombie)"; en *Cahiers des Amériques Latines*, No. 13-14: 175-222; París.

Gudilla, A.

- 1943 "Un año en el Putumayo: resumen de un diario"; en *Colección Descalzos*, Nos. 5-6-7; Lima.

Hugh-Jones, C.

- 1977a *Social classification among the South American Indians of the Vaupés Region of Colombia*; Tesis Doctoral; Cambridge University; Cambridge.
- 1977b "Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Piraparaná society"; en *Actes du 42. Congrès International des Américanistes*, Vol. II: 185-215; París.
- 1979 "La fibre et la pulpe"; en *L'Ethnographie*, T. LXXV; Nouvelle série No. 80: 1-46.

Hugh-Jones, S.

- 1977 "Like the leaves on the forest floor: ritual and social structure amongst the Barasana"; en *Actes du 42. Congrès International des Américanistes*, Vol. II: 205-215; París.
- 1979 *The Palms and the Pleiades. Initiation and cosmology in North-west Amazonia*; Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982 "The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology"; en A.F. Aveni y G. Urton (eds.), *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*; Annals of New York Academy of Sciences: 183-201; Nueva York.

Jacopin, P.Y.

- 1977 "Quelques effets du temps mythologique"; en *Actes du 42. Congrès International des Américanistes*, Vol. II: 217-237; París.
- 1981 *La parole générative. De la mythologie des indiens Yukuna*; Tesis de Doctorado en Letras; Universidad de Neuchâtel; Neuchâtel.

Jackson, J.E.

- 1983 *The fish people. Linguistic exogamy and tukanoan identity in North-west Amazon*; Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984 "Vaupés marriage practices"; en K. Kensinger (ed.), *Marriage practices in lowland South America*; Illinois Studies in Anthropology, No. 14; Urbana: University of Illinois Press.
- 1985 "Gender relations in the Northwest Amazon"; Ponencia presentada al 45. Congreso Internacional de Americanistas; Bogotá.

Jiménez de la Espada, M.

- 1898 "Vocabulario de la lengua general de los indios del Putumayo y del Caquetá"; en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*; Madrid.

Jouanen, J.

- 1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*; Quito: Editorial Ecuatoriana (2 vols.).

Kaplan, J.O.

- 1984 "Dualisms as an expression of difference and danger. Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela"; en K.Kensinger (ed.), *Marriage practices in lowland South America*; Illinois Studies in Anthropology, No. 14; Urbana: University of Illinois Press.

Kensinger, K.M.

- 1984 "Sex and food reciprocity in Cashinahua society"; en *Working papers on South American Indians*, No. 5 (1-3); Bennington College; Bennington.

Landaburu, J. y R. Pineda Camacho

- 1984 *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los indios Andoques del Amazonas*; Instituto Caro y Cuervo/UNESCO; Bogotá.

Langdon, J.E.

- 1974 *The Siona medical power: beliefs and behaviour*; Tesis Doctoral; Tulane University; Ann Arbor: Xerox University Microfilms.

I. Bellier

- 1979a "Siona clothing and adornment, or, you are what you wear"; en J.M. Cordwell y R.A. Schwarz (eds.), *The fabrics of culture. The anthropology of clothing and adornment*; La Haya: Mouton.
- 1979b "The Siona hallucinogenic ritual, its meaning and power"; en E. Morgan (ed.), *Understanding religion and culture: Anthropological and theoretical perspectives*; Washington D.C.: University Press of America.
- 1979c "Yaje among the Siona. Cultural pattern in visions"; en D.L. Browman y R.A. Schwarz (eds.), *Spirits, shamans and stars*; La Haya: Mouton.
- 1981 "Cultural basis for trading of visions and spiritual knowledge in the Colombian and Ecuadorean montaña"; en *Networks of the past: regional interaction in archaeology*; Proceedings on the 12th. Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary; Calgary.
- 1982 "Siona shamanism: the center of culture and society"; Ponencia presentada al Simposio "Shamanism of Lowland South America"; 44. Congreso Internacional de Americanistas; Manchester.
- 1984 "Sex and power in Siona society"; *Working papers on South American Indians*, No. 5; Bennington College; Bennington.
- 1986 "Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia"; en *América Indígena*, Vol. XLXI (1): 101-116; México.

Larrabure i Correa, C.

- 1905- *Colección de Leyes, decretos, resoluciones y otros documentos*  
1909 *oficiales referentes al departamento de Loreto*; Lima: Imp. La Opinión Nacional; (18 tomos).

Lathrap, D.

- 1970 *The upper Amazon*; Londres: Thames & Hudson.

Lévi-Strauss, C.

- 1962a *La pensée sauvage*; París: Plon.  
1962b "Totem et caste"; en *La pensée sauvage*; París: Plon.  
1964 *Mythologiques. Le Cru et le Cuit*; París: Plon.

- 1966 *Mythologiques. Du miel aux cendres*; París: Plon.  
1968 *Mythologiques. L'origine des manières de table*; París: Plon.  
1971 *Mythologiques. L'homme nu*; París: Plon.

Llanos Vargas, H. y R. Pineda Camacho

- 1982 *Etnohistoria del gran Caquetá: siglos XVI-XVII*; Bogotá: Banco de la República.

Marcocoy, P.

- 1866 "Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique a travers de l'Amérique du Sud"; en *Le Tour du Monde*, 14; París: Hachette & Cie.

Montelar, Fr. y B. Carnet del Mar

- 1924 *Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y del Putumayo desde el año 1632 hasta el presente*; Bogotá: Imprenta Nacional.

Murphy, R y Y. Murphy

- 1974 *Women in the forest*; Nueva York: Columbia University Press.

Ortíz, S.E.

- 1965 "Lenguas y dialectos indígenas de Colombia"; en *Historia extensa de Colombia*, Vol. 1, Tomo 3; Academia Colombiana de la Historia; Bogotá.

Pineda Camacho, R.

- 1980- "El rescate de los Tamas, análisis de un caso de desamparo en  
1981 el siglo XVII"; en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXII: 329-363; Bogotá.

Pinell, G. de

- 1928 *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán*; Bogotá: Imprenta Nacional.

Razon, J.P.

- 1984 *Les Bora et le caoutchouc*; Memoria del E.H.E.S.S.; París.

Reichel-Dolmatoff, G.

- 1968 "Desana. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés"; París: Gallimard.

I. Bellier

- 1976 "Cosmology as ecological analysis, a view from the rain forest"; en *Man*, 2 (3): 307-318; Londres.
- 1978 "Desana animal categories. Food restrictions and the concept of color energies"; en *Journal of Latin American Lore*, 4 (2): 243-291.
- 1981 "Brain and mind in Desana shamanism"; en *Journal of Latin American Lore*, 7 (1): 73-98.

Renard-Casevitz, F-M.

- 1979 *Su-acu. Essai sur les cervidés de l'Amazonie et leur signification dans les cultures indiennes actuelles*; Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, T. XX; Lima.
- 1985 "Guerre, violence et identité à partir des sociétés du Piemont amazonien des Andes centrales"; en *Cahiers de l'ORSTOM*, Serie Sciences Humaines, Vol. XXI (1): 81-98.

Renard-Casevitz, F.M., Th. Saignes, A-C. Taylor

- 1986 *L'inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV au XVII siècle*; Paris: Editions Recherches sur les Civilisations.

Rivet, P.

- 1924 "Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles"; en A. Meillet y M. Cohen (eds.), *Les langues du monde*; Collection Linguistique; Société Linguistique Paris, Vol. 16; Paris.

Sahlins, M.

- 1965 "On the ideology and the composition of descent group"; en *Man*, LXV (97): 104-106; Londres.
- 1972 *Age de pierre, age d'abondance. L'économie dans les sociétés primitives*; Paris: Gallimard.

Sanday, P.R.

- 1981 *Female power and male dominance: on the origin of sexual inequality*; Cambridge: Cambridge University Press.

San Román, J.

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

Santa Gertrudis, J. de

- 1970- *Maravillas de la naturaleza*; T. 1 y 4; Bogotá: Imprenta  
1971 Nacional.

Simson, A.

- 1885 *Travels in the wilds of Ecuador*; Londres: Thames & Hudson.

Steward, J.

- 1948 "Western Tucanoan tribes"; en J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 3; Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.

Stocks, A.

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

Taylor, A-C.

- 1979 "Some aspects of the system of gender relations and its transformation among the Ecuadorian Achuar"; Ponencia presentada al Simposio "Integración nacional, regionalismo y etnicidad en Ecuador"; 43. Congreso Internacional de Americanistas; Vancouver.
- 1986 "Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamoros aux Quijos"; en F-M. Renard-Casevitz, Th. Saignes, y A-C. Taylor, op. cit.

Taylor, G.

- 1980 *Rites et traditions de Huarochiri: manuscrit quechua du début du 17<sup>e</sup> siècle*; París: L'Harmattan.

Tejedor, F.S.

- 1927 *Breve reseña de la misión agustiniana de San León del Amazonas (Perú)*; El Escorial: Imprenta del Real Monasterio del Escorial.

Tessmann, G.

- 1930 *Die Indianer Nordost Peru: Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*; Hamburgo: Friedrichsen De Gruyter & Co.

Tovar, E. de

- 1966 *Vocabulario del Oriente peruano*; Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima.

I. Bellier

Uriarte, L.

- 1952 *Diario de un misionero de Mainas*; en *Biblioteca Misionaria Hispánica*, Vol. 8; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Madrid (2 vols.).

Velasco, J. de

- 1941 *Historia moderna del reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino, Años 1550-1685*; Biblioteca IX; Quito (2 vols.).

Vickers, W.T.

- 1975a "El mundo espiritual de los Siona"; en *Periplo*, No. 4: 13-23; Madrid.
- 1975b "Meat is meat: the Siona-Secoya and the hunting prowess-sexual reward hypothesis"; en *Latinoamericanist*, Vol. 11 (1).
- 1976 *Cultural adaptation to Amazonian habitats: the Siona-Secoya of Eastern Ecuador*; Tesis Doctoral; University of Florida; Ann Arbor: Xerox University Microfilms.
- 1979 "An analysis of Amazonian hunting yields as a function of settlement age"; Ponencia presentada al Simposio "Protein procurement by native amazonian population"; 43 Congreso Internacional de Americanistas; Vancouver.
- 1983 "Indian-White labor relations in Ecuador"; en *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 7 (4): 39-41; Boston.

Vickers, W.T. y R.B. Harris

- 1983 "The territorial dimension of Siona-Secoya and Encabellado adaptation"; en R. Hames y W. Vickers (eds.), *Adaptive responses of native Amazonians*; Nueva York: Academic Press Inc.

Vieco, J. y M. Chávez.

- 1983 *Al encuentro de la gente de Gataya: Estudio sobre la organización social Siona Secoya*; Bogotá.

Villarejo, A.

- 1979 *Así es la selva. Estudio monográfico de la Amazonía Peruana. Departamento de Loreto*; Iquitos: CETA.



Vivanco, C.A.

- 1941 "Informe de los Padres Franciscanos de la región del Oriente"; en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*: 79-105; Quito.

Waltz, N.E. y A. Wheeler

- 1972 "Proto tucanoan"; en Esther Mateson (ed.), *Comparative studies in Amerindian languages*; La Haya: Mouton.

Whiffen, T.

- 1915 *The North-west Amazons. Notes on some months spent among cannibal tribes*; Londres.

# LOS YAGUA

Jean-Pierre Chaumeil

## Contenido

	Pág.
Introducción .....	183
Datos Generales .....	186
Etnohistoria .....	203
Apropiación del medio y recursos naturales .....	214
Organización social .....	243
Organización política .....	259
Estructuración del cosmos .....	264
Realidad actual .....	290
Anexo 1: Los mellizos nacidos de la picadura en una rodilla .....	298
Bibliografía .....	301

### Mapas

Grupos indígenas de Mainas, 1638-1768 .....	194
Pueblos de la familia lingüística peba-yagua a finales del siglo XVIII .....	195
Ubicación actual de los asentamientos yagua .....	202

### Gráficos

Calendario estacional .....	217
Cocamera yagua .....	222
Tipos de trampas yagua .....	228
Términos de referencia (ego masculino) .....	255
Panteón yagua .....	272

### Fotos

Construcción de una cocamera yagua .....	220
Mujer yagua tejiendo una hamaca .....	238
Decoración facial utilizada por los hombres yagua con ocasión del rito de iniciación masculina .....	282

## INTRODUCCION

Los Yagua se inscriben dentro de un vasto conjunto regional muy heterogéneo en el plano lingüístico (en el que intervienen pueblos pertenecientes a siete familias: Peba-Yagua, Ticuna, Tupí, Záparo, Pano septentrionales, Huitoto y Tucano sudoccidentales), pero hoy en día relativamente homogéneo en el plano sociopolítico. El área que ocupan se extiende desde el ángulo formado por los ríos Putumayo y Yavarí hasta el río Tigre, teniendo al Amazonas como eje central. A juzgar por los datos históricos, los Yagua ocuparon un área que incluía el gran corredor amazónico y participaron activamente en los circuitos de intercambio que se establecieron en la zona (Myers 1983). En términos culturales, los Yagua se identifican claramente con el eje amazónico (cf. mitología).

De manera general, toda aproximación a este extenso conjunto multiétnico debe tener en cuenta la llegada masiva de poblaciones de lengua tupí originarias del Amazonas central, a partir de los siglos IX y X d. C. Estos pueblos modificaron el equilibrio étnico preexistente, haciendo retroceder hacia las zonas interfluviales a las 'etnias' ribereñas entre las cuales, sin duda, figuraban los Yagua. Organizados probablemente en 'jefaturas', los Tupí del Perú son esenciales para comprender el proceso histórico global y la evolución de las relaciones interétnicas en esta región del alto Amazonas. Si bien la actual sociedad yagua está organizada según un modelo de sociedad 'acéfala' parece, sin embargo, que en el pasado conocieron una forma de organización sociopolítica más compleja. Pensamos, en efecto, que en el momento en que se produjo el contacto colonial, los Yagua constituían una entidad étnica relativamente estable, más pró-

xima -en su configuración global- al modelo tupí (con quienes los Yagua han tenido relaciones de vecindad durante varios siglos) que a la sociedad atomizada que actualmente conforman, tras varios siglos de dominación colonial. La etnografía yagua sugiere, en todo caso, un modelo de sociedad más compleja de la que existe hoy en día (ver sobre el tema: Århem 1990).

Los Yagua comparten, por otro lado, ciertas características con sus vecinos, particularmente con los Ticuna: sistema de 'mitades', organización clánica con tres clases, biclanismo local, complejo de curare, técnicas específicas de tejido, etc.; elementos que hacen pensar en contactos antiguos y regulares entre ambos grupos. Los Yagua combinaban, igualmente, una endo-guerra selectiva dentro del cuadro de su modelo axial de intercambio (incluyendo el rapto de mujeres y la toma de trofeos humanos), con una exo-guerra que estaba más allá de cualquier intercambio, sin raptos ni trofeos. Debido a ciertos aspectos, sin embargo, los Yagua recuerdan a las sociedades del Vaupés: residencia en una gran vivienda comunal (maloca), importantes rituales clánicos centrados en la iniciación masculina, presencia de máscaras (como en el caso de los Ticuna), complejo de flautas sagradas (análogas al Yuruparí), jerarquía ritual y ancestralidad, entre otros. Todo esto muestra cómo los Yagua, lejos de encontrarse en un 'callejón sin salida', se insertaron durante siglos en un vasto corredor de intercambios abierto hacia el exterior. Uno se pregunta, entonces, hasta qué punto puede resultar artificial el hecho de aislar a esta sociedad de su contexto regional para someterla a las leyes del género monográfico.

## Las fuentes

Si se prescinde de una posible referencia a los Yagua en la *Relación* de los viajes de Orellana (1541-42) escrita por el padre dominico Gaspar de Carvajal, los primeros datos significativos sobre esta población se remontan a las crónicas jesuítas de los siglos XVII-XVIII, comenzando por el Diario del P. Samuel Fritz (1686-1723) y seguido por los Informes, Diarios, Noticias y Descripciones de misioneros de la Compañía -Maroni, Zárate, Magnin, Uriarte, Veigl, etc.-, hasta su expulsión del Perú en 1768. Para una reseña histórica de las misiones jesuítas que tuvieron que ver con el tema que aquí analizamos, disponemos de las compilaciones de Chantre

y Herrera (1770), de Velasco (1788-89) y más recientemente de Jouanen (1943). Se recurrirá para este período, asimismo, a las síntesis modernas de Grohs (1974) y Porras (1987). Es necesario subrayar que hasta 1770, y con la notable excepción del viaje de La Condamine por el Amazonas en 1743, los Peba-Yagua tuvieron contacto esencialmente con los jesuitas, siendo uno de los centros más importantes el que se encuentra sobre el emplazamiento actual del centro poblado de Pebas.

Hacia finales del siglo XVIII los datos históricos son escasos y se limitan a los documentos de la Comisión de Límites del Amazonas (1779-91) dirigida por Francisco de Requena. Será necesario esperar la oleada de grandes viajeros europeos del siglo XIX para reanudar el contacto con los Yagua: Maw (1828), Poeppig (1829-32), Smyth y Lowe (1834-35), Castelnau y Marcoy (1846-47), Osculati (1846-48), Castrucci (1850-51), Herndon (1851-52), Orton (1867), Raimondi (1869), Wiener (1879-82), Ordinaire (1885) y Monnier (1886-87), sólo por citar a los principales. La información contenida en estas crónicas de viaje de carácter científico, o más a menudo comercial, varía mucho según los autores y concierne generalmente al estado de las poblaciones indígenas que vivían en las proximidades del Amazonas, con breves y esporádicas incursiones al interior del territorio (ver por ejemplo Marcoy). Durante la primera mitad del siglo XIX las misiones son retomadas, una tras otra y en forma paulatina, por los franciscanos del Convento de Ocopa.

A comienzos del siglo XX los agustinos españoles restablecen el contacto misionero con los Yagua y nos dejan varios estudios, poniendo énfasis en la etnografía y la lingüística (Alvarez 1913; Espinosa 1955), una breve historia de las misiones (Tejedor 1927) y trabajos de síntesis (Villarejo 1943; San Román 1975).

Los trabajos propiamente etnográficos comienzan con Tessmann (1930) y sobre todo con Fejos (1943), cuya monografía -resultado de una investigación in situ a lo largo de nueve meses- constituye aún una de las fuentes más autorizadas acerca de los Yagua. No obstante, el estudio contiene notorias lagunas en cuanto a la organización social y religiosa. Toda investigación sobre el conjunto Peba-Yagua hallará material, por otra parte, en el artículo de síntesis redactado por Steward y Métraux para el *Handbook of South American Indians* (1948). En los años '50-60 se cuenta con el pequeño e instructivo libro de Flornoy (1955), y en menor medida con

el de Girard (1958), el mismo que no resulta de una absoluta fiabilidad en lo referente al plano etnográfico.

Finalmente, los estudios sobre los Yagua alcanzan su mayor desarrollo con la tesis de Powlison sobre su mitología (1969), los trabajos de Seiler-Baldinger y nuestras propias investigaciones. Los estudios lingüísticos, aparte del artículo pionero de Rivet (1911), comienzan realmente a partir de los años '60 bajo los auspicios del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y los aportes de Powlison que se complementan, hoy en día, con los trabajos de D. y T. Payne sobre la gramática yagua (1985-90).

En cuanto a las investigaciones arqueológicas, a excepción de los trabajos de Bolian (1975) llevados a cabo en la zona del Trapecio Amazónico, éstas continúan siendo poco significativas.

## DATOS GENERALES

### El conjunto lingüístico Peba-Yagua

Los Yagua son considerados los últimos representantes de la familia lingüística Peba-Yagua que comprendía, inicialmente, tres subconjuntos: los *Peba*, los *Yagua* y los *Yameo*. Esta familia ha sido vinculada por algunos al tronco macro-caribe (*phylum* Ge-Pano-Caribe), pero a falta de estudios más profundos será mejor considerarla, por el momento, como una familia independiente.

El primer trabajo comparativo de importancia, a pesar del escaso material de referencia, corresponde a Rivet (1911) y se limita, por lo general, a listas de palabras suministradas por los viajeros y a breves textos eclesiásticos. Las informaciones sobre la lengua peba se reducen a un breve vocabulario estructurado por Castelnau (1851). Aquellas sobre la lengua yameo se encuentran, principalmente, en Tessmann (1930) y Lucas Espinosa (1955), quien alrededor de los años cincuenta encontró en San Regis a los últimos sobrevivientes Yameo. Gracias a los trabajos de E. y P. Powlison entre 1956 y 1985 y, más recientemente los de D. y T. Payne (1985-90), el conocimiento sobre la lengua yagua ha progresado de manera muy

significativa. Será posible, en adelante, entablar conexiones entre el idioma yagua y ciertas lenguas vecinas, particularmente el záparo, donde se observa "algunas notables similitudes en la morfología verbal y los procesos fonológicos" (D. Payne 1985: 4; traducido del inglés), pudiendo suponerse un lejano vínculo genético entre ambas lenguas. Pero existen todavía muchas interrogantes sobre las clasificaciones genéticas como para llegar a resolverlo definitivamente.

Por lo que concierne al idioma yagua, "un rasgo fonológico que contribuye a un sistema morfofonémico muy complejo es la palatalización que afecta a varios sonidos en su ambiente. La fonología está caracterizada también por la nasalización y el tono. En la gramática se distinguen no solamente el singular y el plural sino también el dual. Los números y otros modificadores llevan sufijos que indican forma y tamaño del sustantivo" (Ribeiro y Wise 1978: 212). D. Payne anota la existencia de dos tonos fonémicos en yagua, pero las sílabas son marcadas lexicalmente por tres tipos de "rasgos de tono" (1985: 30).

La lengua yagua comprende, además, varios dialectos. Powlison (1962: 280) ha localizado tres de ellos -pudiendo éstos eventualmente indicar las líneas de divisiones clánicas- organizados de la siguiente manera: uno centrado en la zona del Oroza, otro en el Putumayo y un tercero en los alrededores de Pebas. En sus tesis, T. y D. Payne hablan, más bien, de dos áreas dialectales: una situada 'río abajo' en dirección a la frontera colombiana, la otra 'río arriba', entre Pebas e Iquitos. Sea como fuere, a esas diferencias dialectales parecen corresponder significativas diferencias culturales en relación, por ejemplo, a la vestimenta y adornos tradicionales, pero también en relación a sus rituales.

Por último, se advierten numerosos rasgos lingüísticos de origen quechua y tupí entre los Yagua. Al igual que sus vecinos los Ticuna, los Yagua se sitúan en la intersección de las zonas de influencia de estas dos lenguas. Empleadas como lenguas francas desde el siglo XVII, el quechua y el tupí se volvieron medianamente ininteligibles para la mayoría de los grupos ribereños no-tupí del Amazonas central. Si a eso se añade el celo desplegado por los jesuítas para convertirlos en lenguas genéricas de las misiones (quechua en Perú y tupí en Brasil) se comprenderá entonces, con facilidad, la relativamente elevada frecuencia con que aparecen palabras pertenecientes a estas dos lenguas en el léxico yagua.



Breve vocabulario comparativo yameo-peba-yagua-masamae				
	YAMEO*	PEBA**	YAGUA	MASAMAE*
Bosque	táo		towa	nalan
Camino	nūn	nou	nú	
Canoa	mená	money	meno	
Casa	laoj, roaré	lowarrey	rore	
Cerbatana	nulás	naulassé	runase	
Cielo	řešió (arresiu)	riesé	ariči	arreciuma, ařesjuma
Curare	ĩnúwá	romoley	ráwa	
Estrella	klaěišĩ	larcĩ	dereci	
Flecha	řuwé	ruelou	ruwě	
Gente (pariente)	ataáwa (ati-ahua)		hataiwa	atĩn
Guacamayo	ápa	appa	apa	
Hermano	ta:řĩ		hateri	
Hombre	áwai (atĩn)	comoley	wanu	
Jaguar	niamé	nemey	nimbi	
Luna	imaálu (arremelen)	remelané	arimane	armalen
Loro	koaši	coasĩ	koče	
Piedra	řuwešó		awičo	
Pijuayo	pónřó		púre	
Shamán	imála		rimara	řomala
Sol	nataái (raitara)	wana	ñi	řaitařá
Tapir	nášá	ameisha	nača	
Yuca	sénsě	coaleshé	suča	

\* Vocabulario de Lucas Espinosa (1955); ( ) = Rivet (1911)  
 \*\* Vocabulario de Castelnau (1851: T.5)

### Divisiones y denominaciones étnicas

A fines del siglo XVII, el conjunto peba-yagua ocupaba de manera discontinua la ribera izquierda del Amazonas a lo largo de unos 600 kilómetros. Los Peba residían en pequeños grupos a orillas de los ríos Shishita y Ampiyacu (en ese entonces llamado Güerari, "río del veneno"). Por su parte, los Yagua habitaban el vasto territorio situado al norte de los Peba, hasta el Putumayo, principalmente las cabeceras del río Yaguas. Finalmente, los Yameo se extendían desde la ribera oriental del río Tigre hasta el río Mazán, afluente occidental del bajo Napo, presentando una fuerte concen-

tración entre los ríos Nanay e Itayay (éste último conocido hoy en día como Itaya). Así, estos últimos se encontraban separados de otros segmentos de su propia familia lingüística por el territorio de los Payagua -conocidos hoy día bajo el nombre de Mai huna- cuya lengua era el tucano occidental (ver monografía de Irene Bellier en este mismo volumen).

Al menos en la literatura misionera, Yameo y Peba-Yagua son tratadas como dos entidades distintas. Nada prueba, sin embargo, que lo hayan sido antes de la llegada de los jesuitas. A diferencia de otras etnias de origen colonial, que se fueron conformando progresivamente según el modelo étnico occidental (ver por ejemplo Frank 1991), el conjunto pebayagua constituía ya en esa época una entidad étnica en el sentido clásico. Es probable, además, que la incursión armada al alto Amazonas (desde los siglos IX-X) por parte de jefaturas tupí haya contribuido al reforzamiento étnico de los Yagua como fue, quizá también, el caso de sus vecinos Ticuna. Además, los procesos de etnogénesis han podido producirse perfectamente mucho antes de la llegada de los españoles, e incluso antes de la de los Tupí. Dentro de esta óptica, la división de los Peba-Yagua podría ser un fenómeno relativamente reciente y correspondería al estallido de los tres principales grupos regionales que luego fueron aislados como 'etnias' según su grado de integración en el sistema colonial y la repartición de los territorios de misión.

### *Peba (Peva, Pehua)*

Los Peba figuraron por primera vez en el diario del padre Fritz (1686-1723), más exactamente en 1693, cuando varias familias peba se refugiaron en la misión de San Joaquín de Omagua. Por entonces, los Peba estaban divididos en varios sub-grupos (¿clanes?) hostiles entre sí: los Peba propiamente dichos (río Shishita), los Caumares (Cammuris, Cahumari, Caumar), los Covaches (Cahuaches, Cabachis, Cahuachis) y los Pacaya (estos tres últimos vivían en la zona del río Ampiyacu). El origen de la palabra Peba nos es desconocido. Se sabe, no obstante, que los Omagua -los Tupí del Amazonas con quienes los Peba mantenían contacto- eran llamados igualmente por los portugueses Canga-Peba (luego Campeba, Cambeba) lo que en tupí significa "cabeza chata" (Peba = "chata"), en referencia a la costumbre ampliamente observada entre los Omagua de deformar los cráneos de los niños. Si tal etimología es aceptable, resta saber por qué los Omagua habrían bautizado así a tan belicosos vecinos de las zonas intefluviales que no practicaban la deformación craneana precisamente.

Caumares vendría del quechua *cahuamari*, “lupuna”, y designaría, en este caso, al clan de la lupuna. De la misma manera, Covaches derivaría del quechua *guayu huasi*, o *huayhuash*, “ardilla”, (que ha dado origen al término corriente de huaihuashi) y se referiría al clan de la ardilla (Seiler-Baldinger 1984: 233). Señalemos para reforzar esta última hipótesis, que los actuales Yagua que llevan el patronímico Cahuachi, pertenecen al clan de la ardilla, *mëkaturia*. Si por otra parte se adopta esta correspondencia con los clanes de la lupuna y la ardilla, se tendrá la prueba de la existencia de clanes localizados entre los Peba (ver más adelante). En cuanto al cuarto sub-grupo, Pacaya, éste es rara vez citado en la literatura misionera debido, probablemente, a su localización demasiado río arriba en el Ampiyacu. Pacaya podría así, derivar del quechua *pakay*, “esconder u ocultar”, y significar “aquellos que se esconden”, refiriéndose al alejamiento espacial o al rechazo de los Pacaya a someterse al yugo misionero. En todo caso, Lucas Espinosa (1935: 18) traduce *pacaya*, en la lengua cocama (tupí), como “paca corazón o centro”. Hoy en día, Pacaya es un patronímico común entre los descendientes cocama del Amazonas. De manera general, entonces, los nombres (clánicos) habrían sido ‘quechuzados’, o ‘tupíizados’, confirmando la influencia de esas dos lenguas en el alto y medio Amazonas.

Si los Peba constituían un sub-conjunto lingüístico homogéneo, reinaba en cambio, un estado de guerra permanente entre los subgrupos Caumares y Peba que se diferenciaban, además, por su vestimenta: los primeros usaban *cushma* (túnica de algodón), probablemente una imitación tupí, mientras que los segundos “usan de unos faldellines de *yamchama* deshilada, que rematan en dos como colas, una adelante de una cuarta y otra atrás algo mas larga” (Maroni 1988: 181).

Los Peba habrían desaparecido alrededor de 1920-25, a consecuencia de una guerra mortal contra los Yagua, habiendo sido asimilados fácilmente por los vencedores, ya que sus lenguas respectivas eran mutuamente intelegibles.

### *Yagua (Yahua, Zava, Llagua)*

Los Yagua aparecen en las crónicas misioneras bajo el nombre de Zava alrededor de 1735, en algún lugar del río Apayacu. Contrariamente a los Peba, con quienes estaban en guerra, los Yagua no estuvieron dividi-

dos en subgrupos. Son varias las etimologías posibles del término: 1. del quechua *yaguar* o *yawar*, "sangre" o "color de sangre", expresión que puede traducir su costumbre de untarse el cuerpo con achiote; esta etimología corresponde bastante bien a la auto-percepción de los Yagua, que se ven a sí mismos como "rojos"; 2. del taino *yagua*, término que designa varias especies de palmeras cuyo tronco está guarnecido de un denso tejido vegetal fibroso, recordando las faldas de fibras que llevan los Yagua -la palabra taino ha pasado a la lengua española como "palma real" o "tejido fibroso que rodea la parte superior del tronco de la palma real"-; 3. del guaraní *yagua*, "peludo, felpudo, champudo", siempre en referencia al vestido: "seguramente los indios Yagua recibieron este nombre de los guaraníes que subieron del sur, a causa de su vestimenta típica..." (Villarejo 1953: 175); 4. por último, aunque la etimología sea menos convincente, del ticuna *yagua* o *diagua*, "viejo": "pudiera venirles el nombre por el aspecto de viejos que les da su vestidura" o "apodo que les pusieron sus vecinos los Ticunas que significaría champudos" (Villarejo 1988: 217).

Sin embargo, una etimología interna es posible a partir del término *hatiawa* (hispanizado como *yawa*), que significa "parientes", y que los Yagua emplean a veces como equivalente a *ñihamwo*, "nosotros", "la gente", utilizado como autonimio. En efecto, los Yagua se autodesignan *ñihamwo*, pero este último término no es, propiamente hablando, un etnónimo en la medida en que es aplicable a todo ser humano, siendo así susceptible de englobar a los que no son Yagua (*ñihamwo* puede, además, ser glosado como: *ñi* = "sol", *hamwo* = "energía", "esencia vital"). En cambio, grupos hostiles yagua o incluso alejados espacialmente pueden entrar en la categoría de *munuñu*, literalmente "aquellos que viven lejos", traducido todavía como "salvajes", "enemigos" o "no Yagua", término que los Yagua oponen precisamente a *ñihamwo*. Se ve, entonces, que los pares *ñihamwo/munuñu*, "nosotros/los otros", y *hatiawa/ne hatiawa*, "parientes/foráneos", no tienen aquí sino un valor relativo y dependen, como categoría social, del nivel de inclusión de los grupos considerados. Como para la mayoría de las sociedades amazónicas, la figura de la alteridad aparece aquí constitutiva del 'ser'. La ironía de la historia -si se acepta la etimología indígena de *hatiawa* hispanizada- es que los Yagua utilizan hoy en día, por razones esencialmente políticas, su apelativo étnico como un verdadero etnónimo, es decir, como si se tratara de un grupo exclusivo, lo que anteriormente no era el caso con *hatiawa*.

El hecho de que el término Yagua, sea cual fuere la etimología tomada en cuenta, no tenga ningún sentido despectivo para aquellos a quienes designa, puede explicar la facilidad con que los indígenas lo adoptaron como referencia étnica y legítima su empleo a nuestros ojos al igual que el término *ñihamwo*, aún si, a diferencia de éste, aquel no considera al foráneo como parte integrante de sí.

### *Yameo (Llameo, Zameo)*

La existencia de los Yameo es constatada por Figueroa desde 1661, pero los primeros contactos misioneros datan de 1682. En aquella época los Yameo constituían uno de los grupos más importantes del alto Amazonas y mantenían, tradicionalmente, guerras contra los Iquito de lengua záparo.

Según Tessmann (1930: 565), Yameo servía como autodenominación del grupo. L. Espinosa (1955: 258) propone la siguiente etimología: *yameo* vendría de *niamé/u* cuyo significado en la lengua indígena sería “perro-brazo” y recién cuando la palabra es hispanizada, o quizá hasta tupiizada, es que *niamé/u* habría dado como resultado “yameo”. El autor anota, sin embargo, el abandono del término *yameo* por parte de los indígenas para tomar el de San Reginos (habitantes del pueblo San Regis). Podríamos sugerir una etimología muy próxima a aquella propuesta por Lucas Espinosa. Sabemos en efecto que los Yameo, al igual que los Yagua, utilizaban el mismo término *ati-ahua* para “parientes”. Nos parece que *niamé/u*, traducido aquí como “perro-brazo” es, en realidad, el equivalente del *yagua ñihamwo*, que quiere decir “la gente”. Todo esto nos induce a pensar que *yameo* y *yagua* serían, en suma, autotérminos hispanizados más que términos exógenos.

Alrededor de 1730, los Yameo se reagruparon, según Zárate, en más de cuarenta “parcialidades”, cada una gobernada por un jefe de guerra: “Estaban repartidos en parcialidades, a modo de tribus independientes que se hacían la guerra unas a otras. El nombre de estas parcialidades lo tomaron del de sus curacas o caciques y de los lugares que habitaban” (Espinosa 1955: 259). Maroni (1988: 240) dice haber contactado, por su parte, a 22 curacas o principales *yameo*. Algunos de estos jefes, llamados *raitín*, alcanzaban tal gloria con sus hazañas guerreras que forzaban la admiración de los jesuitas. En cuanto a este tema, los Yameo tenían en

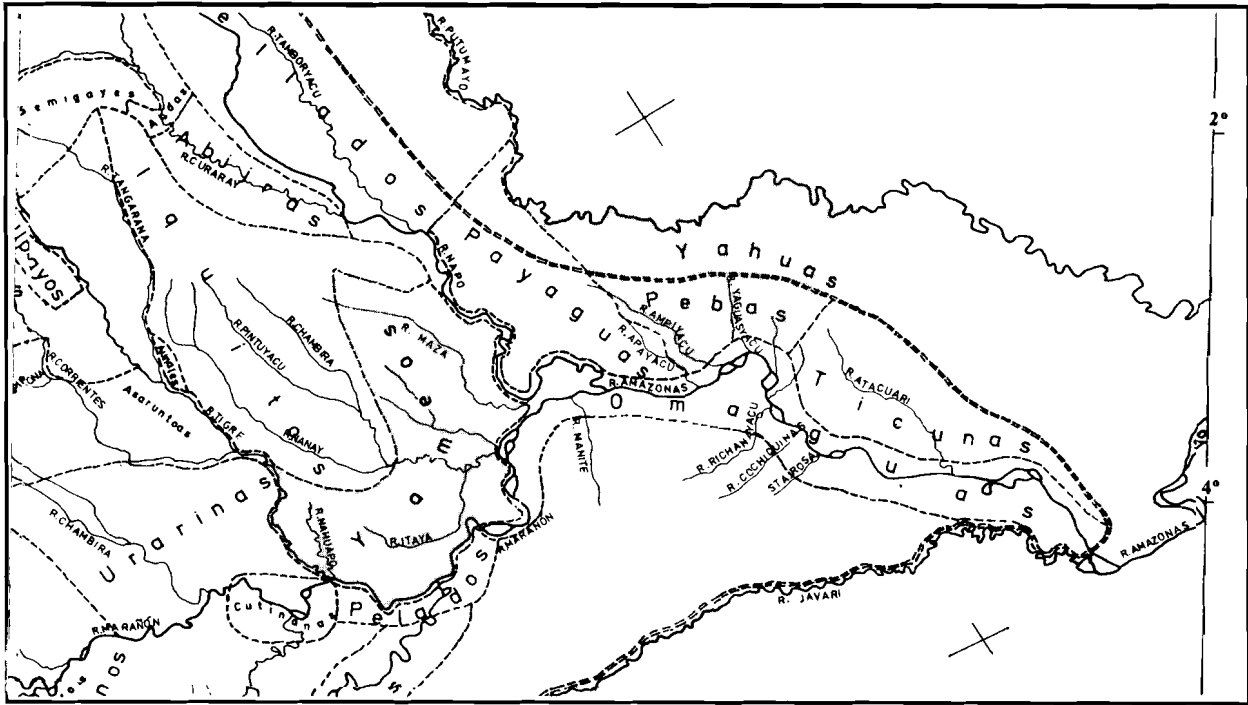
común con los Peba-Yagua la práctica de una doble endo-guerra: generalizada hacia el interior (entre los subgrupos o clanes), selectiva hacia el exterior (una suerte de exo-endoguerra entre grupos 'idénticos' del tipo Yameo/Iquito; Masamae/Payagua; Yagua/Omagua/Ticuna, etc.), con toma de trofeos en ambos casos (principalmente dientes, falanges de dedo y huesos de brazo).

Entre los subgrupos yameo los más citados en la literatura misionera son los Nahuapo (río Tigre), los Napeano, Amaono, Migueano, Yarrapo, Alabono (río Nanay y zona interfluvial), los Parrano y Pativa (río Itaya) y, por último, los Masamae (río Mazán). Estas "tribus", según la terminología jesuíta, correspondían en realidad a grupos locales compuestos por una o varias malocas encabezadas por poderosos jefes de guerra. A este respecto, los Masamae eran enemigos y hostigaban a todos los otros grupos yameo así como a los Tucano meridionales (Payagua, Icaguato). A diferencia de los Peba-Yagua, pero a imagen de los Iquito y Payagua, los Yameo llevaban grandes discos de madera en las orejas.

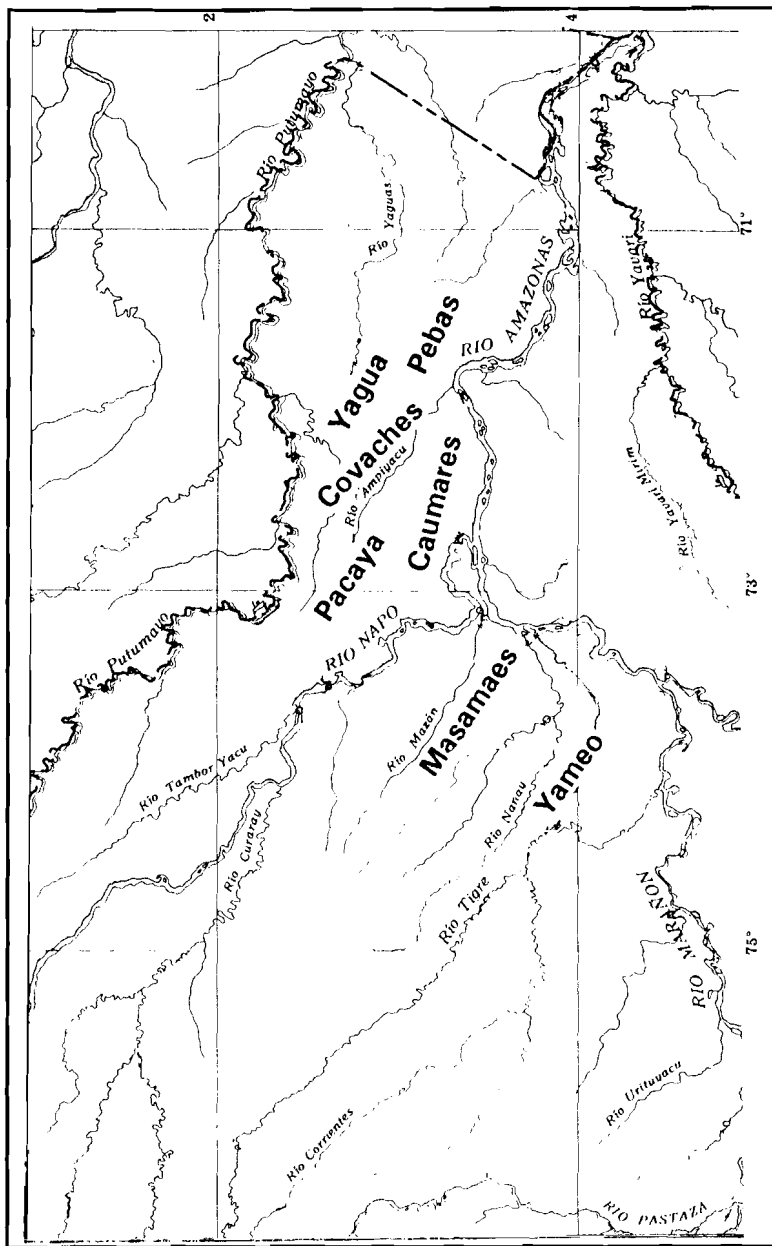
Según Tessmann, los Yameo llamaban *koaš* a los Yagua, término que se aproxima a *koaši*, "guacamayo", según el vocabulario yameo proporcionado por el mismo autor (1930: 579), o *kwaši* según Lucas Espinosa (1955: 310), que daría lugar a *coasi* en peba (Castelnau 1851: 296) y *koče* en yagua. El hecho que los Yameo designaran así a los Yagua podría tener sentido, pues el clan del guacamayo rojo, *apwiria*, parece haber sido dominante entre estos últimos. De otro lado, Maroni describe la creencia yameo en un "demonio" que, bajo la apariencia de un guacamayo, perseguía a los vivos y desenterraba a los muertos:

"Pareciaseles [a los Zamúas, parcialidad Yameo] el enemigo en figura de guacamaya, amenazando la muerte ya al uno y al otro con voces articuladas. De hecho, dentro de pocos días se iban muriendo sin saber de qué achaque. Perseguián con lanzas y saetillas envenenadas aquel pájaro infernal; pero, en lugar de morirse, se multiplicaba la guacamaya y hacia nuevos destrozos... A [los Parranos] también persiguió mucho en sus tierras el Demonio casi al mismo tiempo que a los Zamúas. Entrando de repente en sus casas, lo veían claramente desenterrar á los difuntos y llevarse los cadáveres a lo interior del monte, quedando todos horrorizados..." (1988: 392)

**Mapa 1**  
**Grupos indígenas de Mainas, 1638 - 1768**



**Mapa 2**  
**Pueblos de la familia lingüística peba-yagua a finales del siglo XVIII**





La figura del guacamayo necrófago podría, virtualmente, corresponder a los Yagua, cuyas relaciones con los Yameo eran tensas, a menos que se aplicara a los muy belicosos Masamae, donde uno de los grandes jefes *Acoché* (¿"guacamayo" en su dialecto?) tenía reputación de "grande hechicero, de quien cuentan maravillas" (Maroni 1988: 395). Sea como fuere, esta figura demoníaca podría indicar un cierto tipo de relaciones que prevalecían al interior del conjunto peba-yagua entre intercambio, brujería shamánica y guerra.

Hoy en día, los Yameo han desaparecido como grupo étnico, por haberse ido mezclando progresivamente con los nuevos inmigrantes de San Regis, la mayoría de los cuales son de origen cocama o mestizo. Esto no quiere decir, sin embargo, que la 'identidad yameo' se haya extinguido definitivamente; ésta podría muy bien resurgir algún día, tal como otros grupos considerados 'invisibles' o 'inexistentes' nos lo han demostrado, ya se trate de los Cocamilla del Huallaga (Stocks 1981), ya de los Cambaba del Solimões en el Brasil (Jorna 1991).

### Fronteras étnicas

Los Yameo llamaban *taíno* a los Cocama, según L. Espinosa (1955: 406), o *taíno*, según Tessmann (1930: 565); palabra de origen arawak cuyo significado se nos escapa. A la inversa, los Omagua llamaban a los Yameo *piroarapurás*, "puros cueros", haciendo referencia a su desnudez (Maroni 1988: 376). Por otro lado, los Yameo empleaban el término *quiturra*, según Maroni, o *kaiá*, según Tessmann, para designar a sus tradicionales enemigos, los Iquito. El primero estaría a la base del término Iquito, el segundo derivaría de *caya*, que significaría "gente" en la lengua iquito.

Los Yagua utilizan actualmente la siguiente terminología étnica: *tikúwanu* (Ticuna), *kokówanu* (Cocama), *kándamunuñu*, "los salvajes Coto" (Mayoruna), *mwitiotowanu*, "la gente piraña" (Huitoto, Mai huna), y *ma* (blancos).

Para abordar el sistema categorial, es necesario partir de la dualidad *ñihamwo/munuñu*. Dentro de su acepción usual, *ñihamwo*, "la gente", engloba a los Yagua (*ñihamwo nēkieháne*, "aquellos que hablan la lengua"); pero hemos visto que *ñihamwo* también puede englobar en un sentido amplio a todo ser humano. A nivel supra-étnico, es decir, mientras los Ya-

gua se perciben a sí mismos como una entidad discreta, éstos oponen *nīhamwo* a *munuñu* ("enemigos", "salvajes") y a *ma* (blancos o mestizos de la región). La categoría *munuñu* es compleja. En efecto, los Yagua distinguen dentro de esta categoría única a dos grandes grupos étnicos. Uno de ellos se encuentra ubicado en el eje de intercambio (el Amazonas) y comprende, en dirección de río arriba a río abajo, a los "Jebero" (los Yagua llaman así a los grupos localizados más allá de los Cocama, incluyendo entre otros al conjunto Cahuapana), los Cocama y los Ticuna. El otro, ubicado en un eje norte-sur, siguiendo el curso de los ríos Putumayo y Yavarí, incluye a los Huitoto -con los que se asocia a los Mai huna del Napo- y a los Mayoruna -con quienes los Yagua, al menos según sus afirmaciones, no mantenían contacto tradicionalmente ni forma alguna de intercambio-.

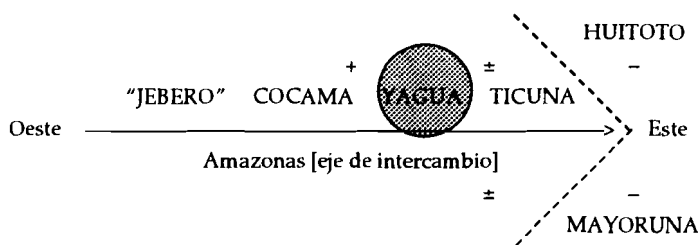
La categoría *munuñu* no implica solamente un criterio de alejamiento espacial. Sabemos, en efecto, según datos etnohistóricos, que los Huitoto y los Mai huna corresponden al área norte del Putumayo/Caquetá más que al Amazonas, mientras que los Mayoruna ocupaban la ribera derecha del Amazonas y seguían, más bien, el eje Yavarí-Ucayali. Desde el punto de vista del intercambio, *munuñu* hace referencia, de igual modo, a antiguos sistemas regionales orientados en función de ejes fluviales muy precisos. Esta distinción aparece parcialmente en el vocabulario de denominaciones étnicas. Hemos visto que los Ticuna y los Cocama son calificados de *-wanu*, "hombre" en el sentido genérico (*-wanu* tiene aquí valor calificativo y no indica, en ningún caso, una categoría social o étnica), mientras que los Mayoruna son *munuñu*. Sin embargo, los Huitoto -la "gente piraña", "caníbales" y antiguamente enemigos irreductibles de los Yagua- son clasificados del lado de los *-wanu*. Es cierto que los Yagua aceptan hoy en día alianzas con los Huitoto, mientras que rehusan obstinadamente contacto alguno con los Mayoruna, considerados 'salvajes'. A diferencia de estos últimos, los Huitoto habrían pasado progresivamente de una categoría límite desde el punto de vista del intercambio a una categoría intermedia, señalada aquí por el calificativo *-wanu*.

A nivel global, estas tres categorías -a partir de las dos nombradas anteriormente, *nīhamwo/munuñu*- corresponden a las tres clases de 'externos' que Leach (1980) distingue en su ensayo sobre la guerra. A saber: el externo próximo (el de su casa, los parientes), el externo lejano (lo desconocido, el extranjero), y el externo intermedio, más o menos familiar, de afines y enemigos con los que se mantiene un intercambio. Los Yagua han categorizado, entonces, rellanos de la alteridad social a los que les correspon-

de formas específicas de intercambio y relaciones sociales: 'endo-guerra' e intercambio con los externos próximos e intermedios, 'exo-guerra' y no intercambio con los externos lejanos. El siguiente cuadro pone en evidencia el sistema de relaciones que generan:

Yagua	(Peba-Yagua)	Cocama/Ticuna "Jebero"	"salvajes" Huitoto/Mayoruna
Ñ I H A M W O		M U N U Ñ U	
		<wanu>	<munuñu>
"endo-guerra" - intercambio			exo-guerra no-intercambio
"centro"	A M A Z O N A S →		Putumayo-Yavarí

Lo que interesa para nuestro propósito es anotar que los Yagua han especializado sus relaciones de intercambio según un modelo global-triaxial. Como muchas de las sociedades amazónicas, los Yagua dicen ocupar 'el centro del mundo' y consideran a los grupos vecinos como más o menos 'periféricos'. Esta posición autocentrada sobre un eje -modelo concéntrico combinado con el modelo tubular del 'corredor' amazónico- es enclavada río abajo en el punto de confluencia de los ríos Putumayo y Yavarí con el Amazonas. Más allá de la zona de confluencia comienza, para los Yagua, el vasto territorio desconocido, hostil y salvaje, donde uno jamás debe aventurarse.



+	intercambio
±	intercambio limitado
-	no intercambio

Este modelo tri-axial también podría esquematizarse de la siguiente manera:

Yagua	Huitoto
	Mayoruna

Amazonas	Putumayo
	Yavarí

Mientras más alejados se consideran los Yagua, más a menudo recurren al modelo axial del intercambio, 'abierto' río arriba, 'cerrado' río abajo. Por el contrario, mientras más próximos se sienten, más reconocen el modelo concéntrico de los 'afines' y el mundo conocido del 'centro'. Queda por saber por qué los Yagua han fijado tales 'fronteras' a su sistema de intercambio interétnico. Se evocará seguramente el trazado histórico de fronteras políticas entre las posesiones españolas y portuguesas (Tratado de San Ildefonso de 1777), y más recientemente aquel con Colombia (Tratado Salomón-Lozano de 1928), los cuales coinciden con los límites yagua. Sin embargo, no queda excluido que este sistema de 'fronteras étnicas' sea anterior al trazado político colonial y evoque antiguos 'eslabones' de la cadena prehispánica de intercambio que vinculaba al Ucayali con el medio Amazonas.

### Elementos de demografía

Se dispone de muy pocos elementos acerca de la demografía histórica de los Peba, a excepción de algunas estadísticas misioneras del siglo XVIII, las cuales señalan la existencia de alrededor de 300 a 400 indígenas peba residentes en las misiones. Está claro, sin embargo, que la mayoría de los Peba escaparon al control misionero. Azotados por las oleadas de epidemias que sacudían la región, fueron diezmados progresivamente. En 1862 había menos de 300 Peba reagrupados en la vieja misión del mismo nombre. Los hablantes de dialecto peba habrían sido asimilados por los Yagua alrededor de 1920-25.

Los primeros estimados disponibles en relación a los Yagua provienen también de estadísticas misioneras; se sabe, por ejemplo, que la misión de San José reunía a más de 500 Yagua en 1848, cifra récord si se toman en cuenta los numerosos fracasos de las políticas misioneras en tierras yagua. Estos fracasos de las misiones resultaron favorables para los Yagua, ya que

les permitieron mantener su nivel poblacional, a diferencia de los Pebas y los Yameos. No es sino hasta principios de este siglo que se dispone de estimados más globales, a falta de datos precisos. Los agustinos españoles presentaron una serie de cálculos acerca de la población yagua: 3,000-4,000 en 1903, 5,000 en 1943, y 3,700 en 1959 (Villarejo 1943), cifras netamente superiores a aquellas aportadas por Tessmann (1,000-1,500) y Fejos (1,000) en 1930 y 1943 respectivamente. Alrededor de 1950 Flornoy estableció un nuevo censo de 2,170 Yagua. A fines de los años '60, Powlison calculaba una población mínima de 3,000. Excepto las débiles estimaciones de Tessmann y Fejos, el promedio numérico de la población yagua parece estabilizado desde comienzos de siglo entre 3,000 y 3,500, y corresponde, grosso modo, a nuestras propias estimaciones realizadas en 1976.

A pesar de la escasez de datos estadísticos, que no permite evaluar con precisión su tasa de crecimiento, los cálculos efectuados en el curso de los últimos veinte años indican un incremento demográfico de la población yagua, particularmente gracias a una mayor inmunidad frente a las enfermedades y al aumento en el número de nacimientos entre los grupos sedentarizados. Teniendo en cuenta el parámetro epidemiológico y los conflictos coloniales, se puede estimar razonablemente que al momento del contacto inicial el volumen de la población yagua era más del doble de lo que es hoy en día, siendo éste el equivalente a la cifra de 6,000, aportada para los Yameos en 1682. Sumando a los Masamaes, Zárate calcula de 8,000 a 10,000 Yameos en 1737. Por desgracia, estos últimos fueron rápidamente diezmados por las enfermedades, a tal punto que en 1769 sólo quedaban 1,000. En el curso del siglo XIX, 200 a 300 Yameos se aglutinaron alrededor del pueblo de San Regis, donde Tessmann no contó sino cincuenta sobrevivientes en 1925. Algunas décadas más tarde L. Espinosa reportaba que en San Regis: "Ya solamente quedan tres o cuatro que hablen su propio idioma. Los demás, en número de unos cincuenta, se expresan en quechua y en español" (1955: 570). El misionero agustino fue, de seguro, uno de los últimos en haber escuchado hablar el idioma yameo.

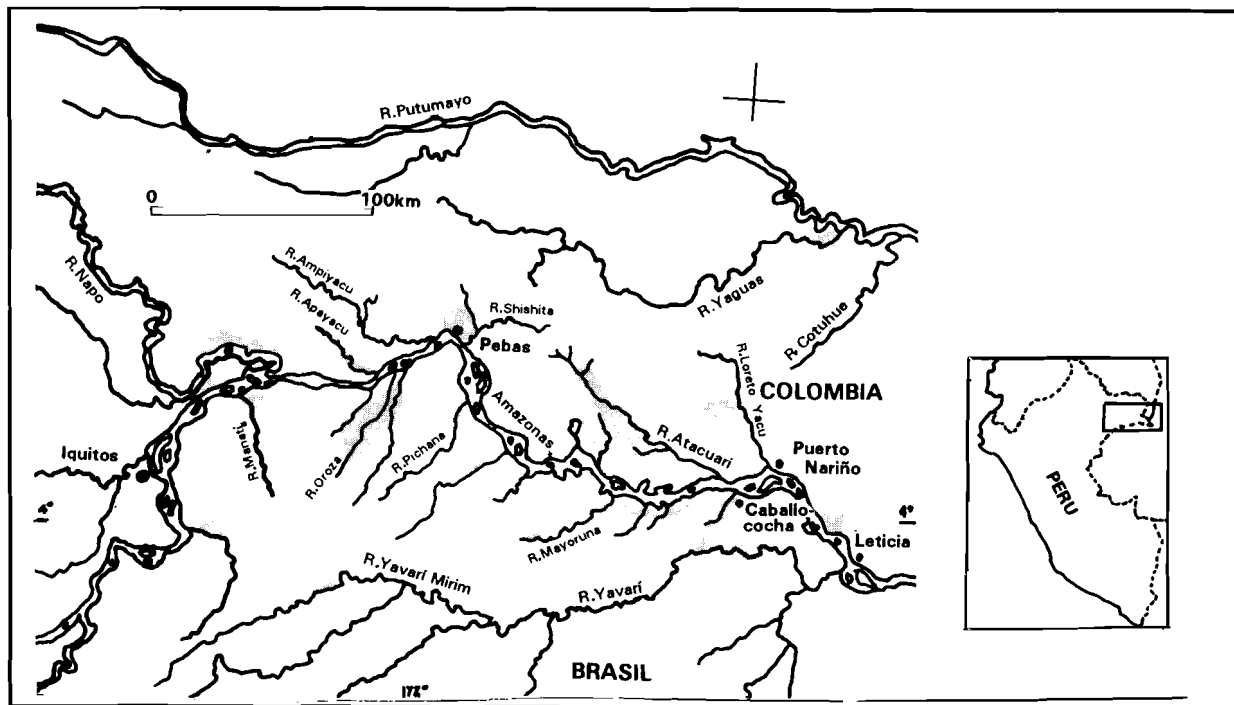
## Redes comerciales

Hemos visto que los Pebas-Yagua conformaban un importante eslabón en la cadena de intercambio histórico que unía al Ucayali con el Amazo-

nas central. Los mismos mantenían con este fin -y mantienen todavía parcialmente-relaciones privilegiadas de intercambio con los grupos situados a lo largo de este eje, principalmente con los Ticuna, los Cocama y antiguamente con los Omagua. Las relaciones triangulares Cocama-Yagua-Ticuna se mantuvieron, además, muy activas durante los primeros años de la presencia misionera, incluyendo intercambios comerciales y guerreros. Asimismo, existe una larga tradición de intercambio shamánico entre los tres grupos. Por otro lado, los Peba-Yagua, así como sus vecinos Ticuna, se beneficiaban de la sólida reputación -que se extendía bastante más allá de sus respectivas fronteras- como fabricantes de curare y de cerbatanas, que comercializaban a grandes distancias con los grupos del alto Amazonas, del Ucayali y del Napo. Según Lathrap (1973: 172) los Shipibo-Conibo del Ucayali obtenían, directamente o por intermedio de los Cocama, el curare de los Ticuna y las cerbatanas de los Peba-Yagua, sociedades distantes que habitaban a varios miles de kilómetros de su territorio navegando por río.

El binomio Yagua/Ticuna se distinguía también en la confección y el comercio de hamacas de fibra de chambira (*Astrocaryum*), las cuales en el siglo XIX se exportaban a buen precio hacia Moyobamba y Pará. Seiler-Baldinger señala que "las hamacas yagua y ticuna muestran las más complejas variaciones no sólo de la técnica sino también de los diseños, los que son similares en ambas tribus y notablemente diferentes de los de los grupos vecinos" (1988: 282). Uno se podría preguntar al respecto por qué las técnicas aparentemente específicas de estos dos grupos no se difundieron en otras partes, teniendo en cuenta la importancia de las hamacas como objeto de intercambio a través de largas distancias. Se tendría allí, en todo caso, un argumento suplementario en favor de relaciones históricas muy estrechas entre los Yagua y los Ticuna, con un indicio, quizá, de una especialización biétnica. Queda por saber si este tipo de comercio existió antes de la conquista o si fue introducido por los jesuitas para alimentar su economía. Se sabe que en el siglo XVIII los misioneros controlaban, por medio de los Omagua y los Cocama, una buena parte del comercio y la producción indígena en el Amazonas.

**Mapa 3**  
**Ubicación actual de los asentamientos yagua**



## ETNOHISTORIA

### Prehistoria

Sabemos aún muy poco acerca de la prehistoria de la alta amazonía, y particularmente acerca de la zona que aquí nos interesa (Myers 1988). Entre 1968 y 1970 Bolian (1975) realizó diversas investigaciones arqueológicas en la región del Trapecio Amazónico, las mismas que confirman la presencia de un material barrancoide en el Amazonas entre los siglos I y XIII (perteneciente sin duda a los proto-Ticuna). Este fue seguido de un tipo de cerámica perteneciente a la tradición policroma, originaria según Lathrap de la amazonía central. Dicha tradición se ramificó en dos subtradiciones: Guarita (donde se reconocen elementos de la tradición barrancoide) y Miracanguera (más compleja). La transición del barrancoide al policromo ocurrió entre los siglos X y XI, con la llegada de pueblos que representaban a la subtradición Guarita. Estos pueblos fueron, a su vez, remplazados por los Tupí, portadores de la subtradición Miracanguera: éstos son los ancestros de los Omagua, quienes ocuparon las riberas del Amazonas alrededor del siglo XVI.

La dispersión de la subtradición Miracanguera marca la expansión tupí en el alto Amazonas (siglos X-XVI): los Cocama en el Ucayali, los Cocamilla en el Huallaga y los Omagua en el Napo y el Amazonas. Estos últimos, dotados según parece de una organización compuesta por jefaturas, dominaron la várzea, empujando hacia el interior a los pueblos que allí se encontraban establecidos (a los Ticuna, pero también, sin duda, a los Peba-Yagua).

En resumen, en este segmento del Amazonas se tendría una fase pre-tupí caracterizada por una cerámica de tipo barrancoide -parecida a la de los Ticuna y los Yagua actuales- a la cual siguió, alrededor del siglo X, una oleada tupí portadora de una tradición policroma. Falta todavía demostrar aquello que sugiere la etnohistoria, a saber, la existencia de un cacicazgo tupí en el Amazonas durante dicha época. Si ese fuera el caso, sería entonces necesario admitir la enorme regresión política y cultural que habrían experimentado las sociedades de la várzea durante el período colonial, optando por formas atomizadas de organización (sobre el tema ver Roosevelt 1987).



### ¿Los primeros contactos?

Es muy probable que los Yagua no hayan mantenido nunca contacto directo con las sociedades andinas antes de la conquista, aunque disponen de un término para designar a los Inca: *kakówanu*, "la gente o los hombres de *kakó*", así como de un mito sobre la adquisición del hacha de piedra donde se habla de estos mismos Inca (Chaumeil 1981).

Por su parte, existe una posible referencia a los Yagua en la *Relación* del viaje de Orellana en 1542. Entre los once "jefes" del pueblo de Aparia, citados en el documento presentado por Orellana ante el Consejo de Indias en 1543, figuran los nombres de Aparia y Dimara (Hirimara, Dirimara). Aparia (*apwiria*) designa, en yagua, al clan del guacamayo rojo que era, según parece, dominante en esa sociedad. Es posible que en esa época los clanes yagua estuvieran fuertemente localizados y que sus nombres sirvieran de topónimos, o incluso que los españoles tomaran, como era costumbre, el nombre del clan por el nombre de lugar. *Dimara* es, por otro lado, el término yagua para 'shamán', el cual podría haber sido tomado por un nombre propio. Sabiendo que Aparia la mayor abarcaba un territorio que se encontraba en alguna parte entre Pebas y la actual frontera colombiana, y que se trataba de uno de los grandes feudos tupí, se tendría que admitir, entonces, o bien que los Yagua mantenían estrechas relaciones con los Tupí -al punto de entrar en 'simbiosis' con ellos-, o bien que se implantaron, por razones que hoy día parecen difíciles de dilucidar, en tierras de Aparia. Se sabe solamente que a fines del siglo XVII, los Omagua tenían por trabajadores domésticos o 'esclavos' a gente de lengua peba-yagua. La hipótesis de un sistema de relaciones asimétricas entre los Tupí y los Yagua no puede desecharse totalmente, lo que podría explicar la presencia de nombres yagua en el documento de Orellana. Queda todavía el enigma del nombre mismo, Aparia la mayor.

### Jesuitas y bandeirantes (1686-1768)

La historia colonial peba-yagua ha estado marcada por dos grandes períodos, si se omite por supuesto, la fase tupí. Un primer período de resistencia 'activa' en el que se enfrentaron indígenas, misioneros, traficantes de esclavos y colonos durante más de dos siglos -desde finales del

XVII hasta comienzos del XX. Este fue, sin duda alguna, un período en el que se acentuó la situación de guerra. Las misiones se convirtieron, entonces, en 'zonas de refugio' para la mayor parte de grupos indígenas perseguidos. Un segundo período, que yo llamaría de resistencia 'pasiva', se inicia alrededor de 1920; en este período los Yagua buscaron la cohabitación pacífica con la sociedad nacional. La resistencia indígena tomó entonces un nuevo aspecto, apoyándose en el shamanismo en detrimento del conflicto guerrero.

Nuestro más temprano conocimiento de los Peba-Yagua data de las crónicas jesuítas de finales del siglo XVII. El padre Lucero estableció el primer contacto con los Yameo en 1682, pero su evangelización no empezó realmente sino hasta 1723, tras las infructuosas tentativas del padre Vidal (1691-1700) para crear una misión en Yarápá. En cambio, las informaciones concernientes a los Peba -y en menor medida a los Yagua- están directamente ligadas a la obra misionera del padre Fritz con los Omagua. En 1686 Fritz fundó la misión de San Joaquín de Omaguas en una isla del Amazonas, misión que poco después -en 1693- trasladó a tierra firme, cerca de la desembocadura del río Güerari (Ampiyacu), para evitar los efectos de las periódicas crecientes del Amazonas. A los Omagua así reagrupados se unieron varias familias peba que, perseguidas por sus enemigos caumares (clan peba), buscaron la protección de los misioneros. En 1696 los Caumares atacaron varias veces San Joaquín, con el propósito de desalojar a los Peba, pero debieron capitular ante el poder de las armas de fuego. Inquieto por asegurar el futuro de su misión, Fritz organizó al año siguiente varias incursiones armadas, en las que participaron los Omagua, con miras a pacificar a los Caumares. Al respecto conviene resaltar el rol esencial que jugaron los Omagua -así como los Cocama- en el proceso de 'misionarización' de los grupos indígenas de la región (incluidos los Peba-Yagua y los Yameo) a lo largo del período jesuíta. Mercenarios en su tiempo, los Omagua fueron en cierta forma los 'pacificadores' oficiales de los jesuítas.

Ante la inminencia de una paz española con los Caumares, los Peba se retiraron de la misión para recobrar su antiguo territorio, donde según el P. Fritz se entregaron a una guerra de exterminación. Es necesario señalar que en esa época las guerras entre etnias fueron atizadas por el deseo de adquirir los objetos de metal que los misioneros distribuían a los indígenas para sensibilizarlos con respecto al mensaje cristiano; así, Fritz re-

portaba que “en sus retiradas se mataban y destruían unos a otros por las mercancías de metal que de mí habían recibido” (en Edmunson 1922: 100). Con gran refuerzo de tropa, expediciones punitivas fueron enviadas a castigar a los culpables, deportándolos hacia misiones más lejanas. Sin embargo, el afán de venganza de los parientes que quedaban en libertad obligó a los misioneros a atemperar su ardor civilizador. Las rebeliones estallaron por todos lados al interior de las misiones; y es en este contexto que en 1701 el jefe Omagua, Payoreva, planeó la destrucción de la iglesia de San Joaquín con la complicidad de los Caumares. No sabemos prácticamente nada acerca de la organización de los Peba en esta época, ya que la acción misionera toca solamente los ‘márgenes’ de su sociedad. Se observa, sin embargo, cierta relación orgánica debido probablemente a su reagrupamiento en misiones entre los Omagua, los Peba y los Caumares. En 1704, el padre Sanna, sucesor del padre Fritz en el cargo de superior de las misiones, fundó -no lejos de San Joaquín- la primera misión Caumares bajo el nombre de San José.

Pero pronto otra amenaza se hizo presente. Desde la segunda mitad del siglo XVII y sobre todo durante la primera del XVIII, los *bandeirantes* portugueses -colonos aventureros convertidos en personajes heroicos en la historia de Brasil- hostigaron sin tregua a las misiones españolas del Amazonas, en busca de esclavos indígenas para alimentar el mercado de Pará. Se conoce, en efecto, el prolongado litigio fronterizo que opone a las dos fuerzas coloniales desde el viaje de Teixeira por el Napo en 1638-39. Los jesuitas, con el padre Fritz a la cabeza, tratan desesperadamente de oponerse al pillaje de las misiones y a la esclavización de los indios (sobre todo Omagua, pero también Peba). La tesis de la legitimidad de fronteras fijadas en el río Napo será sostenida por Portugal durante mucho tiempo. En realidad, la intrusión lusitana y las incursiones esclavistas no serán controladas sino después de la firma del tratado de Madrid (1750) y de San Ildefonso (1777), fijando por un tiempo (hasta 1851) las fronteras entre ambas colonias en los ríos Yavarí y Caquetá. Perseguidos por los traficantes de esclavos, los Omagua y los Caumares tuvieron que abandonar sus respectivas misiones. Los sobrevivientes Omagua llegaron a fundar, no lejos de la boca del Ucayali, una nueva misión con el mismo nombre (San Joaquín) mientras que los Caumares retornaron a la zona del Ampiyacu.

Algunos años más tarde, a iniciativa del padre Schindler, se realizaron diversas tentativas para reunir de nuevo a los Omagua y los Caumares, pero ninguna tuvo éxito. Los Caumares debían además hacer frente a incasantes guerras contra los Yagua del norte. Para contenerlos, los Caumares no tuvieron otra elección que pactar con los Peba del Shishita, sus enemigos de antaño. De esta nueva unión nace, en 1734, la misión de San Antonio de Loyola de Pebas y Caumares. Situada inicialmente en el río Shishita, fue transferida poco después al lugar donde hoy día se encuentra el poblado de Pebas. Se incorporaron luego los Covaches (otro clan peba) y algunas familias yagua (Zavas) originarias del río Apayacu. Así, por primera vez se encontraron reunidos, en un mismo lugar, representantes pertenecientes a los cuatro componentes peba-yagua (excepto los Yameo).

No es posible, sin embargo, concluir que esto significó una reconciliación definitiva y menos todavía una fusión entre los cuatro grupos: cada uno mantuvo sus diferencias y ocupaba un "barrio" al interior de la misión, dando la impresión de "castas", señalada por Chantre y Herrera (1901: 472). Los Yagua, por ejemplo, continuaron con sus idas y venidas al monte como si nada sucediera y utilizaron la misión simplemente como base de defensa. En 1736 una epidemia de catarro abatió San Ignacio, causando la muerte de muchos Peba. Estos últimos acusaban a los Ticuna de ser los causantes de la epidemia a través de prácticas de brujería. Estalló entonces una pelea que tuvo como saldo una treintena de muertos del lado de los Ticuna. Contrariados por el empleo de procedimientos tan expeditivos, los Caumares se armaron a su vez contra los Peba para vengar la masacre de los Ticuna. Si no hubiera sido por la intervención de la misión, probablemente se habría asistido a la repetición de hostilidades entre las dos partes opuestas. Todo esto muestra, al menos, la versatilidad de las alianzas intraétnicas de los Peba-Yagua, así como las diferentes actitudes hacia grupos externos tales como los Ticuna.

En 1751, un nuevo misionero (J. Casado) fue enviado a San Ignacio: dos Caumares lo asesinaron tres años más tarde para vengarse del castigo que el misionero había infligido a uno de ellos por concubinato (Chantre y Herrera 1901: 473). Temiendo eventuales represalias, los Caumares, Covaches y Yagua emprendieron la fuga, no sin antes haber declarado la guerra a los Peba que permanecieron fieles a los misioneros. No obstante, la población de San Joaquín se mantuvo relativamente estable durante los últimos años de la presencia jesuíta en el lugar. A los Yagua recalcitrantes

se les opuso la fuerza de las armas. Los Peba se mostraron más dóciles, pero sucumbieron a las epidemias de peste que devastaban periódicamente la misión. Las muertes se compensaban con la llegada de individuos pertenecientes a otros pueblos -Ticuna (los más numerosos), Mayoruna, e incluso Yameo- generando nuevamente conflictos interétnicos. Esta política de 'ocupar los lugares vacantes' para asegurar hasta el fin la conservación de las misiones amenazadas no puede ocultar lo artificial de su procedimiento. Después de la expulsión de los jesuítas, la continuidad de las misiones sufrió un duro golpe; así, la población de San Joaquín decayó de 700 habitantes en 1768 a 283 al año siguiente.

El período jesuíta resultó también muy sombrío para los Yameo. Después de la fundación en 1723 de la misión de San Miguel de los Yameo en el Amazonas (frente a la desembocadura del Ucayali), los padres Maroni y Brentano contactaron, entre 1730-33, a los Yameo de los ríos Tigre y Nanay, a quienes reagruparon en pueblos con ayuda de los Omagua y los Cocama. Hasta 1748 se fundaron una decena de misiones yameo en los ríos Amazonas, Tigre, Itaya y Nanay (Espinosa 1955: 260-263). Durante esta época, los Yameo mantuvieron permanentes guerras con los Iquito (Záparo) y los Masamae (subgrupo Yameo). No se sabe si esta situación de guerra endémica fue el fruto de alianzas misioneras o si ella correspondió propiamente a la tradición yameo, como parece indicarlo el enorme prestigio con que la jefatura guerrera contó en el seno de dicha sociedad. Desgraciadamente, al igual que muchas de las sociedades reagrupadas en misiones, los Yameo eran demasiado vulnerables a las epidemias que azotaban periódicamente el alto Amazonas. De los 6,000 a 8,000 Yameo estimados inicialmente, no quedaban sino 1,000 al momento de la expulsión de los jesuítas.

### **Requena y la Real Cédula de 1802**

Para reemplazar a los jesuítas se apeló al clero diocesano y a los franciscanos de Quito, que tomaron a su cargo las misiones de Mainas hasta fines del siglo XVIII (García 1985). Las informaciones concernientes a los Peba-Yagua durante este período son escasas. A falta de asistencia misionera, el estado general de las misiones se fue deteriorando: en 1776 San Ignacio no contaba sino con 264 habitantes. La mayoría de ellos cayó en

manos de colonos -quienes sustituyeron a los misioneros- para ser utilizados como mano de obra propia. Esta primera ola de colonización vio perfilarse en el paisaje socioeconómico de la región la creciente figura del patrón y el sistema de servidumbre asociado a éste. Este se extendió progresivamente por todo el territorio y reguló, en buena medida, las relaciones de los Yagua con la sociedad regional.

La llegada del Gobernador General de Mainas, Francisco de Requena, en 1778 cambió el destino de las misiones, las cuales hasta entonces dependían de la Audiencia de Quito. Es conocido el encarnizamiento con que Requena defendió -a pesar de la soberana indiferencia de España- los intereses fronterizos de su país frente a Portugal. Se conocen, igualmente, sus tesis contra la libre navegación del Amazonas y a favor de la integración de las regiones orientales al virreynato del Perú. El *Informe* que dirigió a Madrid en 1799 tuvo el efecto de una bomba y llevó a la promulgación de la Real Cédula de 1802, la cual ordenaba la reincorporación al Perú de todo el territorio de Mainas y otorgaba la administración de las misiones a los franciscanos del Colegio de Ocopa.

### Franciscanos y viajeros (siglo XIX)

Minados por las guerras de independencia, los franciscanos de Ocopa no reanudaron realmente su presencia en Pebas sino a partir de 1840. Ya varias decenas de años atrás, los Yagua y los Peba venían siendo víctimas de las autoridades civiles del poblado de Pebas, quienes los acorralaban para la recolección de zarzaparrilla a cambio de un pago miserable. No obstante, los franciscanos consiguieron reagruparlos en tres misiones: Pebas (rebautizada como La Concepción de Pevas), San José, y Santa María (situada en el río Yaguas, afluente del Putumayo).

El siglo XIX vino a ser también una gran época para las exploraciones y expediciones científicas en el Amazonas. Muchos viajeros extranjeros -europeos y norteamericanos- recorrieron la región. Castelnau (1851: 16-20) visitó en 1847 la misión de San José, donde empadronó de 500 a 600 Yagua repartidos en una veintena de malocas. Poco después, Marcoy condujo su expedición aún más lejos, hasta la misión de Santa María, donde censó una centena de Yagua disgregados. Hombres y mujeres llevaban el

pelo muy corto y se untaban todo el cuerpo con achiote: Marcoy queda fascinado por su belleza física. Recoge una tradición sobre un supuesto Inca que antaño les había gobernado y enseñado el uso de la coca. El viajero sospecha ahí, sin embargo, la influencia secular de los jesuitas. Asiste en San José al "baile del diablo", *Bayenté*, celebrado con máscaras de corteza, y consigue información sobre un supuesto "baile de la luna", donde se tocan instrumentos musicales sagrados. Asiste también a la preparación del curare yagua.

La mitad del siglo XIX marcó también la llegada de una nueva oleada de colonización. Un diluvio de decretos y leyes favorecieron particularmente la inmigración europea a la selva, lo que para los Yagua significó nuevas formas de servidumbre. En 1866 la provincia de Loreto adquirió el estatus de departamento y por esta misma época los franciscanos de Ocopa fueron expulsados. Raimondi visitó Pebas por segunda vez en 1868, dando cuenta del abandono en el que se encontraban las misiones. Poco tiempo después tuvo lugar la guerra -por motivos de hechicería- que enfrentó a los Yagua y a los Mayoruna de la ribera derecha del Amazonas (Fejos 1943: 24). El resultado de los combates fue a favor de estos últimos gracias al apoyo militar brindado por los Ticuna, quienes en épocas pasadas habían sido fieles aliados de los Yagua. Esto revela una vez más la versatilidad de las alianzas intertribales. Por esa época se hace mención, igualmente, a los enfrentamientos entre los Yagua y los Huitoto en la frontera de sus respectivos territorios (Putumayo), y antes de que estallara la fiebre del caucho.

### **Caucheros y agustinos (fines del siglo XIX-principios del siglo XX)**

El tiempo del caucho, cuya explotación tuvo lugar entre 1880 y 1914, representó para los Yagua, sin duda alguna, el período más funesto de su historia colonial. Como se sabe, los "barones" del caucho edificaron verdaderos imperios comerciales a base de una mano de obra indígena condenada a la esclavitud. Los pueblos indígenas de todas las zonas por las que pasaron los estos barones fueron diezmados. Cuando en 1902 los agustinos españoles -nuevos misioneros de la recientemente creada Prefectura de San León del Amazonas- llegaron a Pebas, encontraron establecidos en territorio yagua innumerables fundos gomeros (Tejedor 1927). Hasta 1916

los agustinos surcaron los territorios comprendidos entre Pebas y el Putumayo, empujando a las comunidades yagua establecidas en los ríos Ampiyacu, Shishita y, sobre todo, Yaguas (quebrada Hipona), donde fundaron la misión de Jericó en 1910. Es probable que el emplazamiento de esta nueva misión -que reunía a unos 200 Yagua- corresponda a la antigua Santa María, abandonada por los franciscanos de Ocopa a mediados del siglo XIX.

En todo este período, las correrías y las exacciones de los caucheros -particularmente de la Casa Arana- se multiplicaron en el conjunto del territorio, obligando a los Yagua a lanzar una vasta contraofensiva en la confluencia de los ríos Putumayo y Yaguas (Fejos 1943: 25). Sin embargo, la resistencia yagua contra los caucheros ya no fue suficiente después del ataque sorpresa de Jericó en 1911 (Chaumeil 1981: 64-71). Derrotados, los Yagua encontraron refugio al interior de la selva, entre las cabeceras de los ríos Yaguas y Cotuhué. Hoy en día son numerosos los testimonios de los Yagua sobre esa época, la cual está todavía profundamente grabada en su memoria colectiva. El abandono o estancamiento de las misiones no favoreció el mantenimiento de la presencia de los agustinos, quienes se replegaron a Iquitos en 1916.

### **Período contemporáneo (desde 1920 a nuestros días)**

Apenas extinguida la fiebre del caucho, empezaron respectivamente las de las maderas preciosas (caoba, cedro, etc.), el barbasco (1931), la leche caspi (1935) y los cueros y pieles finas. Con ello, los Yagua se hicieron sucesivamente madereros, barbasqueros o cazadores de pieles a favor de los patrones locales -la mayoría de ellos antiguos caucheros reconvertidos- a través del sistema de la habilitación que caracteriza, aún hoy en día, a todo un sector informal de la economía de la región. Hostigados por los colonos, los Yagua invadieron el alto Atacuari, entonces poblado por gente ticuna, a quienes obligaron a retroceder río abajo. Para coronar la situación, alrededor de 1930 llegó la primera oleada de misioneros protestantes, justo antes de estallar el conflicto entre Perú y Colombia a propósito del Trapecio Amazónico en 1932-33. El estacionamiento de tropas peruanas en Pebas trajo consigo una epidemia de sarampión que diezmó a una tercera parte de la población yagua local (Fejos 1943: 16). Por su parte, en-



tre 1930 y 1940 los Yagua de la zona septentrional fueron forzados por los patrones a realizar importantes migraciones, las cuales resultaron en su confinamiento, por vez primera, en zonas al sur del Amazonas. De esta manera, su 'territorio' se extendió hasta el río Yavarí, tradicionalmente zona de los Mayoruna, contra quienes se multiplicaron los enfrentamientos.

En 1945 los franciscanos canadienses tomaron la posta y entablaron relaciones -esencialmente económicas- con los Yagua. Estos fueron muy pronto seguidos por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes se encargaron de traducir la Biblia a la lengua yagua. Entre 1950 y 1952 Flornoy exploró las fuentes de los ríos Atacuari-Cotuhué y estableció los primeros datos estadísticos acerca de las diferencias en la intensidad del contacto de los Yagua con la sociedad regional: 40% de los Yagua estaría en contacto permanente con ésta, 50% mantendría una relación esporádica, mientras que sólo un 10% estaría "fuera de contacto". A modo de comparación, se puede calcular que actualmente el 90% de los Yagua está en contacto permanente con el mundo mestizo, mientras que el 10% restante mantiene un contacto esporádico.

A partir de los años '70 se asistió, con el nuevo gobierno velasquista y la acción de organismos como el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS; 1971-78), a un vasto movimiento de reagrupamiento y sedentarización de las comunidades yagua. Este proceso culminó con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva de 1974, ley que posteriormente fuera modificada en detrimento de las sociedades indígenas. Varios núcleos yagua recibieron, entonces, sus primeros títulos de propiedad y se constituyeron jurídicamente en "comunidades nativas". Si hoy en día, con la distancia temporal de por medio, se puede analizar las consecuencias de la aplicación de la ley en términos de la fragmentación de los 'territorios étnicos' -fenómeno particularmente notorio entre los Yagua- ésta implicó, sin embargo, una etapa importante dentro de la evolución de las políticas indígenas y de la organización de comunidades locales. Es así como en 1984 varias comunidades yagua de los ríos Napo y Amazonas integraron la Federación Nativa del Bajo Napo y Bajo Amazonas (FECONABABAN), afiliada a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Pero este nuevo tipo de organización política es ajena todavía a una gran mayoría de los Yagua de la zona oriental. Para ellos se trata, antes que nada de liberarse de la tutela -todavía fuerte- de los patrones locales. Paralelamente, se observa una tendencia general hacia una 'campe-

sinización' de los Yagua ribereños del Amazonas, consecuencia de su lenta pero ineluctable inserción dentro de la economía regional.

Sin embargo, el impacto de un movimiento mesiánico como el de la Santa Cruz entre los años 1971 y 1975, muestra hasta qué punto los Yagua son todavía receptivos a la palabra profética de sus antepasados. En efecto, fueron numerosos los Yagua que se adhirieron a dicho movimiento; varias comunidades tomaron incluso el nombre de San José, en referencia al fundador del movimiento, José Francisco da Cruz, de origen brasileño. Muchos fueron también los que abandonaron, durante esa época, sus casas y chacras para seguir al predicador en el momento más alto de su gloria. La fuerza de tal movimiento, que haría palidecer de envidia a cualquier misionero, reposa sobre una larga tradición mesiánica pan-regional, de la que los Cocama y los Ticuna, más que los Yagua, son hoy en día los principales actores.

Misiones religiosas en contacto con los Yagua desde el siglo XVII			
	Periodo de actividad	Misiones Yagua	En contacto con los Yagua
Misiones Jesuitas (Quito)	1686-1768	San José (1704) Asunción de Pevas (1728) San Ignacio de Loyola de Pevas y Caumares 1 (1734-35) Nuestra Señora de las Nieves (1734-36) San Ignacio de Loyola de Pevas y Caumares 2 (1736-69)	
Misiones Franciscanas (Ocopa)		1802-1866 La Concepción de Pevas (1842-66) San José de los Yaguas (1843-66) Santa María de los Yaguas (1843-50?)	
Misiones Agustinas (Españolas)	1902-1916	1ª Purísima Concepción de Pevas (1902-16) Jericó (1910-12)	
Misiones Franciscanas (Canadienses)	1945-hasta hoy		Misiones de Yanashi, Pevas, San Pablo y Caballococha
Misiones Protestantes	1930-hasta hoy		Pichana, Pevas, etc.
Instituto Lingüístico de Verano	1945-hasta hoy		Base en Yarinacochoa, Cajocuma (1972-74), Catalán, Urco Miraño

## APROPIACION DEL MEDIO Y RECURSOS NATURALES

Los Yagua habitan actualmente en un área dispersa a ambos lados del río Amazonas. Su área de ocupación se extiende, por el norte, hasta la frontera con Colombia (río Putumayo) y por el sur hasta la frontera con el Brasil (río Yavari). Esta vasta región se halla cubierta, en toda su extensión, por una espesa vegetación de selva tropical. La baja altitud -el promedio no es superior a los 100 metros sobre el nivel del mar- y la posición geográfica del territorio yagua  $-2^{\circ}5'' - 4^{\circ}5''$  debajo de la línea ecuatorial dan como resultado una temperatura promedio de  $28^{\circ}\text{C}$ , sin grandes variaciones estacionales, a excepción del tradicional período de frío alrededor del 24 de junio que corresponde al solsticio de invierno en el hemisferio sur. Si bien el promedio anual de lluvias es superior a 2,500 mm., las lluvias fuertes no empiezan sino en noviembre y terminan en mayo.

En esta parte de su curso, el Amazonas alcanza su caudal máximo de febrero a mayo, período en que los terrenos bajos adyacentes al río son inundados. Esta es la época de "invierno", *niyë*, con un período máximo de creciente en abril, al que los Yagua llaman *niyënaráda*, el "invierno está paralizado". En junio, empieza la época de vaciante o *atëñënimaha*, "las aguas bajan a toda prisa", con la máxima vaciante entre agosto y setiembre. Cerca de las orillas del Amazonas se contabiliza no tanto la frecuencia de las lluvias, sino más bien el nivel de las aguas; por el contrario, en las zonas interfluviales el "invierno" es marcado por la frecuencia de las lluvias, *rumëráda* o "tiempo de mucha lluvia". Aquí, las crecientes de los cursos inferiores de los ríos son rápidas, repetidas y de corta duración; allá, la creciente de las aguas se muestra varios meses antes de que empiece el descenso de las aguas.

Desde el punto de vista ecológico, la mayoría de los Yagua vive en un ecotipo ribereño y solamente entre un 20% y 30% reside en las zonas interfluviales. En términos de rendimiento económico, los recursos de la selva (caza-recolección) son más abundantes en las cabeceras de los ríos que río abajo, donde la pesca y la agricultura tienen mejor rendimiento. Como se sabe, los suelos aluviales de las llanuras inundables (várzea), se prestan mejor a la agricultura que aquellas tierras de las zonas interfluviales, generalmente ácidas y pobres. Habrá, entonces, una determinada inflexión hacia una u otra actividad, de acuerdo a si la gente habita en las cabeceras de los afluentes o a orillas de los grandes ríos. En lo que con-

cierte a la tipología limnológica del curso de las aguas, los Yagua distinguen las aguas blancas, *popoha*, de las aguas negras, *wanakaha*, considerando a éstas últimas como más abundantes en peces debido a su débil turbulencia y a la mayor presencia, según afirman, de vegetación acuática. Los Yaguas llaman al Amazonas, *nawa*, al río, *haanú* o “camino de agua”, y a la quebrada, *haa ka*. Otras importantes formaciones naturales son designadas como siguen:

### Formaciones naturales de la región

restinga	<i>ráhatiu</i>	plataforma de reposo o balsa
monte	<i>toho</i>	selva de tierra firme
altura	<i>sinú</i>	zona interfluvial
altura	<i>mosé</i>	colina
bajjal	<i>suwá</i>	el mismo término que para tahuampa
barreal	<i>tíša</i>	arenal
aguajal	<i>ndani</i>	área anegada casi permanentemente
cocha	<i>hamëtió</i>	laguna
colpa	<i>ratu</i>	salinas

### Ciclo estacional

Para los Yagua, el ciclo anual empieza en febrero, época en que maduran los racimos de fruta del pijuayo (*Bactris gasipaes*). El “tiempo del pijuayo”, *púrendanu*, marca así el comienzo del ‘año’ yagua que es también, según su concepción, el comienzo del ciclo de la reproducción vegetal y animal. El “tiempo del pijuayo” constituye, desde esta perspectiva, la referencia temporal más importante de los Yagua. Así, por ejemplo, los Yagua calculan la edad de una persona según el número de *púrendanu* por los que ha pasado.

Con el inicio del ciclo anual -que corresponde a las grandes crecientes del “invierno” o *niyë*- se instaure igualmente el “tiempo de fiestas de bebida”, período de estrechamiento de los lazos sociales, de la vida colectiva organizada alrededor de grandes rituales de iniciación clánica, y de la caza colectiva mayor. Este período es conocido también como el “tiempo de los animales” o *awanu natuyanu*, el cual se encuentra vinculado a la época

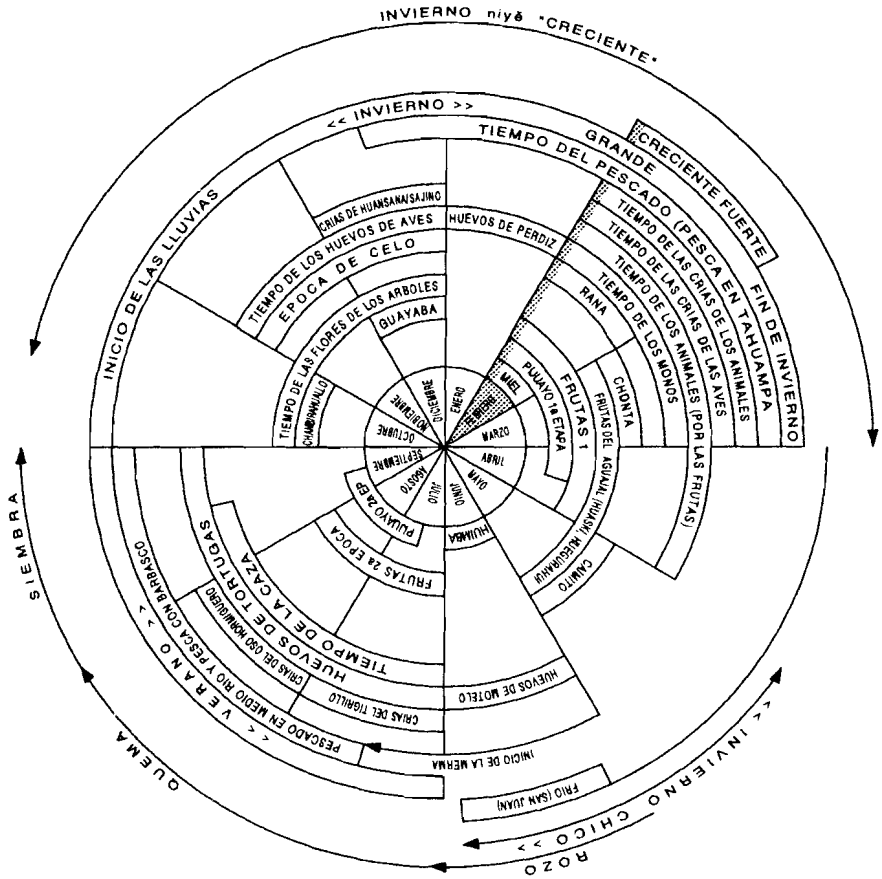
de maduración de las frutas *tárěča rándanu*, “tiempo de frutas”, cuyo momento más importante se ubica entre marzo y comienzos de mayo. Antaño éstos eran los “tiempos de guerra” o *huweda ndanu*, durante los cuales los Yagua partían tradicionalmente a la guerra para conquistar trofeos de los enemigos. En suma, para los Yagua el período de febrero a mayo corresponde al ‘tiempo de la abundancia’, época en que más que en cualquier otro momento del año se ve realizada la cohesión del grupo.

La marca más evidente del “verano” es la puesta de huevos por parte de las tortugas. La gran temporada de puesta de huevos empieza en junio, con las tortugas terrestres o *notiu rěpačónu*, seguidas en julio por las tortugas de río. Las playas que aparecen con el descenso de las aguas son entonces recorridas por los Yagua con el fin de recolectar huevos. El comienzo de la estación de verano es, sin embargo, interrumpido por una corta época de frío, *pěsiniyě* o “pequeño invierno”, que tiene lugar alrededor del 24 de junio. Los Yagua asocian esta época con la “fiesta de los monos”, es decir, el momento en que los monos, helados por el frío, “bailan para calentarse”. Con el “verano” se inaugura asimismo el “tiempo de la caza” o *něpuyaránda*, el cual se intensifica en julio, mes en que “es grato andar en el monte”. A diferencia del “tiempo de los animales”, que señala la época de las grandes cazas colectivas (febrero-abril), el “tiempo de la caza” pone el acento en la actividad individual de ésta y en la frecuencia de salidas motivadas por una mayor dispersión de las presas.

De agosto a mediados de setiembre tiene lugar la segunda época del pijuayo, con un menor rendimiento, equivalente a la mitad de aquél que se obtiene en febrero. Paralelamente, empieza el segundo ciclo de árboles frutales: es “la-mitad-del-año” o *atásehupú*.

El comienzo de las lluvias en octubre concuerda con el “tiempo de las flores” (de los árboles frutales en flor) o *hambwě ndanu*. De noviembre a enero, se va escalonando la puesta de huevos de las aves, *rěpatě rěpaconu*. Diciembre es la época de celo de los animales terrestres. En febrero vuelven los tiempos tan esperados del pijuayo, inicio de un nuevo ciclo anual.

Señalemos, por el momento, la influencia de las variaciones estacionales sobre la morfología social yagua. Sin hablar de una ‘doble morfología’ en el sentido maussiano del término, sale a relucir, sin embargo, que en el “invierno” la sociedad yagua se estrecha en torno de los grandes rituales clánicos -los motivos más fuertes de concentración poblacional-,



### Calendario estacional

*tiempo de creciente* (invierno)	<i>niyè</i>	*tiempo de la rana*	<i>motu repaçionu</i>
*tiempo de merma* (verano)	<i>atanènimaha</i>	*tiempo de pescado*	<i>kiwá repaçionu</i>
*tiempo de lluvia*	<i>rumèráda</i>	*tiempo de las frutas* (1ª época)	<i>taréa rádanu</i>
*tiempo de la caza*	<i>nèpuyèréda</i>	*tiempo de las frutas* (2ª época)	<i>tárasèhaporédi</i>
*tiempo de los animales de monte*	<i>awaxu natuyaru</i>	*tiempo del pijuyo* (1ª época)	<i>púnne ndanu</i>
*tiempo de los monos*	<i>hasatt natuyaru, 1/2 año</i>	*tiempo del pijuyo* (2ª época)	<i>atásuhupú</i>
*tiempo de cielo*	<i>sèmanésamuma awaxiyu</i>	*tiempo del caimito*	<i>rájo rádanu</i>
*tiempo de los huevos*	<i>tèpáti repaçionu</i>	*tiempo de la huimba*	<i>riça mbuyaru</i>

Calendario estacional y ritual											
Febrero	Marzo	Abr.	May.	Junio	Julio	Agosto	Sep.	Oct.	Nov.	Dic.	Ene.
I N V I E R N O Creciente			V E R A N O Vaciente				L L U V I A S				
Ciclo estacional (tiempo del pijuayo)	Tiempo de las frutas y animales Tiempo de la guerra Abundancia		Tiempo del ombligo (progenitura)		Pequeño invierno (San Juan)	Tiempo de caza (pesca)	Tiempo de rozo y de la siembra				
Calendario ritual	Inicio de los grandes rituales				Ritual estacional de caza		Ritos <- de caza agrícolas ->	Ritos agrícolas ->	Preparac. <- grandes rituales		
							"fiestas de bebida"				

mientras que en el "verano" los vínculos sociales se aflojan y la sociedad se dispersa espacialmente. El "tiempo de guerra" marcaba probablemente el punto de articulación entre ambas "estaciones", y entre los dos modos de sociabilidad o, si se prefiere, de solidaridad social.

## Vivienda

Los Yagua vivían tradicionalmente -y algunos lo hacen todavía- en grandes casas comunales cuya techumbre en forma de cúpula descendía hasta el suelo. Estas viviendas son conocidas como *mokómrore* en yagua y como "cocameras" en el habla regional. Cada una de estas grandes casas estaba rodeada de un huerto y de pequeñas casas-satélite monofamiliares que se utilizaban por las noches. Separadas por varias horas de camino de trocha, las cocameras estaban construídas sobre elevaciones próximas a una quebrada, cuyo nombre a veces servía de topónimo: *tangarana hamwo* o "la gente de la quebrada tangarana"; *corotuhamwo* o "la gente de la quebrada Corotú". La cocamera tomaba, además, el nombre del clan dominante al que cobijaba; se hablaba, entonces, de *ričaturore*, "la casa del murciélago", de *mėkaturore*, "la casa de la ardilla", etc. Por otra parte, es probable que hasta no hace mucho los clanes hayan estado localizados por zonas geográficas (este punto será examinado más adelante). Las relaciones entre cocameras estaban basadas en el parentesco, la alianza matrimonial o la hostilidad, según el grado de alejamiento genealógico de los habitantes y la distancia espacial entre ellas, existiendo por lo general una correspondencia entre ambos factores. Hoy en día las casas comunales han desaparecido prácticamente en favor de pequeñas viviendas individuales de estilo mestizo ribereño.

## Cocamera

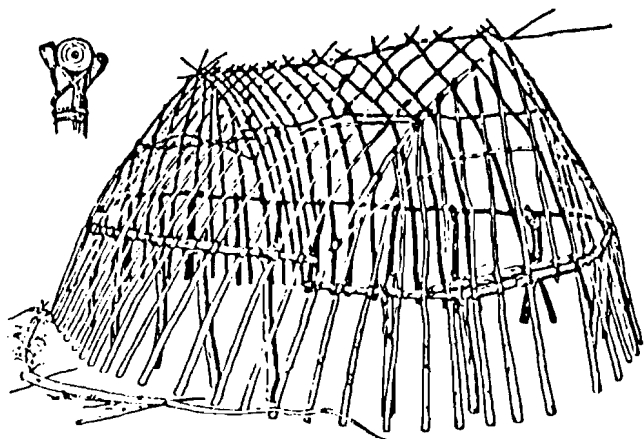
Los Yagua conocían, por lo menos, tres estilos de cocameras: multifamiliar y diurna o *mokómrore*, monofamiliar y nocturna o *mbayho* (*mboho*), y ritual o *ñárore*. Estas viviendas contaban con construcciones anexas: cocinas o *kasiñu*, tambos de caza o *sútá*, chapana o *ju*, etc.).



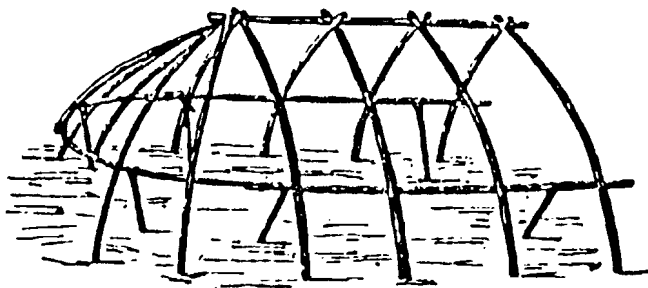
El tamaño de la cocamera diurna podía variar de un grupo a otro en función del número de habitantes, pero la arquitectura era siempre la misma. Las más grandes alcanzaban hasta 30 metros de largo por 20 de ancho y 15 de alto aproximadamente, alojando fácilmente a un centenar de individuos. La existencia de cocameras de 200 a 300 personas ha sido señalada por nuestros informantes hasta alrededor de las décadas de 1940-50, lo que sugiere la existencia de dimensiones aún más imponentes. De planta oval, el interior de la vivienda no contaba con separación alguna, excepto para el "dueño-de-la-casa", *rorehamwo*, y para el shamán, quienes disponían, tanto uno como el otro, de compartimientos cerrados. La entrada principal daba al este, *ñinočio serorejú*, "la puerta por donde sale el



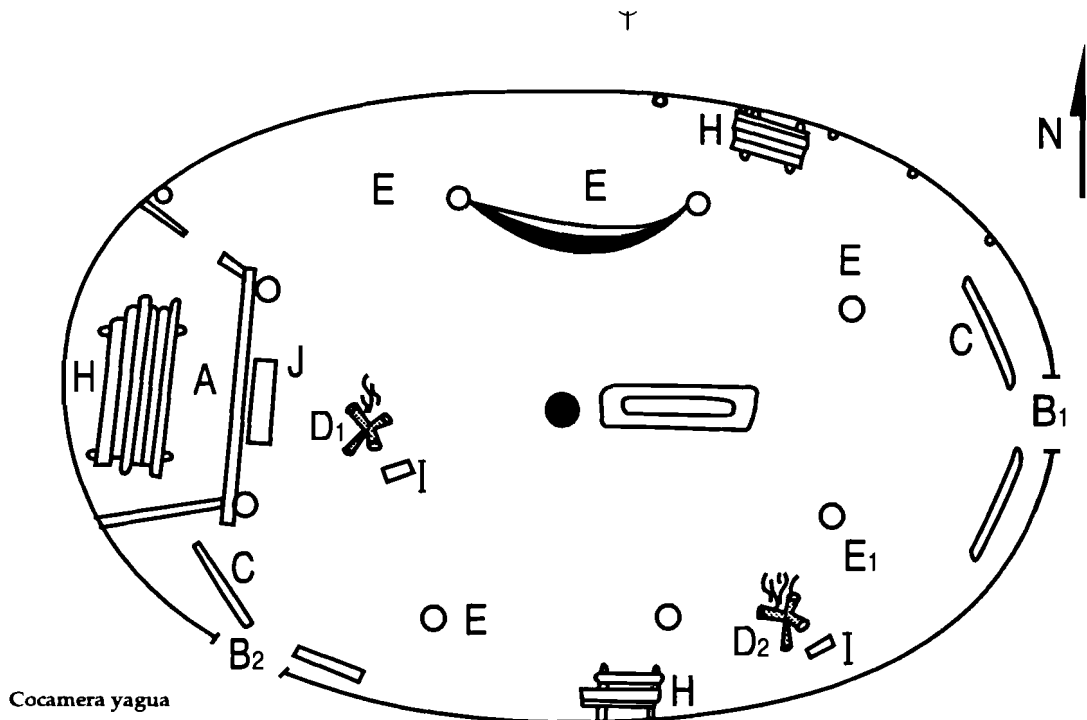
Construcción de una cocamera yagua  
Foto: Jean Pierre Chaumeil



Según Fejos, P. 1943.



Según Tesson, G. 1930.



Cocamera yagua

- A *ari* : lugar aislado del dueño-de-la-casa
- B *rorrejú* : abertura
- B1 abertura principal frente al este
- B2 abertura secundaria orientada al sudoeste

- C *masewú* : tronco que sirve de asiento a los visitantes
- D *htnda* : fogón
- D1 fogón principal
- D2 fogón secundario
- E *semaya* : lugar de las familias

- E1 lugar con fogón reservado a los visitantes
- F *hahatca* : centro de la casa, lugar de los rituales de bebida
- G *kébóndi* : recipiente de madera para el masato de yuca dulce

- H *râhatiu* : plataforma de descanso
- I *utcótú* : asiento
- J *tamuno* : mortero para la yuca

sol". La entrada secundaria, que conducía a las plantaciones, estaba orientada hacia el sudoeste, "donde se oculta el sol". El emplazamiento del *rorehamwo* se encontraba cerca de la "puerta del sol poniente", frente a la entrada principal. En épocas de guerra, el interior de las cocameras era fortificado con palizadas de madera de pona.

La construcción de una cocamera podía tomar de quince días a un mes, según el tamaño de la misma y la mano de obra disponible. Todo el conjunto de vigas y postes se amarraba con un bejuco muy fuerte (*Caruldovica*), el techo era de hojas de palma shapaja. La duración promedio de una cocamera no excedía a los cinco años, pero los Yagua raramente se quedaban más de dos o tres años en un mismo lugar por razones que señalaremos más adelante. El espacio libre en el centro de la habitación estaba reservado para los rituales de bebida; el espacio lateral estaba dividido en 'compartimientos' que eran asignados a cada unidad conyugal. Por las noches, cada una de estas unidades se retiraba a una "casa-dormitorio", *mbayho*, de una sola puerta, situada en el lindero del espacio desbrozado que rodeaba a la cocamera y conectada a esta última por un pequeño sendero. El *mbayho* era, en suma, una réplica en miniatura de la cocamera (4 metros por 3).

La gran casa de fiesta, *ñárore*, se diferenciaba notablemente de la cocamera en el plano arquitectónico, tanto por su forma semiesférica, como por su disposición interior: no había pilares de apoyo, sino vigas de arco en punta de pared a pared. Esta casa de imponentes dimensiones estaba construida especialmente para la celebración de los grandes rituales clánicos *ñá*, los cuales podían prolongarse por varios meses.

Este tipo de viviendas pertenece hoy día al pasado. Solamente algunos grupos aislados que residen en las cabeceras de los ríos conservan todavía la cocamera. El paso de la cocamera a la casa de estilo mestizo ribereño se realizó en varias etapas, marcando el paso de una vida seminómada a un modo de vida sedentario. Primeramente, el impacto colonial y la introducción del mosquitero acarrearón el progresivo abandono de las casas-dormitorio. Con las crecientes migraciones hacia el Amazonas entre 1940 y 1950, los Yagua fueron abandonando poco a poco las cocameras en favor de un modelo de habitación individual sobre pilotes. Por último, la implantación de centros escolares a partir de los años '70 introdujo un nuevo cambio: el grupo local yagua se convirtió, desde entonces, en la co-

pia de un pueblo mestizo con el infaltable terreno de fútbol en el centro. Por una curiosa paradoja, sin embargo, es este último modelo 'pueblerino' el que más se parece al modelo inicial: a saber, un "centro", lugar de sociabilidad, rodeado de viviendas monofamiliares. En algunas comunidades actuales se encuentra, incluso, una distribución clásica basada en 'mitades' -ubicadas a uno y otro lado del terreno de fútbol- la cual reproduce fielmente la antigua distribución clásica de las cocameras.

### La caza

Dedicados a la caza y a la agricultura de roza, los Yagua se definen en relación a la primera actividad, aún cuando es por medio de la segunda que aseguran la base de su alimentación. Y es que en este caso la caza no es percibida simplemente como una actividad de producción entre muchas otras, sino como una práctica altamente valorada en el plano simbólico. Actividad exclusivamente masculina, la caza es la base de prestigio por excelencia de los hombres yagua. El tema de la caza es además recurrente en la mitología, donde los héroes -modelo masculino en su género- son siempre magníficos cazadores. Una buena parte de la figuración artística yagua -trajes-máscara, flautas sagradas, estatuaria- está directamente asociada a las actividades cinegéticas, y las pantomimas más representadas tienen su inspiración en escenas de caza. Por otra parte, buen número de los traslados de los Yagua se deben a las migraciones de ciertas especies de mamíferos muy cotizadas, indispensables en el ritual, las mismas que constituyen los manjares más preciados. A la importancia económica, simbólica y ritual de la carne, se suma un criterio de orden gustativo. La carne es considerada *samaría micara*, "buen alimento" por excelencia, y se halla en la posición más alta de la jerarquía gustativa de los Yagua, quienes no sabrían apreciar comida alguna sin ella. Además, los Yagua no conciben la caza como una 'extracción' sin contrapartida -un botín sin devolución-, sino, por el contrario, como un intercambio *tarió*, 'trueque' o 'negocio', con los *tohamwohase* o "dueños de los animales", intercambio en el que intervienen ofrendas de masato y rituales shamánicos (Chaumeil 1983).

La caza, *něpu*, puede ser individual, cuando se trata de la búsqueda de alimento cotidiano, o colectiva, *něpujú*, durante el período de los grandes rituales de "invierno", los cuales demandan abundancia de carne. To-

Uñaçanu: "hacer cantar a los animales"

Llamada (cazador)	Respuesta (animal)	Animal
<i>wo wo wo</i> (llamada de la hembra)	<i>pwinu, pwinu</i> (respuesta del macho)	pájaro pucacunga
<i>titititaturi titititaturi</i> (animal enemigo: provocación)	<i>titititaturi</i> (igual respuesta: busca combate)	pájaro trompetero
hé hé hé	ka ka ka (anuncia su llegada)	tucán
<i>hú huhuhu hú huhuhu</i> (llamada de la hembra)	<i>pwe pwe pwe</i> (respuesta del macho)	paujil
<i>sasasu su su su</i> (manada enemiga)	<i>ho ho ho</i> (risa de desaffo)	mono machín
<i>ho ho ho</i> (llamada de las crías)	<i>kèrere kèrere</i> (respuesta de los parientes)	mono huapo
<i>tok tok tok</i> (llamada de la hembra)	<i>tok tok tok su su su</i> (respuesta del macho)	pájaro tocón
<i>chirié chirié chirié</i> (llamada de las crías)	<i>tititituti</i> (respuesta de los parientes)	loro pichico
<i>wipió wipió</i> (llamada de la hembra)	<i>wipió wipió</i> (respuesta del macho)	tapir
<i>pió pió pió</i> (llamada de las crías)	<i>ú ú ú kèkèké</i> (respuesta de los parientes)	agutí
<i>pio pio pio</i> (manada enemiga: provocación)	<i>kèkèké</i> (grito de guerra)	mono choro
<i>híhíhi</i> (llamada del macho)	<i>híhíhi</i>	jaguar
<i>owé owé owé</i> (llamada de las crías)	<i>úu úu úu hum</i> (respuesta de los parientes)	mono coto
<i>kukuku</i> (señal de reunión de la manada)	<i>kukuku</i> (señal de reunión)	mono maquisapa
<i>krukru we we</i> (llamada de la hembra)	<i>krukrukru we we</i> (respuesta del macho)	paca
<i>wi wi wi</i> (señal de reunión de la manada)	<i>wi wi wi</i> (señal de reunión)	capibara
<i>wasnanu wasnanu</i> (llamada de la hembra)	<i>wasnanu</i> (respuesta del macho)	perdiz
<i>kokóbweno kokóbweno</i> (1) (amenaza enemiga)	<i>kokóbweno kokóbweno</i> (respuesta también amenazadora)	pájaro panguana

(1) onomatopeya que sirve para designar a este animal en la lengua yagua

do cazador posee normalmente de tres a seis *añëpujo*, “lugares de caza”, donde vuelve cada vez que sea necesario, observando un ciclo de rotación con el fin de limitar la frecuencia de visitas a una misma área. Los Yagua dicen que el exceso de caza en el mismo sitio convierte la caza mayor en *ndaria*, “mañosa”, mientras que en las zonas no frecuentadas los animales son *ndieyë*, “mansos”, y dejan que uno se les acerque fácilmente. Una vez que los lugares de caza son localizados, el cazador abre su propia trocha que llevará su nombre.

Los territorios de caza colectiva se encuentran en las cabeceras de los afluentes secundarios, a menudo a un día de camino del lugar de residencia. Prevista para varios días, la caza colectiva requiere cierto número de preparativos y la infraestructura necesaria en el lugar indicado: tambos para pasar la noche y ahumar la carne de las presas cazadas, reserva de flechas y cartuchos, y provisiones alimenticias (esencialmente vegetales). Las trayectorias de caza son conocidas y consisten en describir grandes círculos de manera que uno no vuelva nunca sobre sus pasos. El grupo de cazadores es conducido generalmente por un ‘instigador’ o guía, *yáti*, término que también se aplica al ‘jefe’ de las manadas de huanganas (*Tayassu pecari*). De regreso de estas expediciones colectivas los participantes nunca matan a los animales que encuentran en las zonas de caza individual.

Los Yagua practican esencialmente tres tipos de caza: al acecho (la más común); de aproximación (por las huellas) o de batidas (a veces con perros); y con trampa. El primer tipo de cacería consiste en acechar al animal imitando el grito del macho, de la hembra o de las crías, operación que los Yagua llaman *uñañianu*, “hacer cantar a los animales”. La gama de imitación es muy vasta y constituye una suerte de lenguaje onomatopéyico.

Para el acecho de monos y aves, los Yagua construyen “chapanas”, *ju*; para la caza mayor nocturna, construyen plataformas, *mata*, en los árboles cerca de las colpas (salinas). Los Yagua distinguen tres clases de colpas: la del aguaje, *ndaniratu*; la de restinga, *ráhatiuratu*; y la de altura, *sinúratu*. Estas colpas son asociadas a diferentes tipos de caza.

La caza por batida es la más valorada y concierne esencialmente a los grandes mamíferos, tales como el tapir, la huangana y los roedores mayores. Es interesante al respecto el paralelo establecido por los Yagua entre este tipo de caza y la guerra: las manadas de huanganas sirven como metáfora para designar a los enemigos y en algunas ocasiones la matanza de

los animales de caza mayor se realizaba con la macana -el arma de guerra por excelencia- en lugar de utilizar la lanza, arma propia de la caza. Aunque poco valorado para la caza, el perro es a veces empleado para seguir a roedores, armadillos y cérvidos.

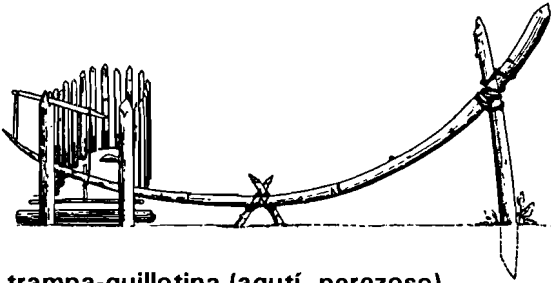
Por otra parte, los Yagua son expertos en la fabricación de trampas *tá-nu*, las cuales se pueden clasificar como sigue: lazos para las presas pequeñas y las aves, fosas-trampa y trampas con porras para los grandes mamíferos, trampas-guillotina para los roedores, y trampas-jaula para los felinos (ver ilustraciones). El paradigma de las presas es para los Yagua, sin duda alguna, el tapir, *naca*, cuya caza es altamente valorada (ver relaciones con la guerra). A continuación vienen los pecaríes, los roedores (majaz, añuje), los monos (choro, coto, etc.), las aves (paujil, perdiz, etc.), y los quelonios (para una lista de los animales cazados ver Chaumeil 1987: 77-79). Ciertas especies son consumidas como 'sustitutos', tales como el oso hormiguero, el pelejo ceniz o el *Speothos* ("perro del monte"); otras son simplemente cazadas por su piel, como es el caso de las nutrias, los felinos (sin embargo, hasta hace poco los Yagua comían el corazón de los grandes felinos para adquirir fuerza y coraje) y otros animales. Entre las especies que no se cazan figuran las zarigüeyas, los iguánidos, las rapaces y las serpientes, entre otras.

Los tabúes alimenticios en relación a la caza son temporales y están vinculados principalmente al ciclo vital humano (nacimiento, menstruación, iniciación) y a ciertas ocasiones (consumo de alucinógenos, preparación del curare, luchas rituales, retorno de la guerra). Los animales que se han vuelto difíciles de encontrar, como el tapir, no son tabú sino, por el contrario, particularmente buscados como fuente de gran prestigio.

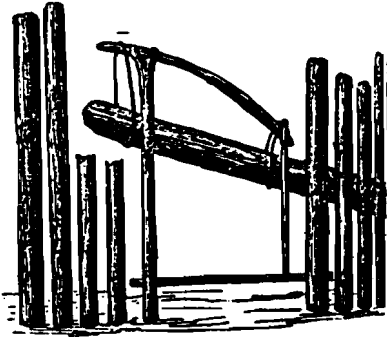
El protocolo de distribución de las presas va siempre del cazador hacia sus aliados. En el contexto de una cacería individual, el reparto es realizado por el mismo cazador; en la caza colectiva, éste es llevado a cabo por el "dueño-de-la-casa", *rorehamwo*; finalmente, en los grandes rituales de caza, las presas son primeramente descuartizadas por los yernos (parejas ceremoniales) del "dueño-de-la-fiesta", *ñáhamwo*, quien se asegura por sí mismo de la distribución, privilegiando a sus aliados. En el marco del servicio post-matrimonial un 'buen' yerno debe ofrecer el íntegro de sus presas de caza a su suegro, perdiendo temporalmente su 'autonomía de consumidor' frente a la caza en beneficio de su aliado más próximo.



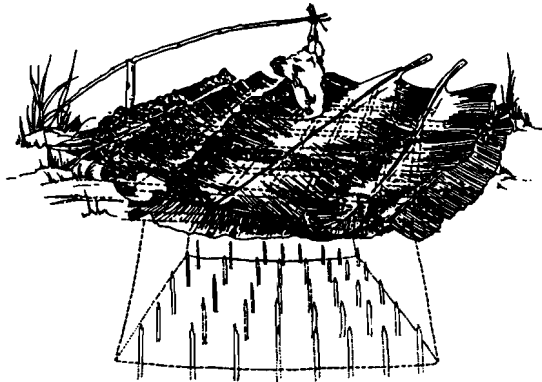
## Tipos de trampas yagua



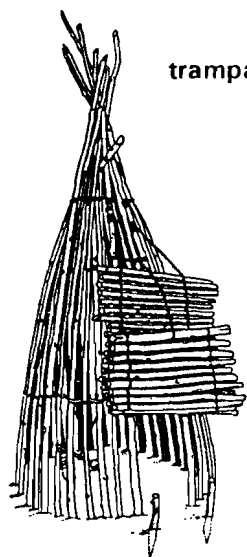
trampa-guillotina (agutí, perezoso)



trampa-maza

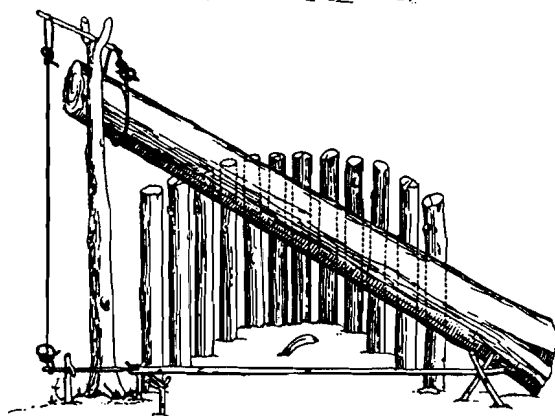
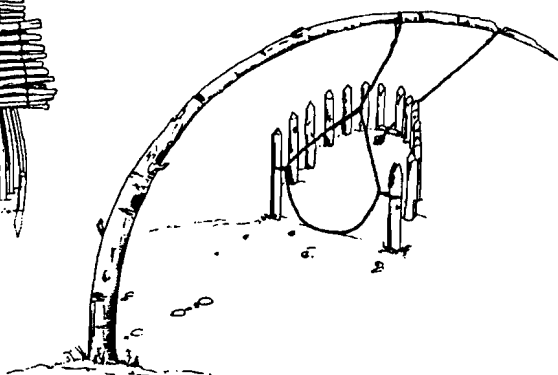


trampa fosa (mamíferos grandes)



trampa-caja

alzacuello (animales pequeños)



trampa-maza

Más tarde deberá continuar suministrando carne a sus aliados según la norma del intercambio intra- e intercomunitario, pero sin ser, entonces, despojado de sus presas.

El descuartizamiento de las presas de caza mayor se efectúa en el lugar mismo en que han sido cazadas. Se procede luego al asado de las sobras para su consumo inmediato. Al cazador se le entrega la pieza preferida compuesta por el espinazo, la cabeza (¿trofeo?, ¿homenaje funerario?) y, en el caso de los pecaríes, el corazón (lo cual evoca, quizás, la vieja costumbre de consumir el corazón de los felinos). El resto (carne y grasa) es repartido por familias. La carne que no se consume de inmediato es ahumada para su conservación.

El arma de cacería preferida por los Yagua ha sido durante mucho tiempo la cerbatana o *rúndase*. Se recordará que los Peba-Yagua han sido expertos fabricantes de cerbatanas y de curare, cuyo comercio se mantuvo hasta la mitad del siglo XIX. El arma, compuesta de dos partes unidas entre sí, puede alcanzar 3.20 metros de longitud y es tallada en madera dura -de preferencia, "pucuna-caspi" (*Lucuma bifera*), pero también *Bactris sp.* e *Iriartea sp.*. Los pequeños dardos o virotes, *ramunu*, son bañados con curare, *ráwa*, elaborado a base de *Strychnos* (*ramujú*), al que se le agregan otros diversos componentes: anonáceas del género *Dougettia*; piperáceas y menispermáceas, tales como *Odontocarpa floribunda*; algunas variedades de *Capsicum*; así como ciertas especies de hormigas (entre ellas, la isula, *Myrmica*) y diferentes venenos de serpientes (Chaumeil 1987: 74-76). Muy eficaz para la cacería de aves y monos, la cerbatana es menos efectiva en la caza mayor. Para esta última, los Yagua utilizaban lanzas con punta envenenada, *ruwatu*, las mismas que también constituían un arma de guerra, así como la macana *ruwë*, con la que a veces mataban, al igual que a sus enemigos, tapires y pecaríes. La frontera entre la caza y la guerra se presenta aquí de manera muy tenue. La progresiva introducción del fusil (16 mm.) a partir de los años '60-70, ha comprometido considerablemente la fabricación de cerbatanas y lanzas, las cuales en las zonas de mayor contacto se han convertido en simples accesorios de reemplazo de las armas de fuego.

Percibida como un intercambio, la actividad de caza está sometida a un cierto número de reglas cuyo quebrantamiento entraña generalmente sanciones -bajo la forma de enfermedades- de parte de los dueños de los

animales. Esto es especialmente cierto en los siguientes casos: matar un animal sin permiso; cazar más animales de lo necesario o "cazarlos mal", es decir, herirlos, prueba de que uno no es "buen cazador"; transgredir las prohibiciones alimenticias que se establecen sobre la carne.

Un cazador debe, además, ser discreto con respecto de sus presas y observar una abstinencia sexual varias horas antes de la partida. Debe, asimismo, evitar todo contacto con la sangre humana, especialmente menstrual. Aparte de señuelos de caza, los Yagua disponen de una gran gama de hechizos cinegéticos de origen vegetal y animal: untar el cuerpo con aceite de ciperáceas (piripiri) o con *Pseudocalymma* (sacha-ajo) para "amansar" a los animales; portar amuletos de dientes de felinos o de grandes mamíferos que "atraen" a las presas y dan "suerte" para la cacería. Hasta hace poco los Yagua llevaban collares de dientes humanos tomados del enemigo, los cuales eran considerados el más poderoso de los hechizos cinegéticos.

Por otra parte, el sueño juega un rol esencial en la programación de la caza. Según el sueño de la noche anterior, el cazador sabrá de antemano si su expedición será exitosa y qué tipo de presas tendrá probabilidades de cazar. Fuera del contexto de los grandes rituales, los Yagua programan sus actividades de caza con plazos muy cortos, ya sea por el temor de que un sueño los disuada de ello o porque esperan el sueño anunciador del éxito. El sistema de augurios yagua funciona en buena parte sobre la base de la inversión. Soñar con animales anuncia desgracia entre los seres humanos: enfermedades, guerra, muerte. Por ello jamás se caza cuando uno ha soñado con una presa. Por el contrario, soñar con personas es propicio para la cacería. Así, por ejemplo, soñar con un grupo de hombres cantando a orillas de un río indica que uno se cruzará con una manada de pecaríes. A la inversa, el sueño con una manada de pecaríes anuncia la guerra (ver el pécarí como metáfora del enemigo).

A comienzos del "tiempo de la caza", *nëpuyarénda*, que se inaugura con la estación seca entre junio y julio, los Yagua celebran un ritual estacional de caza. El ritual se reduce a una serie de invocaciones públicas que el shamán dirige al dueño de los animales en aras de una buena temporada de caza. En el caso de cacerías fructíferas, los Yagua pueden efectuar ocasionalmente rituales donde intervienen los espíritus de la caza

simbolizados por instrumentos de música muy particulares (para más detalles ver la parte dedicada a los grandes rituales clánicos).

La recolección en el bosque de frutas, miel, huevos de tortuga y aves, así como de larvas, es una tarea complementaria a la caza, compartida por ambos sexos. Ocasional durante las partidas de caza o las caminatas por el monte, la recolección se torna organizada durante los períodos de maduración de ciertos frutos y en la época de abundancia de miel (para una lista de los productos de recolección ver Chaumeil 1987: 81-82). La primera época de frutos empieza -como hemos visto- en febrero, con el pijuayo. Esta es también la época de la miel, después del "tiempo de las flores" y de los huevos de aves. La segunda época de frutos comienza en julio, período en que las tortugas ponen sus huevos en las playas de los ríos. De noviembre a enero, los Yagua parten en busca de huevos de aves. El consumo de una parte de los productos de recolección en el lugar en que se realiza la tarea dificulta a veces la evaluación del peso de este recurso en relación a la alimentación global. Sin embargo, es posible estimar que esta actividad representa para los Yagua cerca de 15% del total de productos consumidos. Cuando son trasladados al pueblo, los frutos se convierten, a menudo, en papilla para ser consumidos en forma colectiva. Por otra parte, los Yagua practican una suerte de 'cultivo' de larvas *ndunu* en los troncos derribados y puestos previamente a podrir de las palmeras *Mauritia*.

## La pesca

Con el desplazamiento por parte de los Yagua hacia un ecotipo ribereño, la pesca -antaoño actividad secundaria desde el punto de vista económico- está en plena expansión y en algunos lugares tiende a reemplazar a la caza.

En el ecotipo ribereño la pesca es estacional, ya que la selva queda inundada varios meses al año. Durante la época de creciente se pesca en las tahuampas, ya que los ríos tienen demasiado caudal como para poder pescar. No obstante, este período es llamado "tiempo de peces", *kiwáre-paciónu*, porque es el la temporada de postura. En las zonas interfluviales, la actividad depende directamente de la frecuencia de las lluvias locales. En estas zonas se practica la pesca con veneno, muy productiva allí don-

de el flujo de agua es escaso durante el período de estiaje. Las principales sustancias ictiotóxicas son el barbasco o *taatió* (*Lonchocarpus nicou*), y la "huaca" o *popanuwá* (*Clibadium remotiflorum*). Esta última es cultivada en las chacras a pequeña escala. Los Yagua todavía practican varios tipos de pesca en quebradas: con trampas (trampa nasa, *ntiu*, y trampa de cerco, *mbačiëra*); a tiro (flecha-tridente o *wači* para el pez de pequeño calibre, y harpón o *apúnse* para la pesca nocturna de caimanes y peces grandes, tipo gamitana o zúngaro); y finalmente con anzuelo, técnica de pesca de reciente introducción y la única practicada por ambos sexos. La más reciente de las técnicas de pesca -y aún poco desarrollada dentro de las comunidades yagua- es la pesca con red en medio de los ríos o de los lagos.

Como la caza, la pesca está sometida a un cierto número de ritos propiciatorios dirigidos a los "dueños-de-los-peces", *kiwáhamwo*. La mayoría de hechizos de caza valen también para la pesca. Sin embargo, para los Yagua, la abundancia de pescado no compensa la falta de carne. La diferencia estriba, sin duda, en una mayor valoración de la caza en relación a la fauna acuática, pero también en dos tipos de aproximación muy distintos. En la caza se instaura un diálogo con los animales (lenguaje onomatopéyico) que no existe en la pesca. Sin ser "mudos", se dice que los peces emiten "sonidos" ininteligibles para los seres humanos (con excepción de los shamanes). El modelo simbólico que sostiene la actividad de la pesca no es ya el intercambio lingüístico, sino que implica una relación de 'concubinage' que el pescador debe establecer con las "hembras-acuáticas", ellas mismas a su vez concubinas del dueño-de-los-peces. La relación del pescador con los peces se acerca más a un 'shamanismo acuático' de tipo individual, que a una comunicación lingüística generalizada.

### Agricultura de roza

Debido a la abundante y constante producción, la agricultura de roza es para los Yagua la verdadera fuente de alimentación. De un lado, los productos cultivados están presentes prácticamente en todas las comidas; del otro, ofrecen una reserva alimenticia con la que los Yagua siempre pueden contar. Los cultivos connotan el aspecto cuantitativo de la alimentación, mientras que los productos de la caza, el aspecto cualitativo. Aún así, la yuca dulce (*Manihot esculenta*), fruto del trabajo agrícola, con-

vertida en masato o *mbuya* por las mujeres, tiene una importancia ritual comparable a la de la carne.

Cada familia conyugal mantiene hasta una hectárea bajo cultivo, distribuída en varias pequeñas chacras en distinto estado de maduración. Las chacras son abandonadas después de sólo dos cosechas sucesivas de yuca dulce, pero los barbechos son aprovechados por algún tiempo más, dependiendo de los cultivos introducidos. Contiguo a la vivienda las familias poseen un pequeño huerto donde se cultivan condimentos, plantas medicinales y árboles frutales. Por su parte, los grupos locales -compuestos por varias familias conyugales- cultivan chacras colectivas de uso exclusivamente ritual.

#### *Vocabulario del desbroce*

<i>toho</i>	: selva primaria ( <i>sarátoho</i> = "monte duro")
<i>wosarádinu</i>	: monte "suave", tipo de vegetación que indica una regeneración, escogido para abrir un rozo
<i>ndipo</i>	: purma con predominancia de ceticos ( <i>Cecrophia sp.</i> )
<i>rídiu</i>	: chacra vieja (todavía no considerada purma)
<i>nane</i>	: chacra en producción
<i>mara</i>	: el rozo
<i>arëpa</i>	: la quema ( <i>arëpamuju</i> = segunda quema)
<i>rátariwa</i>	: la siembra

En contraste con la recolección realizada en el bosque en el curso de caminatas o visitas temporales y estacionales, la cosecha en las chacras se practica de manera regular y cotidiana. La distancia que separa las chacras de las viviendas puede variar desde unos pocos minutos hasta varias horas de camino. Si la duración promedio de explotación de las parcelas es actualmente de dos años en las zonas ribereñas, con frecuencia se reduce a un año en las zonas interfluviales donde los suelos son más pobres. Las chacras son dejadas en descanso o barbecho por largos períodos de 15 a 20 años en promedio. No obstante, los grupos sedentarizados cerca de los pueblos mestizos se ven obligados a re-trabajar los terrenos en barbecho tras sólo dos o tres años de descanso, incluso en terrenos mediocres. Las parcelas pertenecen a los que las cultivan mientras están en uso:

la propiedad se aplica a los productos, no a la tierra desbrozada. El emplazamiento de una futura parcela es determinado en función a las características topográficas y de suelo del terreno, a la naturaleza de la vegetación (los Yagua escogen de preferencia un bosque de "madera tierna" donde las raíces no son muy numerosas y la descomposición es rápida), y de la distancia respecto de sus viviendas. En la selección intervienen criterios de temperatura, color y olor:

Clasificación yagua de los suelos	
<i>wusunódiko</i>	: tierra amarillenta, caliente, olor mefítico, terreno de altura, poco recomendable para la agricultura
<i>rëpako</i>	: tierra arcillosa, caliente, olor ácido y fermentado, tierra estéril
<i>popoko</i>	: tierra blanca, fría, olor dulce, tierra mediocre para los cultivos, pero buscada para hacer cerámica, tierra pegajosa
<i>runanëko</i>	: tierra roja, caliente, fuerte olor a podrido, muchos gusanos, las plantas crecen allí medianamente bien
<i>tĩcako</i>	: tierra blanca, fría, olor perfumado, tierra arenosa, todas las plantas crecen maravillosamente allí (suelos de várzea)
<i>wanakënako</i>	: tierra negra, fría, las plantas crecen a pesar de la abundancia de gusanos, calidad de la tierra de las zonas del interfluvio, considerada como "buena tierra"

El período más favorable para rozar es al principio del "verano", cuando las aguas han empezado a bajar y las lluvias son de menor intensidad. Si bien las actividades de desbrozar, quemar y plantar conjugan esfuerzos masculinos y femeninos, derribar los grandes árboles es tarea exclusiva de los hombres. De preferencia, la siembra se realiza en días de luna llena, de modo de obtener un mejor rendimiento de las especies cultivadas. La yuca dulce -los Yagua reconocen por lo menos 6 variedades- y los plátanos -por lo menos 16 variedades- son en términos cuantitativos los cultivos más importantes, representando entre un 80% y 90% de las plantas cultivadas. Los Yagua siembran asimismo taro, maíz, camote, caña de azúcar, algunas frutas como la piña, tabaco en pequeñas cantidades, condimentos diversos, algunos alucinógenos y plantas aromáticas (para una lista de plantas cultivadas ver Chaumeil 1987: 95-97).



La distribución de los cultivos en el rozo no está sometida a ningún orden particular (ecosistema generalizado). Esto no significa, sin embargo, que se siembre sin importar dónde: para crecer bien ciertas plantas necesitan de más sombra o de suelos fertilizados por las cenizas de la quema; las ciperáceas son plantadas al pie de los troncos cortados o quirumas para facilitar su identificación; etc. Una vez abandonada, la chacra se convierte progresivamente en purma, donde continúa habiendo una gran variedad de plantas y árboles frutales que atraen a roedores (majaz, añuje, punchana) y a armadillos. El viejo terreno de cultivo se convierte entonces en un lugar de caza.

Para facilitar las operaciones de desbroce -en particular una buena quema-y el crecimiento de los cultivos, los Yagua ejecutan varios rituales que consisten en esparcir en el suelo polvo de piripiri. Asimismo, antes de la siembra, se planta en el medio del desbroce una lilácea, *siwúse*, (*Allium sativum*) dotada de una "madre" (espíritu, energía vegetal) poderosa, cuyo rol será el de "velar" por el buen crecimiento de las plantas.

Las restricciones agrícolas pesan esencialmente sobre las mujeres, quienes observan una suerte de 'cuvada' después de la siembra. Durante este período de cuvada éstas son sometidas a diversas prohibiciones, similares a aquellas que deben cumplir los hombres con ocasión del nacimiento de sus hijos. Sabemos, además, que las esposas de los guerreros llevaban hasta hace poco un cinturón de dientes humanos en el momento de la siembra, con el objetivo de favorecer el crecimiento de la yuca y de los plátanos. A nivel del código térmico, existe una asociación muy explícita entre el acto de la siembra y el ritual guerrero del primer homicidio. Así como el guerrero era sometido a un estado de 'sobrecalentamiento' corporal después de cada homicidio, las mujeres se vuelven "calientes" después de la siembra (también después de su menstruación) y deben, como los guerreros o la joven núbil, mantenerse alejadas de toda fuente de calor (sol, fuego doméstico, etc.). A semejanza de los homicidios guerreros y de la menstruación, las siembras son también actos de reproducción (regeneración) de la vida a través de un estado de 'sobrecalentamiento' que, para los Yagua, se parece a una "cocción" (ver más adelante en ritos funerarios).

La transgresión de las restricciones térmicas (es decir, la producción de un doble sobrecalentamiento) volvería a las plantas estériles, "masculinas" o, si se prefiere, "demasiado cocidas". Como hemos visto en la cla-

sificación de los suelos, los Yagua asocian el frío, a lo femenino y a lo fértil; esta triple asociación se opone a la asociación entre calor, lo masculino, y lo estéril. No obstante, todo proceso de reproducción de la vida pasa por una "cocción" - el término *arëpa* designa a la vez la quema y el nacimiento de un niño- la cual prolonga una fase de regulación térmica que tiende hacia lo frío. Para germinar, un grano se calienta temporalmente justo hasta que brota; a partir de este momento comienza una fase de enfriamiento hasta su maduración, luego de lo cual se da una tendencia progresiva hacia el 'calor' durante la fase de marchitamiento. El daño por brujería a los huertos -muy usual entre los Yagua- consiste precisamente en fórmulas y procedimientos mágicos con miras a "recalentar" y a volver estériles las plantas.

Con el contacto, los Yagua ribereños han adoptado el sistema de minga, *wayí*, para preparar los terrenos. El término indígena *wayí* sugiere, sin embargo, la posibilidad de que los Yagua conocieran en el pasado una forma de ayuda mutua en el trabajo agrícola, equivalente a la actual minga. De otro lado, los intentos de parte del Ministerio de Agricultura por introducir en las comunidades yagua una producción de monocultivo de plátano, arroz o caña de azúcar, han fracasado. De manera general, los Yagua no aseguran stocks alimenticios a excepción de la fariña elaborada a partir de la yuca amarga. Este producto, por lo demás, no pertenece a su patrimonio culinario, ya que por tradición los Yagua cultivan más bien la yuca dulce. El procedimiento de transformación de la yuca amarga en fariña o harina granulada, a través de un proceso de enfriamiento y posteriormente de torrefacción, permite su almacenamiento y conservación.

La crianza de animales, si se puede hablar de ésta en la medida que sólo se reduce a la reproducción de algunas gallinas o patos y a veces de uno o dos lechones -que además no son consumidos, sino destinados a la comercialización- no aporta ningún complemento alimenticio a la dieta yagua. Asimismo, los Yagua domesticar a las crías de animales cazados (coatí, tucán, monos, papagayos, etc.), que luego venden o regalan, pero nunca consumen. Es interesante observar que las crías jamás son apuntadas con flechas, cuando servirían muy bien para probar las cerbatanas. Por el contrario, son las gallinas domésticas las que a veces sirven de blanco. No es sorprendente constatar que sólo en este caso, es decir, cuando son consideradas como presas de caza, que las aves de corral son consumidas.

## Tecnologías

A pesar del uso creciente de tecnología occidental, los Yagua continúan siendo maestros en la fabricación de hamacas y jicras, las cuales son todavía objeto de un importante comercio artesanal. Si bien el trabajo de cestería -sobre todo masculino- subsiste, la fabricación de cerámica -producción femenina- tiende, por el contrario, a desaparecer frente a la proliferación de recipientes metálicos. En cuanto al trabajo en madera, hoy en día éste se limita a la producción de objetos domésticos (bancos, remos, tablas para picar etc.) y de instrumentos musicales (tambores y flautas).



Mujer yagua tejiendo una hamaca  
Foto: Jean-Pierre Chaumeil

### Hilandería y tejido

La confección de hamacas y jicras es una tarea exclusivamente femenina. La cuerda es producida por torsión de las fibras extraídas del cogollo de la palmera chambira (*Astrocarym chambira*). Tradicionalmente sólo las mujeres casadas podían tejer una hamaca, *ne*. Según Seiler-Baldinger (1988: 282-292) las técnicas de tejido y los motivos impresos con tintes vegetales muestran gran similitud con los de los Ticuna, pero son totalmente diferentes a los de otros grupos vecinos (Cocama, Bora, Huitoto, Mayoruna, etc.), lo que refuerza la hipótesis de las estrechas relaciones de intercambio entre los Yagua y los Ticuna. Los tintes utilizados son de origen vegetal, si bien es cierto que los Yagua pueden conseguir ahora colorantes sintéticos en los mercados regionales.

Los motivos representados en las hamacas varían según los clanes y concuerdan con las pinturas clánicas (Seiler-Baldinger 1988). En efecto, se puede observar una constante en los motivos que aparecen entre los mismos segmentos clánicos. Si se admite la hipótesis de clanes localizados dentro de la sociedad yagua, los motivos deberían corresponder, al igual que cualquier otro atributo clánico, a zonas geográficas precisas.

Las mujeres también tejen jicras, *suhó*, para transportar carga en general, así como bolsas más pequeñas que son de punto cerrado, *wisuhó*, y es-

Tintes empleados en el hilado y tejido				
vegetal	nombre indígena	nombre científico	parte utilizada	color
camu-camu sapo huasca cumaca	<i>kamu kamu</i> <i>keremeči</i> <i>kamat'ju</i>	<i>Mirciara paraensis</i> <i>¿Puullina?</i> <i>¿?</i>	fruta (cáscara) fruta (cáscara) soga	negro negro negro (primero rojo)
huito	<i>uwu</i>	<i>Genipa americana</i>	fruta	verde negro/azul
ayahuasquillo	<i>kañuwiru (w)</i>	<i>¿?</i>	hoja	negro (primero rojo)
carahuirá del monte	<i>tekēnari (wt-)</i>	<i>¿?</i>	hoja	morado
planta del monte	<i>měčānu (wt-)</i>	<i>¿?</i>	hoja	negro
guacamayo caspi	<i>rěmano</i>	<i>Coutarea hexandra</i>	cáscara raspada	rojo
achiote	<i>němbuči</i>	<i>Bixa orellana</i>	fruta	rojo
guisador	<i>wasanúdira</i>	<i>¿?</i>	tubérculo rallado	amarillo

tán hechas para que los cazadores guarden sus cartuchos y amuletos de caza. El único tipo de tejido hecho por los hombres es el de los pequeños bolsos (*tuwo*) para guardar el kapok o 'seda vegetal', que los cazadores enganchan a sus aljabas de dardos para las cerbatanas. Colocado en el extremo posterior de los dardos, el kapok sirve para asegurar la compresión en la cámara de la cerbatana.

### *Cestería*

El tamiz, *awariatu*, es un instrumento de filtración exclusivamente empleado en la elaboración de bebidas fermentadas, *mbuya*, y por consiguiente su uso es exclusivamente femenino. Sin embargo, su fabricación es estrictamente masculina; parece ser incluso que en otros tiempos su fabricación era reservada a los shamanes o a sus aprendices. Por su función mediatriz y por su calidad de filtro, el tamiz está asociado de una manera u otra al shamanismo. La materia prima, como para todo trabajo de cestería, es la fibra de huacabilla y la técnica utilizada es llamada "en diagonal": se trenza una o dos laminillas y se pasan otras dos sin tejer, con diferencia de una en cada fila para marcar el sentido diagonal. El trenzado se sujeta a un bastidor de madera de forma cuadrada.

Con la misma fibra, los hombres fabrican paneros, *ntiu*, para el transporte de grandes cargas (porte frontal). Se trata de una canasta de forma cilíndrica, tejida en forma recta con base cuadrada ("una toma, una saltada"), o también de una cesta "diagonal" trenzada según la técnica del "cuadro de tres elementos" (base exagonal con una sola laminilla en espiral).

### *Alfarería*

La cerámica es confeccionada exclusivamente por las mujeres con un tipo de barro llamado "azul" recogido en las orillas de los ríos, amasado y al que luego se añade ceniza de corteza del árbol apacharama (*Licaniellata*). Como aglomerante, la ceniza de apacharama proporciona mayor resistencia a la cerámica rebajando al mismo tiempo el grado de temperatura de cocción. La cerámica es moldeada según el precedimiento llamado "en colombín": se enrollan en espiral tiras de arcilla amasada que se unen

puliendo la superficie. La cerámica es secada al sol y luego cocida al fuego. No se emplea horno; los leños son simplemente acomodados sobre las vasijas con el fin de mantener la combustión durante varias horas. El interior de las piezas de cerámica, se unta con una laca vegetal negra (resina de surba), la cual le otorga un toque satinado. Las piezas son simples, de forma regular, sin asa y raramente decoradas. Se emplea para la cocción de los alimentos (*jimón* con cuello abierto, *apatiu* con cuello angosto), como jarra de agua (*awiñu*), escudilla (*nónse*), o cantarito para achiote (*ném-bucito*). Es probable que en tiempos pasados los Yagua hayan utilizado los cántaros *apatiu* como urnas funerarias (osarios). El término *apatiu* deriva de *arëpa*, "quema" y "nacimiento". En la mitología, las vasijas *apatiu* corresponden a una matriz placental.

### *Trabajo en madera*

Los Yagua esculpían en madera de llanchama (*Manicaria saccifera*), y más recientemente de topa (*Ochroma lagopus*), estatuas antropomorfas de 30 cms. a 1.50 mts. de alto, pero estos trabajos prácticamente han dejado de hacerse en nuestros días. Fejos (1943: 80) fue el primero en comprobar la existencia de tales esculturas destinadas a conmemorar, según él, a los muertos del clan. Sin excluir totalmente un vínculo con los muertos, pareciera más bien que aquellas representaban a los antepasados de una remota humanidad sepultada entonces por un diluvio y transformada en espíritus del aguajal -o manchales de palmeras de aguaje (*Mauritia flexuosa*)-. De hecho, las estatuas son llamadas *ndanihamwo mbayántu*, "almas (o espíritus)-de-la-gente-del-aguajal" y llevan las pinturas clánicas correspondientes (el clan del aguajal no está representado entre los Yagua). Si la información es exacta, las estatuas representarían a espíritus más que a antepasados. Reserva abundante de cacería, pero también de frutos, lianas, madera y palmeras, el aguajal ocupa un lugar central en la economía y el sistema simbólico de los Yagua. Las estatuas serían, por lo tanto, la réplica de los dueños invisibles de ese biotopo privilegiado.

Según nuestros datos, las estatuas eran conservadas en las habitaciones y recibían periódicamente ofrendas de tabaco y masato; en suma, se las 'alimentaba' -un poco a la imagen de los animales criados- a cambio de lo cual se esperaba cacerías favorables. Esta idea de 'alimentar' a los

espíritus como contrapartida simbólica de la deuda de caza entra definitivamente dentro de la lógica de intercambio que los Yagua mantienen con los dueños de los animales. No queda tampoco descartado que esas mismas estatuas hayan sido empleadas en tiempos pasados como auxiliares shamánicos en sesiones de curación. Según Nimuendajú (1952: 77) entre los Ticuna existieron estatuas similares, junto con las flautas sagradas, utilizadas en contextos rituales. Sería igualmente interesante establecer una comparación entre las esculturas yagua y las huitoto.

Los Yagua producen todavía cierto número de objetos domésticos de madera: bancos en forma de tortuga (*učóntu*), tablas para picar yuca (*táto*), morteros para pimiento (*sunajö*), pipas para fumar (*sënëčči*), etc. En lo concerniente a la navegación, es probable que los Yagua hayan aprendido de los Tupí (Cocama, Omagua) la técnica de fabricación de canoas usando el fuego. Anteriormente, utilizaban la parte ventrada y ligeramente cóncava del tronco de la huacrapona (*Iriarteia ventricosa*). Está demás precisar que este tipo de embarcación, poco estable, limitaba considerablemente las expediciones fluviales. Los remos de paletas largas son tallados en madera de remo-caspi (*Pithecellobium laetum*).

Antes de la introducción y adopción de las telas de algodón los Yagua obtenían, golpeando la corteza del árbol de llanchama, un tejido vegetal muy sólido utilizado como manta o como vestimenta (tapa-sexo). Con ese mismo material, pero esta vez decorado y pintado, los Yagua confeccionaban trajes-máscaras de uso ritual.

La mayoría de instrumentos musicales son de madera. Las flautas de pan, *nunumata*, se componen de 15 a 30 tubos cerrados de carrizo (*Arundo donax*), fijados a dos laminillas de madera dura. Por su parte, los pitos están formados por un simple tubo de ese mismo material hendido por la mitad, el cual produce un sonido único y agudo. Existen también flautas transversas y palos de baile, *maranuwó*, hechos con *Cecropia*. Las flautas sagradas y megáfonos son confeccionados en el mayor secreto, empleando la corteza de *Trema micrantha* para las trompas, el tronco de *Iriarteia sp.* para los tubos, y el tallo de *Astrocarym chambira* para las flautas. Los tambores de dos pieles consisten en un cilindro de madera sobre cuyos extremos son tensadas dos pieles de mono, idealmente diferentes entre sí, con el fin de obtener dos sonidos distintos. Existen todavía tablitas rítmicas,

*tátiači*, en madera muy elástica de mata-mata (*Eschweilera iquitosensis*), elaboradas para las grandes fiestas.

## ORGANIZACION SOCIAL

### Sistema clánico

La sociedad yagua está dividida en clanes patrilineales, *riria*, hoy en día dispersos en todo el conjunto del territorio debido probablemente a los grandes movimientos migratorios de la primera mitad de este siglo (Chaumeil 1981). Sin embargo, indicios diversos sugieren la existencia anterior de clanes localizados. En primer lugar, debemos referirnos a la persistencia de modelos biclánicos locales, e incluso regionales, en los grupos más aislados (por ejemplo, guacamayo rojo/ayahuasca en el río Atacuari; guacamayo rojo/huaihuashi en el Loreto-yacu; guacamayo rojo/ayahuasca con extensión huaihuashi en el Cajocuma; etc.). Este biclanismo o 'triclánismo' -en realidad ayahuasca y huaihuashi son considerados dos clanes asociados- se encuentra bajo otra forma en las comunidades ribereñas, donde los segmentos clánicos están mucho más mezclados (ver más adelante). En segundo lugar, se recordará la correspondencia entre los subgrupos Caumares y Covaches (tal como fueran definidos por los jesuitas en el siglo XVIII), y los clanes de la lupuna y del huaihuashi. Si la asociación es exacta, se tendría por lo menos la prueba de la existencia de clanes localizados entre los Peba. Se podría, sin duda, extender la idea a los Peba del Shishita y a los Pacaya del alto Ampiyacu, de suerte que se tendría, en lo que a los Peba concierne, la siguiente repartición clánica: clan del huaihuashi (ribera izquierda del Ampiyacu), clan de la lupuna (ribera derecha), ¿clan Pacaya? (río arriba) y ¿clan Peba? (río Shishita).

Como se desprende de las fuentes jesuitas, las guerras tenían lugar entre clanes, con incursiones a sus respectivos territorios. Parece, entonces, que en esa época los clanes disponían de una base territorial suficientemente definida como para reaccionar con violencia ante la penetración



de miembros de un clan foráneo. Se puede, sin embargo, dudar de la existencia de tal modelo uni-clánico en virtud, precisamente, de la regla de exogamia. La hipótesis de clanes dominantes ('mayores'), cuyos nombres se imponían en el área territorial en detrimento de los clanes 'menores', debe ser considerada para el caso de los Peba. En este sentido, los Caumares y los Covaches agrupaban, sin duda, a varios clanes. Entre los Yagua actuales, el clan *apwiria*, guacamayo rojo, es todavía dominante en la región nororiental (cf. infra). Si ciertos clanes tenían una base territorial, queda por saber cuál era su realidad política.

Anteriormente, hemos recalcado la influencia del ciclo estacional en la morfología social yagua: a un período de estrechamiento de vínculos sociales ("invierno"), sucede uno de relajamiento ("verano"), marcado por una mayor dispersión de las poblaciones (preparación del rozo, cacería individual, etc.). El primer período, llamado de "abundancia", se inscribe en el ciclo de los grandes rituales *ñá*, con variantes clánicas. Por lo menos dos clanes debían estar representados: el clan del "dueño-de-la-fiesta", *ñáhamwo*, y un segundo clan aliado (generalmente en una relación de "cuñado"), funcionando como pareja ceremonial; pero también estaban presentes otros clanes. Es en este contexto que el sistema clánico se expresaba con mayor fuerza y en el que se realizaban, entre otras, alianzas interclánicas. El *ñá* estaba además sometido a una jerarquización social y ritual muy estricta, siempre sobre una base clánica (cf. más adelante). Se sabe, por otra parte, que los grandes líderes yagua encontraban en el *ñá* el medio para afirmar su prestigio e incluso su autoridad. El ritual clánico representaba quizá el mayor nivel de integración política de la sociedad yagua, esencial para la jefatura, y ponía en evidencia el clan del dueño-de-la-fiesta.

Por el contrario, durante la estación seca, el sistema clánico se relajaba como armadura socio-política con la dispersión de las familias, organizadas esta vez alrededor de la parentela más próxima, *hatiawa*. Todo parece indicar que los Yagua conocieron un modelo alternativo de organización social, pasando del modo jerárquico *riria*, al modo igualitario *hatiawa*.

Este punto de vista ya ha sido discutido por Hill (1984) a propósito de los arawak Wakuénai del río Negro. En efecto, el autor sugiere que modos contrastados de organización, de tipo jerárquico/igualitario, podían coexistir alternativamente dentro de una sociedad, creando una flexibili-

dad de adaptación en respuesta a las fluctuaciones estacionales. Hill distingue así para los Wakuénai dos modos de organización integrados en un sistema global que se adapta, de manera alternativa, a la abundancia y a la escasez de recursos energéticos. No parece, sin embargo, que la influencia del medio ambiente haya sido tan determinante para los Yagua (sobre todo en las zonas interfluviales), al punto de imponer dos modos distintos de organización social.

Uno podría preguntarse si las influencias estrictamente estacionales no serían en todo caso causas secundarias más que causas determinantes en la totalidad del mecanismo. Se llega, por ese lado, a la idea de una organización socio-política más compleja en el pasado, de tipo netamente *riria* (cosa que sugieren los datos etnohistóricos), pero que tendería hoy en día hacia el modelo *hatiawa* (lo que confirma la actual etnografía). No hay ninguna duda que en la actualidad los Yagua han abandonado los grandes rituales, ya no participan más en guerras, no se proyectan sobre el eje de intercambios lejanos, y están cada vez menos relacionados con el modo clánico de organización en favor de un modelo local de tipo concéntrico. En este sentido, es necesario insistir en la importancia de introducir la dimensión diacrónica en los estudios de organización socio-política de grupos tales como los Yagua.

En el curso de nuestras diversas investigaciones hemos registrado los nombres de quince clanes, pero la lista está lejos de ser exhaustiva (ver por ejemplo Fejos 1943; Powlison 1969; Daillant 1987):

### *Nombres de clanes*

guacamayo rojo	<i>apwiria</i>	pucuna-caspi (árbol)	<i>mëtianuria</i>
guacamayo negro	<i>wanakanañë</i>	"negro" ayahuasca (bejuco)	<i>ramunuria</i>
pinsha (ave)	<i>nowaria</i>	mata-mata (tortuga)	<i>pranuria</i>
paucar (ave)	<i>moworiria</i>	capirona (árbol)	<i>asanuria</i>
murciélago	<i>ričaturia</i>	lupuna (árbol)	<i>mičária</i>
huaihuashi (ardilla)	<i>mëkaturia</i>	cedro-macho (árbol)	<i>košmarečaria</i>
maquisapa (mono)	<i>kuotaria</i>	soga (bejuco)	<i>rëjúria</i>
coto (mono)	<i>kándaria</i>		

Según la mayoría de las versiones del mito de origen de los Yagua, fue golpeando o pisoteando unos detritos vegetales que los mellizos míticos (*Ndanu*, el mayor, y *Mëna*, "placenta", el menor) crearon a la gente yagua, llamándolos por su nombre clánico de origen animal o vegetal. Dicho de otra manera, los Yagua nacen desde el principio 'clanizados' y divididos en cierto número de especies naturales. En el simbolismo yagua, los detritos vegetales -a imagen de las vasijas de barro donde se fermenta la chicha- operan como matriz. La descomposición vegetal y la fermentación son aquí dos procesos de 'cocción natural', es decir, fuera del fuego. Pero a diferencia de las especies epónimas, particularmente los animales que se reproducen al interior de sus *áte* (noción de especie, de "raza"), los Yagua practican la exogamia clánica. Ellos afirman, sin embargo, mantener relaciones de parentesco cercano, *hatiawa*, con las especies epónimas. La relación es de tipo tío/sobrino paralelo (*hahěčó/hándianuwuči*), excluyendo una descendencia directa respecto del epónimo, quien por añadidura ocupa la posición genealógica inferior, *hándianuwuči*. Los miembros del clan están, entonces, en posición de 'mayores' (hermano del padre) en relación a la especie paratotémica.

Existen dos razones al respecto. En la mitología, la animalidad aparece como una humanidad disminuída (transformación de una humanidad primitiva con pérdida del lenguaje articulado). En segundo lugar, los componentes humanos (almas, carne, ¿con exclusión de huesos en otro tiempo?) retornan al bosque después de la muerte de un individuo (naturaleza necrófaga), y alimentan la reserva animal (ver ritual funerario). En cierta forma, entonces, los animales dependen de los seres humanos para reproducirse. Es interesante observar al respecto que los Yagua no muestran ningún tabú alimenticio en relación a las especies epónimas, pero respetan una parte de éstas como emblema clánico. Los miembros del clan huaihuashi cuelgan de sus faldas de fibra (champas) la piel del pequeño roedor; los del clan guacamayo rojo llevan como brazaletes las largas y brillantes plumas de guacamayo; los del clan pinsha adornan sus pecheras de fibra con las plumas de esta ave; etc. Tal como Lévi-Strauss lo señalara con respecto a los Ticuna (1962: 141-142), las especies paratotémicas yagua se descomponen en una parte que se consume y en otra emblemática. Todo sucede como si la relación genealógica con el epónimo fuera secundaria con respecto a la relación de ancestralidad con los mellizos míticos, verdaderos fundadores de los clanes. Esta relación de ances-

tralidad se expresa esencialmente en los grandes rituales *ñá*, a lo largo de los cuales algunos espíritus-instrumentos, pertenecientes a la categoría de medio-ancestros y "parientes" paralelos de los mellizos míticos, son pintados y decorados con marcas del clan del dueño-de-la-fiesta. Esto le permite reconstruir al dueño-de-la-fiesta su propia filiación con los ancestros fundadores al identificarlos como miembros de su propio clan.

Los Yagua asociaban la noción de clan, *riria*, a la de "carne", *šuwē*, y a la de "sustancia" compartida (ver, por ejemplo, la simbología de los excrementos como metonimia del clan). Según la teoría yagua, el embrión es 'alimentado' en calidad de carne por el esperma del hombre, acarreado consigo la activación de las relaciones sexuales durante el embarazo. La participación de la mujer durante la gestación se reduce al de simple receptáculo y no influye directamente en el crecimiento del embrión. En el mito de los mellizos, el mayor, *Ndanu*, nace de un parto, "alimentado" de esperma, mientras que el menor *Mëna*, nace de la placenta (sangre menstrual coagulada, en la concepción indígena), como su nombre lo indica. Si los Yagua reconocen hasta cierto punto la doble participación del hombre y la mujer en el proceso de gestación, la parte masculina (ideología patrilineal) -asociada al esperma-, guarda en el mito una relación de mayor a menor con respecto a la parte femenina -asociada a la sangre menstrual. A imagen de la sustancia seminal, los nombres y otros atributos clánicos se heredan de forma patrilineal. Cada clan dispone, o mejor dicho disponía, de un stock de nombres individuales (ver los ejemplos en Powlison 1976: 92-93, para los clanes *apwiria* y *mëkaturia*), de un repertorio de cantos, danzas y pantomimas, así como de pinturas faciales hechas a base de huito y achiote (negro sobre fondo rojo), todos íntimamente ligados al epónimo.

A nivel global, el sistema de clanes funciona de la siguiente manera. los clanes son reagrupados en tres categorías naturales:

aves	: <i>rëpáté</i>
vegetales	: <i>towačara</i>
animales terrestres	: <i>towiči</i>

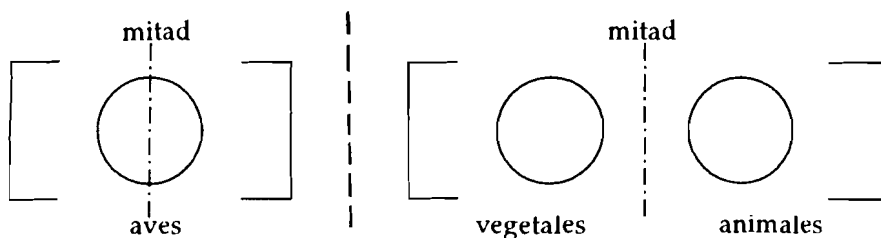
Tradicionalmente, las alianzas inter-clánicas no tenían lugar sino entre dos 'clases': la de las aves por un lado y la de los vegetales y animales terrestres por el otro, atestiguando así la existencia de mitades exógamas, modelo, dicho sea de paso, parecido al de sus vecinos Ticuna (ver Gouillard en este mismo volumen).

Aves	vegetales
	animales

Aunque poco frecuentes, en la actualidad se pueden encontrar matrimonios entre miembros de clanes vegetales y animales, pero la alianza ideal continúa siendo con miembros de los clanes de aves. Existen, además, clanes 'asociados' de dos en dos -que comparten las mismas pinturas faciales- entre los cuales el matrimonio está absolutamente prohibido, ya sea al interior de una misma clase: ayahwasca y huaihuashi (vegetal/animal); ya sea entre clases: pinsha y pucuna-caspi (ave/vegetal). En este último caso, la explicación proporcionada por los Yagua sostiene que la pinsha grande se alimenta de frutos del pucuna-caspi, y de ese hecho resulta 'idéntica' a la especie que la nutre. Según nuestras informaciones, un miembro del clan pucuna-caspi puede, en algunas circunstancias (es decir, mientras las reglas bio-clánicas lo exijan), 'convertirse' en pinsha (ave), pero no a la inversa: la calidad de ave aparece como definitiva o, si se quiere, irreversible. Es interesante observar, por otro lado, que la clase aves es la única que incluye 'subespecies' clánicas (diferenciadas según criterios de tamaño o de color):

- |                   |                         |
|-------------------|-------------------------|
| paucar grande     | : <i>tapándieria</i>    |
| paucar chico      | : <i>mowariria</i>      |
| murciélago grande | : <i>ricaturia</i>      |
| murciélago chico  | : <i>nawáriria</i>      |
| pinsha grande     | : <i>nowariria</i>      |
| pinsha chica      | : <i>siyória</i>        |
| guacamayo rojo    | : <i>apwiria</i>        |
| guacamayo negro   | : <i>wanakanañè/ria</i> |

El modelo clánico global puede, entonces, representarse como sigue:



No parece, sin embargo, que las 'subespecies' ave hayan funcionado como subclanes, propiamente hablando, sino más bien como la expresión de una dualidad interna, reproduciendo (al equilibrarla) aquella de la mitad opuesta. La gran pregunta concierne, a decir verdad, a los clanes guacamayo rojo/negro. Para empezar, el "guacamayo negro" no existe como ave y su clan correspondiente no ha sido localizado más que en un sólo lugar (río Cajocuma). Podría tratarse, como lo sugiere Daillant (1987: 46), de un 'clan de acogida' o de un 'interclan', permitiendo a los ara (guacamayo) autodiferenciarse de modo de poder casarse eventualmente en el seno de su propia mitad. En cambio, el clan "guacamayo rojo" es de lejos el más esparcido entre los Yagua y parece ocupar, incluso hoy en día, una posición jerárquica dominante. La mayoría de los grandes líderes que hemos conocido pertenecen a dicho clan, al que se dice pertenece también el mayor de los mellizos míticos. El origen mítico de los cantos clánicos del guacamayo rojo remite igualmente al ciclo de los mellizos. Ahora bien, hemos visto que estos últimos están al origen de los clanes: en cierta forma ellos constituyen el conjunto de los clanes. ¿Podemos entonces formular la hipótesis de una jerarquía clánica de tipo englobante/englobado, en la cual el clan guacamayo rojo englobaría, en una relación jerárquica, a los otros clanes? En este sentido, el guacamayo negro -'clan fantasma' si es que existe- representaría su versión 'menor', explicación congruente en todo caso con la autopercepción de los Yagua que se ven a sí mismos como "rojos". El estudio que Daillant (1987) ha realizado recientemente entre los Yagua occidentales refuerza esta hipótesis. En las comunidades con mayor intensidad de contacto visitadas por la autora, donde la estructura clánica está en plena decadencia y los segmentos clánicos se encuentran extremadamente mezclados, los Yagua buscan 'aranizarse', convertirse en "rojo" -a costa de otros clanes- como si el modelo guacamayo (ara) otorgara una mejor posición clánica. Resta saber, sin embargo, si este fenómeno de 'aranización' debe interpretarse como una forma de renacimiento cultural ('retorno' al modelo inicial) o por el contrario como el debilitamiento del sistema clánico en su conjunto, relegado en cierta manera al rango de 'memoria roja'.

Si uno se remite al modelo tri-axial global se encuentra la división en tres clases, pero esta vez sin el intercambio. Hemos visto, en efecto, que los Yagua eran llamados *koaš*, "guacamayo", por los Yameo. De otro lado,

los Yagua asocian a los Huitoto con la “gente-piraña” y a los Mayoruna con la “gente-tamiz” (Chaumeil 1983: 157):

Yagua	Huitoto
	Mayoruna

guacamayo (ave)	piraña (animal)
	tamiz (vegetal)

No es imposible, entonces, que ese sistema dual de tres clases, que se podría quizás aplicar a los Peba-Yagua según la fórmula siguiente

Yagua	Yameo
	Peba

sirva, igualmente, como modelo general para imaginarse, de manera más completa y sobre el modo dual-triádico, las relaciones con los demás. Se podría, sin duda, extender la observación a las antiguas relaciones triangulares Tupí-Yagua-Ticuna, en las que los Tupí (Omagua, Cocama) habrían ocupado la posición dominante -si se da crédito a las crónicas jesuítas- y los Yagua y los Ticuna la de 'parejas de intercambio' y enemigos cercanos.

Tupí	Yagua
	Ticuna

Hemos dicho que a nivel local se encuentra el modelo biclánico en las comunidades más aisladas (aves/vegetales-animales), es decir, la repetición de alianzas matrimoniales entre dos segmentos clánicos pertenecientes a cada una de las mitades (ver los ejemplos anteriormente citados). Es interesante observar que las genealogías recogidas por Daillant (1987: 154-58) dentro de las comunidades yagua ribereñas son de hecho biclánicas y esto a pesar de la presencia de segmentos clánicos muy variados. La autora atribuye la existencia de este biclanismo local al debilitamiento de

la ideología clánica, el cual permite las manipulaciones de afiliación que fueran necesarias. En una situación donde pulula un mosaico de segmentos clánicos, continúa la investigadora, el modelo biclánico aparecería como la respuesta más simple a la conservación del intercambio restringido, expresado en términos exclusivamente clánicos. Por mi parte tendería, más bien, a ver este biclanismo local no tanto como un 'modelo de salvamento bicolor', sino como la expresión siempre viva de una morfología social global compuesta de mitades.

El modelo de organización local dominante agrupaba, en una o varias cocameras, a dos clanes (o segmentos clánicos) situados en posición de mayor/menor, donde normalmente el clan mayor pertenecía a la mitad ave. En términos de "sustancia carne", *šuwe*, la repetición de alianzas biclánicas al cabo de generaciones conduce lógicamente a un 'monismo' o, si se quiere, a una '*šuwe*-ización' del segmento 'menor', absorbido como "carne" dentro del segmento 'mayor'. A la larga, el sistema de intercambio restringido contribuía a la formación de áreas endogámicas (reproducciones in situ de grupos a su semejanza), en las cuales los afines eran '*šuwe*-izados' (es decir, considerados como consanguíneos). Uno llega así al modelo concéntrico de relaciones sociales (de cercanas a lejanas) que caracteriza al modelo *hاتیawa*, a partir del cual los Yagua se organizaban durante la temporada de "verano".

Para terminar con este breve examen, es necesario resaltar que el sistema clánico yagua no aparece como un simple sistema clasificatorio, sino como un elemento estructural, una estructura social. Además, la alianza estaría aquí estructurada por un principio binario que la engloba.

### Categorías de parientes: el modelo *hاتیawa*

Ego-centrada por definición, la noción de "parientes" *hاتیawa* se aplica, usual pero no exclusivamente, a todos los parientes (consanguíneos y aliados) conocidos y nombrados por un *Ego*, tanto a lo largo de la línea paterna, *hahetiawa*, como de la materna, *rinonatiawa*. De esta manera, esta noción comprende una dimensión cognática que no tiene la de clan. En una acepción más amplia, sin embargo, esta palabra puede englobar al conjunto de los Yagua según el siguiente sistema de segmentación.



*Hatiawa* designa, para empezar, a los parientes más próximos de un mismo grupo local. Es la unidad social en cuyo interior se ejerce en principio la máxima solidaridad; pero este término también se aplica, tal como mencionáramos anteriormente, a la parentela de un *Ego* y puede corresponder en este caso a un bloque relativamente solidario de grupos localmente próximos -a todo lo largo de un río secundario, por ejemplo-inscrito en lo que hemos convenido llamar un 'área endogámica'.

A este nivel de inclusión, este conjunto se opone a otros de igual naturaleza con el vocablo *sənēkiétambwë*, "enemigos" (terminología de hostilidad), entendiéndose que los miembros de una misma área endogámica son por definición *anikiatambwë*, "amigos, aliados" (terminología de alianza política). Se trata del área de solidaridad shamánica y militar, de alianzas y de grandes rituales clánicos. En ausencia de tensiones a nivel de la segmentación superior (grupo dialectal), las relaciones entre áreas se basan en la oposición (guerra, brujería shamánica); cuando existen tensiones a dicho nivel las relaciones de oposición son reemplazadas por relaciones de ayuda mutua. El conjunto de núcleos endogámicos, donde el área de distribución define los límites del territorio tribal, se ramifica en tres (¿dos?) grupos dialectales -a los que corresponden variaciones culturales y de vestido- los cuales pueden tomar a su vez el nombre de *hatiawa*. Por último, en su acepción más amplia, es decir, mientras se opone en bloque a *munuñu* o "enemigos", *hatiawa* engloba a *ñihamwo*, "la gente" (autonomía). En este caso, *hatiawa* expresa la solidaridad étnica demandada cada vez que el grupo es amenazado en su totalidad (cf. supra, la contraofensiva general frente a los caucheros).

Este sistema de oposición complementaria de 'segmentos' se articula, entonces, alrededor de una sola noción extensible y contrasta en este plano con el perfil clánico. No obstante, hemos visto que la relación *hatiawa* se aplica de igual manera a las especies epónimas a través del vínculo tío/sobrino paralelo. Si se adopta la posible hipótesis de clanes localizados y 'jerarquizados', ambos sistemas debían coincidir en los diferentes niveles de segmentación, de manera que los Yagua habrían podido constituir una 'sociedad segmentaria', lo que hoy en día es evidentemente imposible demostrar.

**Terminología de parentesco**

La terminología de parentesco yagua es de tipo dravidio.

Términos de referencia				
	Hombres		Mujeres	
	cruzado	paralelo	paralelo	cruzado
G + 2	<i>hahépu</i>		<i>rihájunu</i>	
G + 1	<i>háduare</i> HnoMa, EoHnaPa <i>hahemo</i> PaEa, Pa	<i>hahé</i> Pa <i>hahéçó</i> HnoPa, EoHnaMa	<i>riroma</i> Ma <i>rirotó</i> HnaMa, EaHnoPa	<i>hahéçánu</i> HnaPa, EaHnoMa <i>hádasanu</i> H: MaEo <i>háduaruju</i> M: Ma, Eo
G 0	<i>haheménu</i> (wúçí) H: HjoHnaPa, HjoHnoMa EoHna <i>remáçánu</i> M: EoHna, HnoEa <i>risáwúçí</i> (hatawóçí) Eo	<i>hahéri</i> H: Hno <i>haháne</i> M: Hno  <i>haherewúçí</i> H: HjoHnaMa, HjoHnoPa <i>hahánerewúçí</i> M: HjoHnaMa, HjoHnoPa	<i>riromató</i> H: Hna <i>hahíutu</i> M: Hna  <i>riromatóçí</i> H: HjaHnaMa, HjaHnoPa <i>hahíutóçí</i> M: HjaHnaMa, HjaHnoPa	<i>remáçátu</i> (wúçí) H: HjaHnaPa, HjaHnoMa, EaHno <i>haherátu</i> M: HnaEo, EaHno <i>risáwáçénu</i> (hatawóçí) Ea
G - 1	<i>ráhuçu</i> (wúçí) H: HjoHna M: HjoHno  <i>ráhuçu</i> EoHja	<i>hádiaru</i> Hjo  <i>hádiarawúçí</i> H: HjoHno M: HjoHna	<i>hádiatu</i> Hja  <i>hádiarawúçí</i> H: HjaHno M: HjaHna	<i>rásítu</i> (çí) H: HjaHna M: HjaHno  <i>rásítu</i> EaHjo
G - 2	<i>rásí</i> (wúçí)		<i>rásátu</i> (wúçí)	
H = hombre M = mujer * ver Apéndice I para significado de abreviaciones de términos de parentesco				

La terminología de parentesco yagua distingue los tres niveles generacionales intermedios (G+1, G-0, G-1), más allá de los cuales las generaciones se confunden. La distinción de sexo es marcada en todos los niveles. La terminología distingue igualmente entre las mujeres que tienen hijos y las que no los tienen, por ejemplo:

	Con hijos	Sin hijos	Relación
G-O	<i>hawatoró</i>	<i>hawatará</i>	Ea
	<i>rřtimató</i>	<i>rřtimatu</i>	Hna
	<i>remičátomo</i>	<i>remičátu</i>	EaHno
G-1	<i>hadiató</i>	<i>hadiatu</i>	Hja
	<i>rásito</i>	<i>rásitu</i>	EaHjo

Términos vocativos				
	Hombres		Mujeres	
	cruzado	paralelo	paralelo	cruzado
G + 2	<i>papá</i>		<i>táyú</i>	
G + 1	<i>títí</i> HnoMa, EoHnaPa PaEa	<i>tutú</i> Pa <i>hábó</i> HnoPa, EoHnaMa	<i>ayú</i> Ma <i>notó</i> HnaMa, EaHnoPa	<i>čánu</i> HnaPa, EaHnoMa, MaEo
G 0	<i>hahemuñu</i> HjoHnaPa, HjoHnoMa, EoHna, HnoEa <i>risčuwúči</i> Eo	<i>pučpuči</i> Hno, HjoHnaMa HjoHnoPa	<i>popo</i> Hna, HjaHnoPa, HjaHnaMa	<i>remičátu</i> HjaHnaPa, HjaHnoMa, EaHno, HnaEo  <i>risčuwšenu</i> Ea
G - 1	<i>hacu</i> EoHna, HjoHno, HjoHna	<i>pučpuči</i> Hjo, HjoHno, HjoHna	<i>popo</i> Hja, HjaHno, HjaHna	<i>rásitu</i> EaHjo, HjaHno, HjaHna
G - 2	<i>rásí</i>		<i>rásutu</i>	
H = hombre M = mujer * ver Apéndice I para significado de abreviaciones de términos de parentesco				

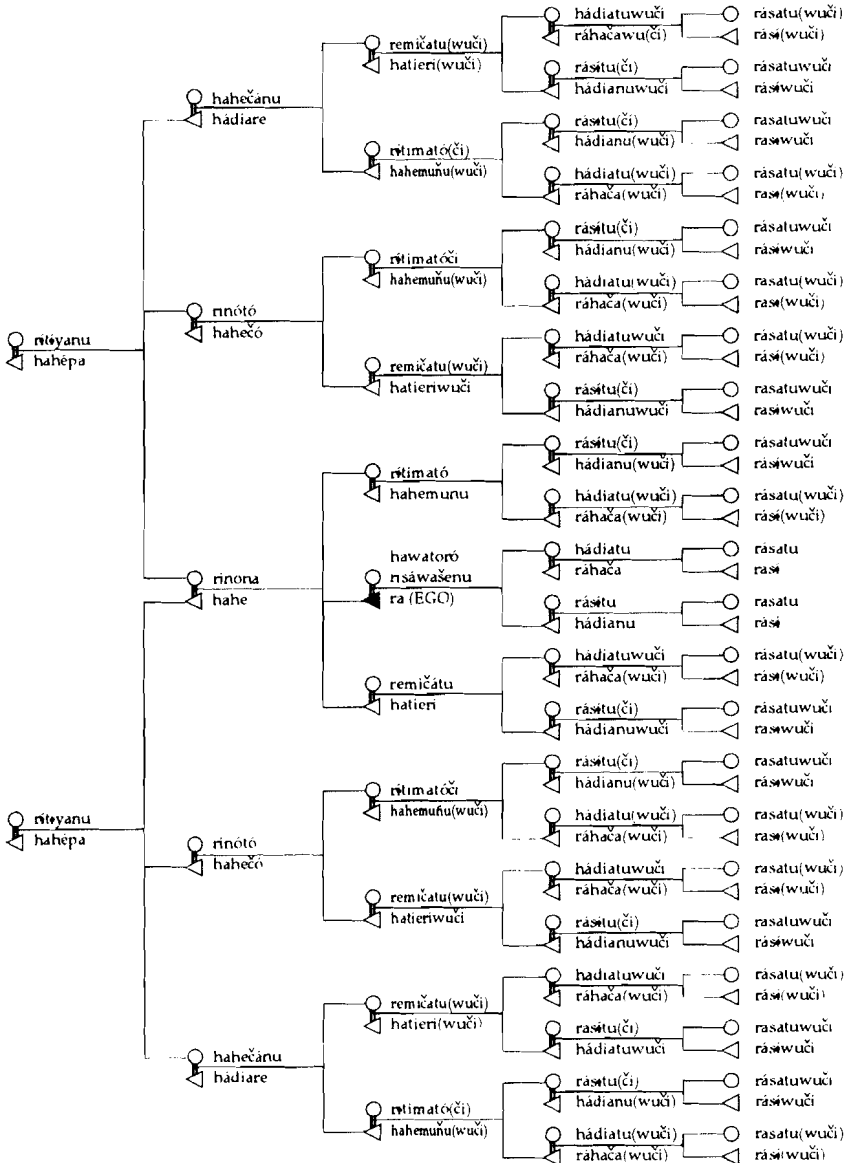
Además, los Yagua emplean el discriminativo *wuči*, para separar, de un lado, a los parientes directos (Hno, Hna, Hjo, Hja), de los colaterales paralelos (que pertenecen, sin embargo, a una misma categoría), y de otro, a los primos cruzados "verdaderos" (en el sentido de reales), de los primos cruzados potenciales. Lo que da, por ejemplo, en el primer caso:

<i>hatieri</i>	Hno	<i>hatieriwuči</i>	HjoHnaMa
<i>hádiumu</i>	Hjo	<i>hádiumuwuči</i>	HjoHno

y en el segundo caso:

<i>hahemuñu</i>	EoHna	<i>hahemuñuwuči</i>	HjoHnaPa, HjoHnoMa
<i>rřhucu</i>	EoHja	<i>rřhucuwuči</i>	HjoHna

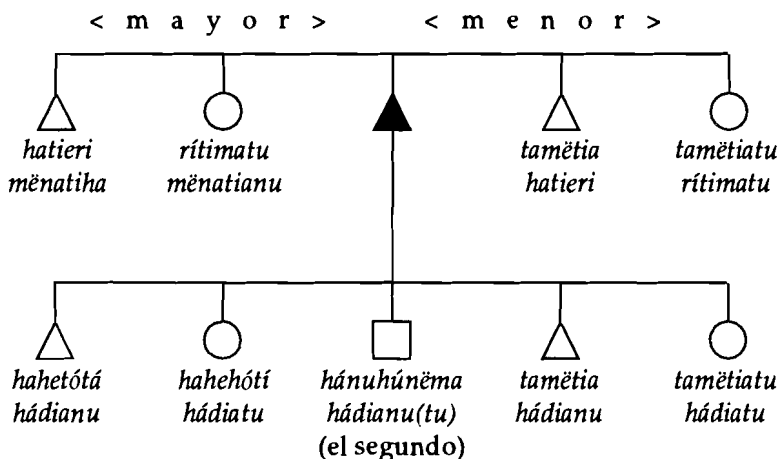
**Términos de referencia**  
(ego masculino)



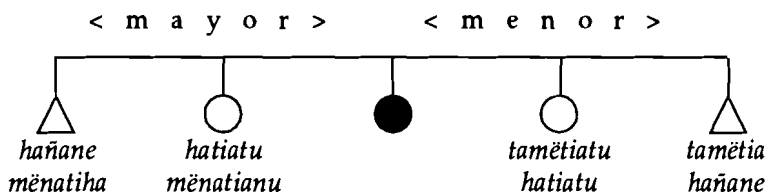
La supresión del sufijo *wuči* en los cruzados “verdaderos” podría indicar una forma de consanguinización de afines reales (ver proceso de ‘*šuwe*-ización’), aún si las categorías terminológicas (cruzados/paralelos) no tienen nada en común.

La distinción de edad (mayor/menor) está claramente marcada para los primos hermanos y los hijos (G-O, G-1).

### Ego masculino



### Ego femenino



Nota: *mēnati*: “primero” (mayor)  
*tamētia*: “último” (menor)

Debe anotarse entretanto que el término *mēnatia*, "el/la mayor", está compuesto a partir de *mena*, "placenta", que figura en posición de menor en la mitología de los mellizos.

En G+1, Pa, HnoPa y HnoMa son designados con términos diferentes. Se notará, a la vez, que el término para hermano del padre esta formado por *hahe* = padre, seguido del sufijo *čó*. Es posible que *čó* figure aquí como discriminativo al interior de la categoría *hahe* y que, finalmente, Pa y HnoPa no constituyan dos categorías semánticas y oponibles. Se podría extender la observación a HnaPa (*hahečanu*), y del lado matrilateral, a Ma y HnaMa. No parece, sin embargo, que los Yagua hayan privilegiado el matrimonio con la hija del hermano de la madre, habiendo sido siempre descrita la alianza prescriptiva con la prima cruzada (real o clasificatoria) como bilateral (indistintamente patri- o matrilineal). Además, los Yagua muestran una nítida preferencia por el matrimonio intrageneracional. Por otro lado, de un total de 137 matrimonios, hemos identificado nueve 'intercambios de hermanas' y quince casos de matrimonios con dos mujeres de los cuales ocho eran sororales (Chaumeil 1987: 135). Parece ser que la bigamia estaba antaño asociada al liderazgo *hánuhú watroóti*, a tal punto que uno de los términos para "curaca", significa precisamente "aquel que tiene dos mujeres".

En las comunidades con más contacto, Daillant (1987: 158-161) ha observado una tendencia hawaiana en la terminología de parentesco (G-O). No casándose ni con sus parientes paralelos ni con los cruzados, los Yagua ribereños escapan a la lógica dravidia, constituyendo alrededor de *Ego* un círculo cognático de parientes prohibidos. La autora hace intervenir aquí la alianza biclánica, la cual a nivel local funcionaría como clases matrimoniales, garantizando ella sola la conservación del sistema. La investigadora concluye que el biclanismo debe ser leído como un debilitamiento de la estructura de alianzas. En realidad, la terminología hawaiana se inscribe implícitamente dentro del modelo de 'šuwe-ización' clánica: 'consanguineizar' a los afines cercanos.

### Relación de compadrazgo

Dada la frecuencia de contactos con la sociedad mestiza, los Yagua han adoptado, hace ya varias décadas, esta forma de parentesco ficticio que es

el compadrazgo. La relación de compadres es designada por el término *akiópare*, y la de comadres por *akiómartu*. Los padrinos y ahijados se llaman mutuamente *ríríbwè* (padrino-ahijado); madrina e ahijada se llaman *ríríbwi*, pero en el caso que éstas últimas tengan hijos son *ríríbwi/-tono*. El empleo de esta última terminología podría indicar la existencia de un sistema de intercambio interpersonal yagua en el pasado, comparable a la del padrinazgo en su versión occidental.

### Patrones de residencia

Los Yagua se acogen teóricamente a una regla de residencia patrilocal. Después de un período de uxorilocalidad, que puede extenderse por varios años y que corresponde al servicio del yerno, *ndiayawa ráhača* o "trabajo de yerno", la joven pareja se establece de manera definitiva dentro del linaje del marido. En el caso de una residencia común en cocamera, donde cohabitaban dos segmentos de intercambio, la pareja establecía su "casa-dormitorio", *mbayho*, del lado de las de su clan y ocupaba un emplazamiento correspondiente en la gran casa diurna. Sin embargo, en las regiones fuertemente expuestas a cambios económicos, los Yagua han adoptado la estrategia de una residencia matrilocal. Reteniendo a sus hijas, los padres pueden efectivamente recuperar el jornal de los yernos en sustitución de sus servicios, ya que al comienzo de la vida conyugal estos últimos ofrecen generalmente su fuerza de trabajo en los mercados mestizos de trabajo. Frente a esto, una sociedad matrilocal parece mejor provista que una sociedad patrilocal, donde la partida sucesiva de los hombres inicia automáticamente la desagregación del grupo local. En las zonas de mayor contacto y en conformidad con el modelo mestizo, la regla de residencia tiende a volverse neolocal.

### División por sexo y edad

Los Yagua agrupan a los individuos durante el transcurso de su vida en 'categorías' que no forman propiamente hablando clases de edad en el sentido clásico. Hasta la edad de 6-7 años, los niños (sin distinción de se-

xo) llevan la misma apelación *ndara* y desempeñan juntos las mismas tareas. Después, estas ocupaciones se diferencian según el sexo: el muchacho sigue a su padre, mientras que la niña aprende junto a su madre las labores domésticas y se dedica a la chacra. El paso de esta categoría de edad a la de *wáwanu/wáwatara* "hombre pequeño/mujer pequeña", está señalado por la pubertad: hacia los 13-14 años para el muchacho y después de la primera menstruación para la niña. Es en este momento cuando uno y otro tienen su primera experiencia sexual con un primo o prima cruzados. Generalmente, *wáwanu* posee su chacra y es capaz, como cazador, de mantener una familia; *wáwatara* es ahora experta en la preparación del masato y en las distintas tareas femeninas. Una vez casados, los dos cónyuges son llamados *wanu/watara* (*watoró* después del primer hijo). Al mismo tiempo, cuando los padres tienen yerno, pasan a la categoría *há/hahú*. Cuando tienen nieto, son *rimitiu/rimitiónda*, "viejo/a". A partir de la menopausia, la mujer es ya *rimitiónda*. Finalmente, si ocurre que tienen bisnietos, son *ari rimitiu/tónda*, "muy viejo/a".

## ORGANIZACION POLITICA

En la actualidad no existe ninguna institución que integre en una estructura común a la totalidad de miembros de la sociedad yagua, más allá de los grupos locales. En ausencia de tal estructura, cada comunidad local forma en principio una entidad políticamente independiente. El único término indígena que connota la idea de una jerarquía política es *rorehamwo*, "dueño-de-la-maloca"; pero este vocablo ha ido cayendo en desuso, con el progresivo abandono de la gran casa colectiva, en favor del término mucho más vago de "curaca". Como hemos visto, la cohesión de grupo puede expresarse a través del sistema de segmentación *hatiawa*, el cual en su expresión más amplia engloba a la totalidad de los Yagua. Sin embargo, hemos formulado la hipótesis de la existencia en el pasado de un modelo de organización sociopolítico más complejo, el cual combinaba de manera alternada los modos *riria/hatiawa*, con predominancia del modo *riria* (ciclo de los grandes rituales) en el plano político. Si, como creemos, los clanes estaban antaño fuertemente localizados, la figura del *rorehamwo* debía aproximarse más a la de un jefe de clan -el cual poseía una dimensión gue-



rrera- que a la de un simple líder de familia. Hemos visto, además, que el clan del guacamayo rojo ocupa aún hoy en día una posición jerárquica dominante; de hecho, los últimos grandes líderes yagua de la actualidad pertenecen a este clan. Es muy probable, entonces, que en un momento dado los Yagua hayan conocido un nivel de integración política supraclánica (¿étnica?) articulado alrededor de la mitad ave. En su estudio sobre la mitología yagua, Powlison abunda en este sentido.

"De acuerdo con las conclusiones de Myers acerca de la naturaleza de la épica, los Yagua deben haber tenido un gobierno nacional o tribal más claramente definido que aquel que yo les he acreditado. He sabido por mis informantes que en alguna época había varios jefes con un gobierno comunal hartamente definido y una clase guerrera. Esto debe haber sido más sofisticado que lo que anteriormente pensé, a juzgar por el carácter del presente ciclo de relatos" (1969: 373; traducido del inglés)

Asimismo, Chantre y Herrera (1901:83) observó que en el siglo XVIII los Pebas y los Covaches disponían de una "clase noble", cuyo estatus era proclamado formalmente con ocasión de las "fiestas de bebida". Haya existido o no una jefatura basada en prestigio o 'rango' entre los Yagua -como parece haber sido el caso entre los tupí amazónicos- el curacazgo actual ofrece en comparación un sorprendente contraste. Salvo algunos individuos que acaparan las funciones de líderes y shamanes -como el caso de Sarco en Loreto-yacu- la mayoría de curacas se caracteriza por su notoria falta de autoridad. En este punto, como en muchos otros, ellos corresponden al modelo de jefe indígena descrito y analizado por Clastres. En el seno del grupo, su rol consiste en asegurar la paz por la sola virtud de su prestigio y su palabra. Las aptitudes del líder son juzgadas según la frecuencia con que se presentan disputas y malentendidos al interior de la comunidad. Es entonces basado en esta aptitud individual -a diferencia del shamán, cuyo poder se apoya en su saber- y en el prestigio que le confiere la celebración de grandes rituales, que el curaca gana legitimidad. A nivel supralocal, el curaca es el principal representante de su grupo frente a comunidades vecinas; por intermedio suyo se efectúan la mayoría de las transacciones económicas con el exterior. Un curaca que hace o que persiste en hacer malos negocios con los socios comerciales regionales pierde su prestigio y es muy pronto abandonado. Gracias a su función mediadora, el curaca se encuentra así en una cierta relación de analogía y

complementaridad con el shamán, comprendiéndose de este modo el viejo dicho yagua: *nëmarata hájutiá mëtijú kurakata*, "shamán y curaca andan siempre juntos".

Hoy en día, con la aparición de nuevas formas de organización política, se perfila una clase diferente de líderes, esencialmente orientados hacia la sociedad nacional. Para entender mejor esta evolución política, será necesario hacer una breve evocación histórica. El sistema de curacazgo, como aquel que se puede observar todavía en nuestros días, es el resultado de la superposición de varias configuraciones políticas impuestas desde principios del siglo XVIII. La organización política de las misiones jesuítas descansaba en parte sobre la figura del curaca general. Este era designado de por vida por los misioneros, en función de criterios de afinidad e influencia más que en base a una legitimidad tradicional, de suerte que la receptividad de los valores occidentales y el aprendizaje del español se convirtieron durante dicha época en las virtudes cardinales del liderazgo.

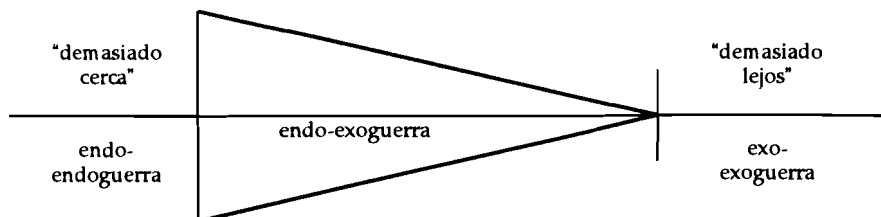
Tras la retirada de las misiones en la segunda mitad del siglo XVIII, el sistema de curacazgo fue recuperado por los patrones como el principal mecanismo de explotación de la fuerza de trabajo indígena. El curaca se convirtió, entonces, en una suerte de agente comercial entre los indígenas y los colonos; algunos adquirieron incluso aires de patroncillos, especie de réplica indígena del patrón mestizo, valiéndose en ocasiones de los mismos procedimientos autoritarios.

A partir de los años '50-60, la introducción de programas de alfabetización y formación de maestros bilingües indígenas trajo consigo una nueva clase de líderes, esta vez 'letrados', los que a menudo chocaban con el 'tradicionalismo' de los antiguos curacas. Con la creación de las comunidades nativas bajo el gobierno velasquista en 1974, se creó una nueva estructura político-administrativa, copia de los poblados mestizos y que, a su vez, se superpone al viejo sistema de curacazgo. Por disposición administrativa, cada comunidad yagua debió contar desde entonces con una directiva compuesta por un presidente (representante oficial de su comunidad ante las autoridades políticas, jurídicas y administrativas del país), un secretario y un tesorero. Esta estructura se reforzó en 1984 con la creación de la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Amazonas y Bajo Napo (FECONABABAN), afiliada a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la cual congrega actualmente a más de una

quincena de comunidades yagua. Se observa aquí la complejidad que supone abordar la organización política contemporánea yagua, verdadero rompecabezas donde se superponen, sin jamás anularse totalmente, varias formas de 'gobierno'. La ironía de la historia, si se acepta la idea de una antigua organización de tipo jefatura, es que después de muchos años de curacazgo, los Yagua descubren -o más bien encuentran nuevamente- otra forma de centralismo político, esta vez a favor de modelos de organización jerarquizados (federaciones), en gran medida foráneos.

## La guerra

Como ya hemos señalado, hasta alrededor de los años '30, los Yagua practicaron un tipo de guerra intra- e interétnica en el eje oeste/este, donde el motivo principal -además del rapto de mujeres y niños- residía en la obtención de trofeos, sobre todo de dientes humanos. Lo que cabe destacar es que esta guerra de trofeos se limitaba al sistema de intercambio interétnico (ver más arriba el modelo global triaxial). De esta manera, no se tomaban los dientes de enemigos situados 'fuera del sistema' -los Mayoruna y Huitoto principalmente- ni tampoco los de los parientes muy próximos, del mismo clan o de la misma área endogámica. De esto se desprende que la distinción endo-/exoguerra no puede ser aplicada tal cual. La guerra de trofeos concierne por cierto al 'entre-sí'; pero al interior del grupo étnico se trataba a los "parientes" *hatiawa* como "enemigos" (endo-exoguerra), mientras que al exterior se trataba a los "enemigos" -los 'idénticos' localizados sobre el eje del intercambio- como si fueran "parientes" (exo-endoguerra). Los enemigos 'imposibles' eran, o bien "parientes" demasiado cercanos (éste sería el caso de la endo-endoguerra) o bien demasiado "enemigos" (el caso de la exo-exoguerra). Desde el punto de vista yagua, la endo-endoguerra, al igual que la exo-exoguerra, no tenían cabida en el modelo triaxial:



Por otra parte, los Yagua no sólo fijaron la guerra de intercambio en el espacio, sino también en el tiempo. Esta se ubicaba, tal como hemos visto, en el "tiempo de la guerra", *huweda ndanu*, abarcando el período de febrero a mayo, época de las grandes concentraciones de gente, donde la sensibilidad conflictiva estaba en su punto. Los Yagua disponían de un sofisticado arsenal militar, como lo atestiguan las numerosas informaciones recabadas sobre su armamento, su sistema de fortificación, y sus estrategias de combate (Chaumeil 1987: 48-51).

Los trofeos tomados de sus enemigos (ningún trofeo era tomado de sus propios muertos) eran de tres tipos: 1. el hueso del brazo con el que el "matador", *warié*, confeccionaba una flauta (sobre la cual tenía propiedad exclusiva), la misma que tenía el poder de "debilitar" a los enemigos por su "soplo" (especie de poder eólico); 2. los huesos de falanges que se llevaban a manera de brazaletes como distinción o 'grado' militar; y 3. los dientes humanos con los que se hacían collares o cinturones, según el caso. Los Yagua practicaban asimismo un 'canibalismo restringido', comiéndose los sesos del enemigo muerto para volverse más valientes. Tendríamos aquí, dicho sea de paso, un canibalismo invertido en comparación con aquel de los antiguos Tupinambá, quienes al decir de Jean Léry comían las partes blandas de los prisioneros de guerra salvo los sesos. Recordemos que el tema de los dientes humanos como trofeo estaba muy difundido en América del Sur, sobre todo entre los grupos del oeste amazónico (Peba-Yagua, tupí peruanos, Huitoto, etc.). Según la concepción yagua, los dientes y en menor medida los huesos son el lugar donde se encuentra el *wuí*, "fuerza vital, guerrera". La costumbre que consistía en extraer los dientes de los enemigos muertos en combate podía interpretarse, entonces, como la apropiación de una fuerza vital exótica o, si se prefiere, como la disolución de una fuerza equivalente en el enemigo.

Los collares se llevaban en el pecho (dientes incisivos) o a la espalda (molares). En el caso de gente que practicaba un 'canibalismo restringido' se apreciará esta bella metáfora de un canibalismo integral: el guerrero atrapado entre las mandíbulas del enemigo. Estos collares, que aseguraban prestigio y fuerza al guerrero, funcionaban también como encantos para la caza. Por su parte, las esposas de los guerreros llevaban en el momento de la siembra cinturones de dientes que debían tornar propicio el rozo, asegurando el crecimiento de las plantas. Lo interesante es que estos trofeos eran -y quizás lo sigan siendo- cuidadosamente conserva-

dos a lo largo de generaciones en línea agnática (categoría clánica). Antes de "morir" el *warié* debía entregar sus collares a sus nietos o a sus hijos en la primera infancia, porque de lo contrario su descendencia estaba destinada a morir. A través de la posesión de los dientes, la guerra aparece aquí como un medio puramente masculino de asegurar su descendencia 'sobre dos generaciones'.

Según parece, la cualidad de gran guerrero -*amowanu*, "gran hombre" o *wuíwanu*, "hombre fuerte"- era en otro tiempo indispensable para la jefatura. Ello está claramente certificado en el caso de los Yameo (cf. supra). Además, los grandes guerreros eran sometidos a un tratamiento funerario particular (ver rituales funerarios).

Si bien ya no es efectiva, la guerra continúa siendo altamente valorada y da lugar a representaciones especiales en todos los grandes rituales donde de entonan los cantos de guerra *niki*. Además, el tema de la guerra es recurrente en la mitología y el shamanismo.

## ESTRUCTURACION DEL COSMOS

Los conocimientos cosmológicos permanecen en su conjunto interdependientes del saber y la acción shamánicas. Si en sus líneas generales la cosmología es conocida de todos gracias a un importante cuerpo mítico, ésta no ha sido vivida de manera íntima salvo por los shamanes durante sus "viajes" celestes o subterráneos.

En términos generales, los Yagua conciben el universo como una serie de mundos *hučanu*, orgánicamente ligados los unos a los otros por un conjunto de 'arterias' cósmicas (cavidades, Vía Láctea, rayos, etc.), las cuales prolongan hacia el este la tierra de los ancestros. Cada mundo *hučanu* está poblado por una 'humanidad' específica y separada por un cielo *ariči*.

Los Yagua dan a la tierra, *mėkándi*, la forma de un árbol echado. Según el mito, la tierra nació después de la caída de un árbol gigantesco de lupuna (*Chorisia* sp.), de donde tomó prestada la silueta. El agua (la savia) contenida en el inmenso tronco, se derramó para alimentar al Amazonas, cuyos meandros corresponden a los sinuosos contornos del tronco

y de sus ramas. La frondosidad modeló las líneas exteriores de la tierra, mientras que la cima, en forma de cúpula, delimitó el extremo. El punto donde el árbol mítico fue derribado -*haa mbahačëra*, "boca del agua", que los Yagua asociaban con el estuario del Amazonas- marca así la separación entre la tierra de la gente y la de los ancestros -situada al pie del árbol gigante-, así como la ubicación de la fuente de repartición del agua. Los Yagua llaman *aruwáwa*, "bajo", al área río abajo (este), donde se encuentra la "fuente del agua". En la concepción yagua, la cabecera de un río es considerada como el final de éste, siendo la desembocadura el comienzo. Esta concepción se apoya en la equivalencia establecida entre el agua de los ríos y la savia de los árboles. Al principio del mito, el agua estaba contenida dentro del tronco del árbol mítico: era la savia. Como todos los Yagua saben, la savia brota de las raíces, del pie del árbol y sube hacia la cima considerada como la "punta", imagen que se aplica también al caso de los ríos. Lo más "alto" (el oeste), es *árowa*, río arriba.

Aparte de las diferentes categorías de humanos, la tierra está poblada de una miríada de seres invisibles y proteiformes designados con el término genérico de *tohamwo*, "dueños o espíritus-del-bosque". Procedentes de una legendaria humanidad engullida por un lejano diluvio, ellos ocupan en el panteón yagua una posición intermedia entre los ancestros fundadores y los seres humanos, a quienes, para simplificar las cosas, llamaremos 'medio-ancestros'. Guardianes y reguladores de los recursos naturales, es con ellos con quienes los cazadores deben negociar la caza concedida como "su ganado", *suhase*. Necrófagos en su tiempo, pueden convertirse en francos caníbales a la vista de seres humanos, bajo el aspecto de un ser demoníaco (*noró*) con un pene desmesurado e identificable por un pie deforme, retorcido y al revés (figura equivalente al "chullachaqui" del folclor mestizo). La figura del fauno canibal retoma aquí el tema del 'bosque devorador', indicando ciertos límites forestales que no deben ser traspasados. Con relación al intercambio, esto podría también ser visto como una forma de sacrificio: a veces el medio alimenticio comería hombres para compensar los eventuales excesos de caza por parte de los humanos.

Por otra parte, los Yagua conciben la existencia de cierto número de mundos subterráneos, *arihučanu*. Entre ellos, *kinitónuhučanu*, el "mundo de la gente sin ano"; *mékándihamwohučanu*, el "mundo de la gente de la tierra" (es aquí que se encuentra, entre otros bienes, las "llaves mágicas" indispensables a los shamanes yagua para liberar las almas raptadas); y ha-

*hamwohučanu*, el “mundo de la gente del agua” (en este mundo viven también las ‘sirenas’, cuya mitad inferior del cuerpo corresponde a un mamífero marino: ellas tienen el poder de atraer a los hombres bajo el agua para copular con ellos y reproducirse).

Encima de la tierra, los Yagua ubican varios mundos aéreos, *háwahučanu*. Al nivel del primer colchón de nubes se extiende *páncorehučanu*, el “mundo de los buitres”, y poco más arriba, *mukuhučanu*, el “mundo del cóndor”, donde se localiza la fuente de dardos mágicos utilizados en el shamanismo. Justo debajo del medio-cielo se extiende, irisado, *háwakóndi*, la “serpiente celeste” o el gran arco iris. Un segundo colchón de nubes, espeso y blanco, llena el espacio hasta el medio-mundo, *ñándahučanu*, poblado por seres semi-inmortales y lugar de asiento del rayo. Asimilado a un soplo cósmico, el relámpago es el “camino” de la gente del medio-mundo, y el trueno sus primeras palabras de contacto con la tierra. Más arriba del medio-mundo, en la mitad superior del universo celeste, se extiende el “mundo del lago celeste”, *hamëtiòhučanu*, el reservorio de la lluvia que cae sobre la tierra cuando las aguas del lago se desbordan. Es aquí donde los shamanes adquieren el ‘veneno’ para untar la punta de sus dardos mágicos. Sobre las orillas del lago viven los demonios que descienden a la tierra en los momentos de “diluvios de fuego” para devorar las cenizas de los muertos. A su costado se ubica el viento *ričo*, que sopla la enfermedad.

Encima del lago celeste se encuentra *arimanehučanu*, el “mundo de la luna”, separado del “mundo del sol”, *ñihučanu*, por un cielo estrellado. Nacido de la relación incestuosa de Luna con su hermana, el sol (principio masculino) es el gran difusor de energía del universo. Antes de la ascensión de los astros, los mundos eran fríos y oscuros, la tierra era baldía y las mujeres estériles; tan sólo una media luna opaca colgada del cielo de *páncore* alumbraba la tierra débilmente. El último espacio aéreo (encima está el “vacío” o *wenëwikë*), el “gran cielo”, *amo ariči*, bordea la “tierra de los muertos”. Esta última está iluminada por un fuego celeste, anterior al fuego solar y ancestro del fuego terrestre; es el fuego de la inmortalidad y de los incendios del mundo *arëpa*, que abrasan a intervalos irregulares la superficie de la tierra (ver más arriba la quema como reproducción de la vida). Es todavía en el “gran cielo” que los Yagua cristianizados ubican hoy en día a *Risio* (derivado de Jesús), el dios de los blancos.

## La energía circulante

La idea según la cual el equilibrio cósmico reposa esencialmente en el mantenimiento y la circulación de un potencial energético líquido, restringido y diluido dentro de la biósfera en circuito cerrado, aparece como un rasgo consciente dentro de la estructura cosmológica de numerosas sociedades del noroeste amazónico.

Tal concepción del universo, siempre en equilibrio dinámico, hace recordar mucho al delicado mecanismo del cuerpo humano sometido a la actividad de fluidos orgánicos (sangre, esperma, leche, humores). Los Yagua no escapan a la idea por la cual el cosmos es percibido bajo los trazos de una gigantesca máquina fisiológica. Al igual que el mecanismo sanguíneo, la sustancia o energía cósmica, *hamwo*, que emana del fuego celeste, se propaga por los diversos mundos por intermedio del sol (difusor de la energía), cada vez que el astro baja para entablar su largo viaje bajo la tierra. En la intercepción con el sol, cada mundo se carga de un potencial energético indispensable para las formas de vida que él fomenta. Cuando el astro toca la tierra, inyecta cierta cantidad de energía -traducida como un acto de fecundación- que se precipita bajo la superficie de la tierra. Esta energía subterránea, infiltrada por los 'poros' de la tierra, es luego aspirada hacia la superficie por las raíces absorbentes de las plantas y permanece almacenada al interior de los vegetales a los que provee de 'alimento' bajo la forma de savia (equivalente vegetal de la sangre). Una vez acumulada en el vegetal, la energía *hamwo* se expande, a su vez y por vía de asimilación, por las diferentes especies animales, luego por los seres humanos bajo la forma de fluidos orgánicos, de "fuerzas" y "almas" alojadas al interior del cuerpo que animan.

A la hora de la muerte, sin embargo, las almas humanas, en número de cinco, dejan el cuerpo *šuwe* para siempre. Dos de ellas, *hunisétu* y *huñítu* -que gobiernan respectivamente la visión y la motricidad- se dirigen en compañía de espíritus psicopompos a la "tierra de los muertos", situada en la parte más alta del cielo, para volverse a fundir en energía celeste. Tras un ciclo largo ésta vuelve a ser inyectada en el circuito energético. Este primer grupo de almas celestes encarna, entonces, un principio generalizado (que daría quizá la noción de alma colectiva), dando cuenta de la capacidad del individuo para fundirse con el todo, dentro del orden cósmico general. En cambio, las almas restantes, *mbayátu*, ligadas de ma-



nera más directa a la persona (almas individuales) vagabundean alrededor de la tumba en busca de sangre humana (evocando al respecto a nuestros vampiros) antes de convertirse -según un ciclo corto- en diversas especies naturales, sobre todo animales. En suma, una fracción de la energía vital del hombre, que se alimenta durante su existencia con carne animal, retorna -bajo la forma de almas- a la energía animal una vez satisfecha de sangre humana, 'fuerza alimenticia' del cuerpo. Este dualismo del alma no deja de recordar, además, la frecuente bipartición en la amazonía entre 'alma-animal' y 'alma-palabra'.

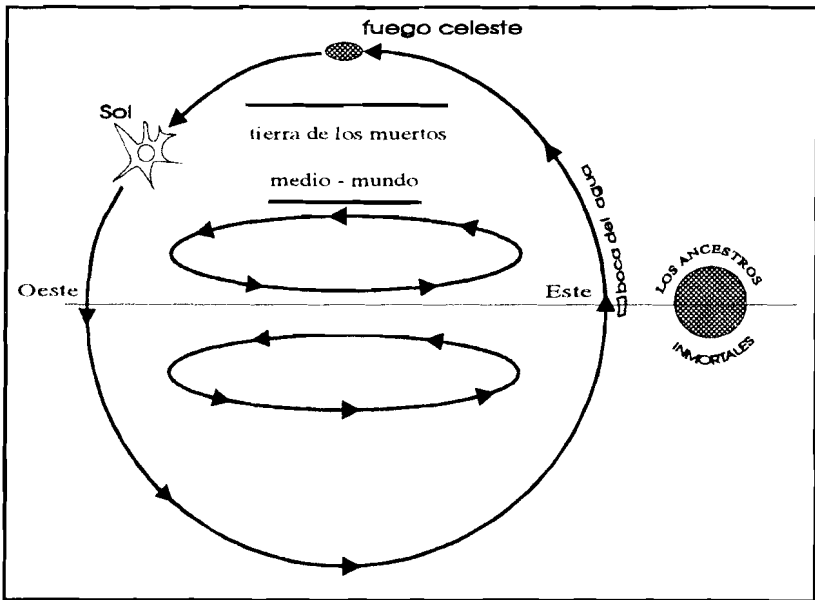
Si regresamos al concepto de *hamwo*, en su acepción más amplia como principio cosmológico abstracto, éste designa al flujo energético necesario para el equilibrio dinámico del mundo, así como para toda forma de vida. Al respecto y por contraste con su desarrollo ulterior, *hamwo* escapa en el plano gramatical a la marca del plural, ya que es considerado como principio englobante del universo viviente. Absorbida por el subsuelo, la energía *hamwo* irriga cada especie vegetal bajo la forma de savia, *rěćia*, y de reserva vital *hamwo* que los Yagua traducen, en este caso, como "madre" vegetal. Usualmente consideradas en singular, las 'madres' de las plantas pueden, no obstante, adoptar la forma del plural *háwa*, cuando son contabilizadas por los shamanes como entidades discretas bajo la forma de espíritus auxiliares (en este caso estas entidades son a menudo antropomorfizadas).

Al respecto, vale la pena recordar que los Yagua se autodenominan *ñi-hamwo*, "la gente", pero también la "persona", el "ser humano" (en este último caso, el término puede tomar la forma del plural *ñiháwa*, "varias personas yagua", aplicándose *ñihamwo* a la totalidad de los Yagua), el cual podría interpretarse como "gente-sol" o "energía-sol". Así, el concepto *hamwo* se encuentra de un extremo a otro del circuito, desde su definición más abstracta (principio cosmológico) hasta su expresión más concreta: los Yagua, como 'totalidad étnica' y unidad de vida al mismo tiempo; el individuo, suerte de modelo reducido de la totalidad cósmica concebida a su imagen.

## Los ancestros inmortales

Tal como se desprende del modelo presentado, el universo yagua comprende dos grandes zonas cósmicas. De una parte, un universo en

movimiento compuesto por varios niveles o mundos interconectados y habitados por diferentes categorías de seres vivientes: es el universo de la temporalidad, los ciclos de transformación, de la muerte, pero también de la periódica inmortalidad que encarnan las figuras del sol y de la luna. En este universo móvil existe, sin embargo, un lugar fijo (el fuego celeste) y un espacio semifijo entre el cielo y la tierra (*nāndahučānu*), al que llamaremos semiceleste. De otra parte se encuentra un universo enteramente fijo, que se extiende al infinito, más allá de la "boca del agua" (estuario del Amazonas): es la tierra de los grandes ancestros y de la atemporalidad.



A estas dos grandes zonas cósmicas corresponden tres categorías de ancestros: los *humunati*, "nuestras placentas", las cuales viven más allá de la "boca del agua" y encarnan la inmortalidad absoluta, y los *niiyači*, "lucos celestes", las cuales simbolizan la inmortalidad relativa, caracterizada por el rejuvenecimiento periódico. Entre estas últimas figuran el sol, que rejuvenece diariamente, y la luna, que rejuvenece cada mes. En este sentido, la periodicidad natural de las mujeres -vinculada a las fases lunares- las hace más 'inmortales' que los hombres. Finalmente, los *nāndahamwo*, "la gente del medio mundo", constituyen el tercer tipo de ancestros. Se tra-

ta más bien de medio-ancestros (semi-inmortales), en la medida en que se hallan sometidos a los “fines de mundo” que causan estragos al universo en movimiento cada cierto tiempo; sin embargo, no son mortales tal como los seres humanos. En esta categoría se encuentra el arco-iris, *háwakóndi*.

humunati	niiyāči
	ñándahamwo

Se obtiene, entonces, una división tripartita de ancestros ligados a tres tipos de espacio (fijo, semifijo y móvil) y a tres formas de inmortalidad. La inmortalidad absoluta está asociada, como veremos más adelante, al homicidio guerrero, mientras que la semi-inmortalidad lo está a la muerte en el campo de batalla (ver ritos funerarios). En la mitología, la inmortalidad periódica es inducida por el paso deliberado a través de una bola de fuego. Corresponde al concepto de *arēpa*, que designa a la vez las “bolas de fuego” (símbolo de los ‘fines de mundo’), la quema en el rozo, y el nacimiento de un niño (ver supra el nacimiento como ‘cocción’). Se tendría, entonces, una analogía formal entre la reproducción vegetal, la de la humanidad, y la del individuo. El concepto *arēpa* se extiende, en el plano semántico, a las vasijas cerradas, *apatiu* (matriz en la mitología), y a las ceremonias de dar nombre a las personas, *rēpatiu*, “nombrar”, “hacer nacer”.

## Mitología

Los trabajos de Powlison (1969; 1985) han enriquecido de manera notable nuestro conocimiento de la mitología yagua. El autor está particularmente interesado en mostrar que ésta posee todas las características de una literatura épica (donde la guerra es el elemento dominante), tal como ésta es definida en el marco de la literatura clásica; le faltaría, tan sólo, ser codificada y unificada (aquello que Homero hizo con la tradición griega). Powlison ve en esta tradición épica la herencia de una organización socio-política más compleja en el pasado.

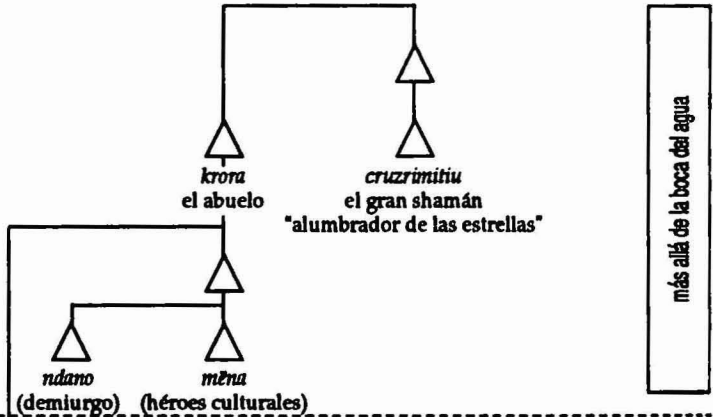
Dicho brevemente, el sistema mítico yagua comprende varios ciclos que se integran a diferentes niveles, de manera repetitiva o complementaria, en el mito de los mellizos, que sirve de modelo general. En efecto, salvo algunas excepciones, los grandes ciclos míticos (que comprenden, aparte del ciclo de los mellizos, los de la luna y el sol, del jaguar y la tortuga, de los mellizos con la picadura en la rodilla, del calvo de una sola pierna, del huérfano devorado por la chosna (*Fam. Procyonidae*), etc.), siguen la misma estructura y el mismo orden secuencial, a saber: un prólogo donde se habla de una masacre, el cuerpo del mito donde se ejecuta una venganza, y un epílogo donde se celebra una victoria. Parece, además, que se puede intercalar los episodios de un ciclo en otro, siempre y cuando el orden secuencial sea respetado, o incluso introducir un ciclo a través de un episodio perteneciente a otro ciclo. Si bien los conocimientos míticos tienden a empobrecerse con la escolarización, éstos forman aún un rico conjunto.

Al lado de los grandes ciclos que dominan el universo de los mitos, se encuentra cierto número de relatos de menor amplitud, que tratan esencialmente sobre temas de la creación (diluvios, inmortalidad, etc.) y de diversos seres sobrenaturales (sirenas, cóndores, etc.). De igual modo, existen relatos de un género narrativo diferente al de los mitos, como son las historias de faunos o los relatos de guerra que cuentan las hazañas de guerreros invencibles. Los Yagua tienen, según mis conocimientos, un sólo mito donde se habla de los Incas: el mito de la adquisición del hacha de piedra. Otro mito trata sobre la introducción de animales europeos, pero curiosamente no se ha recogido ninguno sobre la llegada o la presencia de los blancos. Por su parte, en su estudio comparativo sobre las mitologías amazónicas, Powlison (1969: 303-340) ha anotado numerosas analogías entre la mitología yagua y las tradiciones orales de los tupí, Ticuna y Huitoto.

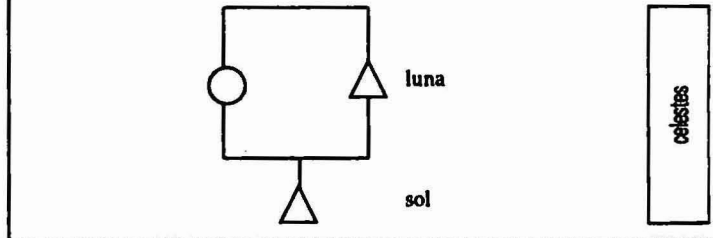
Si bien existen numerosos vínculos entre cosmología, mitología y shamanismo, no por ello los shamanes son mitólogos. A diferencia del saber cosmológico, el saber mítico era transmitido por especialistas llamados *túcú*, "los-que-cuentan", actualmente desaparecidos. Asimismo, los cantos de los grandes rituales, donde se retomaban en forma cantada algunos temas míticos, estaban a cargo de los *maranu*, "los que cantan", cantores profesionales cuyo título se transmitía por línea agnática. La presencia de dichos rasgos parece indicar la existencia en el pasado de una marcada especialización ritual dentro de la sociedad yagua.

### Panteón yagua

- Ancestros fundadores  
*humunati*, "nuestras  
placentas"



- "Luces celestes"  
*niiyai*

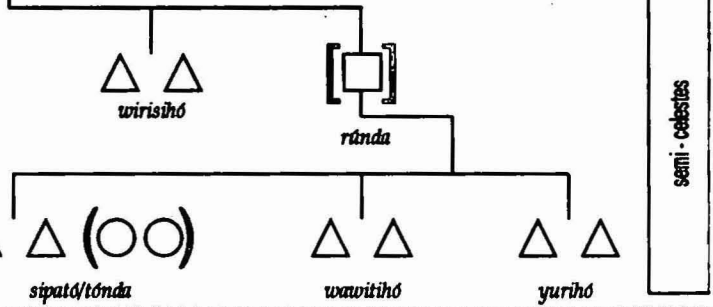


- Semi-ancestros

*nándahamwo*, "gente  
del medio mundo"

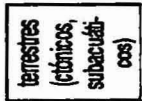
*húwakóndi*, "serpiente  
celeste" (arco iris)

Espíritus-ancestros  
*wirisihó* (regula-  
dores de la fauna)



Dueños y espíritus de la naturaleza,  
*tohamwo* (término genérico)

(guardianes de los recursos naturales)



## Shamanismo

Los Yagua han mantenido muy vivas sus prácticas shamánicas, sea a nivel de la gestión global de las relaciones con la naturaleza o como elemento terapéutico. Subrayemos al respecto que entre los Yagua el shamanismo ha jugado un rol mayor -en todo caso más importante que en la actualidad- en el proceso simbólico para la obtención de las presas de caza. Su inflexión terapéutica actual sería más bien un fenómeno relativamente reciente debido, en parte, a la situación colonial y a las oleadas de epidemias que con ella vinieron. Así, algunos shamanes se han ganado tal reputación en el arte terapéutico que son solicitados, aún hoy en día, mucho más allá de las fronteras tradicionales, beneficiándose de una clientela internacional (principalmente originaria de Colombia y Brasil). Recordemos, además, que existe una vieja tradición de intercambio shamánico entre los Yagua, Ticuna y Cocama, cuya área de difusión en el Amazonas coincidía con la de las cerbatanas y la del curare, elementos que en el pasado formaron parte de un importante comercio interétnico.

Es necesario, sin duda, relacionar el desarrollo de un 'shamanismo de dardos' entre los Yagua (y Ticuna) con su reputación de grandes fabricantes de armas y veneno para la caza. Por lo demás, el vínculo entre shamanismo y caza es explícito en la sociedad yagua. La acción de enviar a sus auxiliares shamánicos en busca de almas perdidas puede ser llamada *ránëpu*, "voy a cazar"; el acto de "shamanizar" podría perfectamente ser denominado *uriánëpu*, "cazar". Además, los shamanes yagua son a veces calificados por sus colegas mestizos como "chonteros" (el nombre proviene de chonta, madera de una palmera muy dura con la cual los Yagua fabricaban sus armas de caza y de guerra) o "tiradores", lanzadores de dardos. Aparte de esta relación metafórica con la caza y la guerra, los Yagua consagran, según la usanza corriente, el término *nowó-nu* al conjunto de prácticas shamánicas; *nëmara* o (*d*)*rimara* (según las variantes dialectales) designa al shamán. El término *pándra* se aplica, de manera más precisa, al terapeuta cuyo ejercicio marca en principio el comienzo de toda carrera shamánica.

Por otro lado, todos los Yagua están de acuerdo al decir que el acceso al shamanismo es libre (postulación voluntaria) y no obedece en nada, o en todo caso muy poco, a un 'llamado celestial'. La enfermedad como tal, bajo sus diversas formas, tampoco constituye la condición necesaria para

abrazar la función, como sería el caso en otras partes. El aprendizaje está sometido a un largo noviciado de varios años bajo la conducción de un maestro-shamán, *hatanu*, "el que enseña". Si bien el shamanismo yagua aparece, pues, como una práctica fuertemente singularizada existe, sin embargo, una forma difusa de shamanismo cinegético que confronta directamente al cazador y al dueño-de-los-animales.

Normalmente, la iniciación empieza con la ingestión periódica de bebidas alucinógenas a base de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y se acompaña de un período de abstinencia alimenticia y sexual -una suerte de 'cuvada'- además de un período de retiro en el monte, durante el cual el candidato adquiere poderes mágicos bajo la forma de espíritus auxiliares y dardos mágicos. El ritual alucinógeno permite el contacto 'visual' con los espíritus selváticos -sobre todo vegetales- los cuales tienen la reputación de ser poseedores del saber y de los poderes shamánicos. En el curso de este contacto se instaura un intercambio 'lingüístico' con estos espíritus. A fin de crear una reserva de poderes lo más variada posible, los shamanes deben contactar la mayor cantidad posible de espíritus, así como multiplicar en igual proporción la variedad de bebidas alucinógenas ingeridas. El ciclo de la ingestión empieza con la absorción de pócmas de bulbos molidos de ciperáceas (*piri-piri*). Es interesante observar que esta misma planta es utilizada por las mujeres para facilitar el alumbramiento -pero también como anticonceptivo y abortivo- así como por los desbrozadores antes de la siembra con el objeto de favorecer el crecimiento de los futuros cultivos. De esta manera, una misma planta tiene el poder de 'abrir' la tierra, a las mujeres y a los shamanes. La relación entre el desarrollo fetal y el crecimiento de las plantas parece, además, gozar de una amplia difusión en la amazonía.

Los shamanes se comunican con los espíritus auxiliares por medio del canto. Se trata de una comunicación acústica más que lingüística. Según la concepción indígena, cada categoría de espíritus dispone de un canto asociado a un registro dado de voz al que ella responde sea cual fuere el emisor. Es así que la eficacia de los cantos shamánicos -que apenas varían de contenido de un practicante a otro- depende no tanto de la capacidad performativa del enunciado, sino de una concepción indígena de sonidos y de lenguaje sonoro. Es por ello que los shamanes cultivan su voz durante largos meses, "aclarándola" al raspar la lengua con una arista filuda de alguna concha. Extraen así, según su propia expresión, la "flema", la

"baba" de la lengua que normalmente enronquece la voz. Bebidas a base de esencias vegetales son igualmente absorbidas para "formar", "ajustar" y "embellecer" la voz. Los shamanes proceden, en seguida, a practicar ejercicios vocales, manteniéndolos en el mayor secreto, con la finalidad de alcanzar los registros más elevados. A la similitud del contenido de los ícaros se opone la diversidad de registros alcanzados. De esta manera este lenguaje acústico constituye una suerte de metalenguaje común a los shamanes y espíritus selváticos.

Por otra parte, los dardos mágicos proveen lo esencial del agresivo arsenal de los shamanes. Estos los conservan dentro de su propio organismo y los 'alimentan' con el humo del tabaco: los dardos son pues susceptibles de crecer y autoreproducirse al interior del cuerpo, donde se encuentran delicadamente envueltos en masas viscosas o "babas", *worapándi*. Lejos de ser objetos inertes, los dardos se perciben como entidades vivientes, capaces al igual que los misiles teledirigidos de desplazarse a grandes velocidades a través de largas distancias. Se les considera cargados de electricidad, como el relámpago, y dotados de una gran fuerza de atracción, al igual que el imán. Sin embargo, antes de adquirir sus primeros dardos, el aprendiz debe protegerse contra los efectos ulteriores que éstos podrían producir en un organismo todavía desprovisto de defensas. Le es necesario, pues, tragar mucha "baba", que el shamán instructor extrae del fondo de su estómago 'vomitándola' en la boca de su candidato. Esta transferencia de sustancias patógenas de 'cuerpo a cuerpo' y de 'boca a boca' es percibida como una operación dolorosa y peligrosa, siendo requisito un estricto ayuno. Así pues, las sustancias transmitidas por un shamán en ejercicio no sólo actúan como 'protección inmunizadora' frente al agente patógeno, sino que funcionan también como 'incentivo', colocando al aprendiz en posición de adquirir sustancias análogas.

La técnica de expulsión de los dardos se efectúa con ayuda del humo del tabaco que tiene el poder de hacer "subir" los proyectiles hacia la extremidad del brazo utilizado como una especie de rampa de lanzamiento. El tema del "brazo que mata" recuerda la antigua costumbre guerrera de los Yagua que consistía en fabricar flautas con huesos de los brazos de los enemigos muertos en combate, instrumentos cuyo soplo era letal, a semejanza del brazo-shamánico. Una vez fuera, los virotes adoptan una multitud de formas, tamaños y colores, estando cada clase de dardos asociada a un tipo de enfermedad, inoculada, según la creencia, por



penetración. Desplegados en mallas cerradas alrededor del cuerpo del shamán, los dardos proporcionan asimismo una armadura eficaz contra los proyectiles enemigos.

En el área occidental de la amazonía las modalidades de extracción de los dardos patógenos del cuerpo de las víctimas son similares y se resumen en masajes, soplos de humo de tabaco y succiones. Sin embargo, la extracción no es posible si el curandero yagua no dispone de dardos homólogos, es decir, pertenecientes al mismo tipo de aquellos presentes en el cuerpo del paciente. Estos últimos serán, entonces, "seducidos" o "atraídos" como por imán y no podrán resistir las ganas de reunirse con sus homólogos, asegurando al mismo tiempo la curación. Resalta aquí el carácter potencialmente terapéutico de los dardos. Una vez capturados, los viroles patógenos son destruidos, enviados de nuevo al presunto agresor, o incorporados a las reservas de dardos del curandero.

Limitar el complejo de dardos tan sólo al campo medicinal sería rechazar de plano un campo simbólico en el que juegan un rol capital, particularmente como 'moneda' para obtener presas de caza. Sabemos que el modelo general de la cacería en la amazonía está fundado en una lógica de alianzas e implica intercambios que a veces se acercan a verdaderas negociaciones entre los cazadores, los shamanes, y los espíritus tutelares de la caza. Es así que entre los Yagua la obtención de la caza da lugar a "intercambios comerciales" (*tarió*) valorizados en dardos: por ejemplo, cuatro viroles mágicos de dos metros de largo 'equivalen' a una huangana. En resumen, los poderes mágicos que emanan de la naturaleza regresan, una vez 'domesticados' y 'alimentados' por los shamanes, a esta misma a cambio de caza, sustraída de la naturaleza para convertirse en alimento 'socializado'.

La segunda categoría noseológica concierne al rapto de almas, cuyo campo recubre lo que se podría entender como 'enfermedades mentales'. En este caso, la acción terapéutica del shamán consiste en buscar las almas secuestradas para volver a introducir las en el cuerpo de la víctima por medio de masajes e insuflaciones en la parte más alta del cráneo.

Señalemos, para concluir, que la mayoría de las ideas anteriormente anotadas encuentran gran eco no sólo en las etnias vecinas, sino también en la sociedad mestiza, donde se desarrolla un shamanismo popular muy próximo, en líneas generales, a su equivalente indígena. Además, el cam-

po de influencias recíprocas es muy estrecho. Así como el shamanismo mestizo recurre a su antecedente indígena de donde toma sus raíces, también éste se ve impregnado hoy en día por elementos sincréticos pertenecientes al universo mestizo (introducción del panteón cristiano en las cosmologías indígenas, aparición de figuras de santos o cruces en las curaciones, etc.). Algunos shamanes yagua se han aficionado recientemente a la medicina moderna y han creado un 'shamanismo quirúrgico', que consiste en practicar la ablación de órganos por medio de operaciones mentales, donde son incorporadas las técnicas shamánicas tradicionales. No cabe duda que el shamanismo yagua, por la capacidad de adaptación y de 'mestizaje' que lo anima, se encuentra en plena expansión.

## Rituales

En el curso del ciclo anual los Yagua celebraban -y algunos todavía lo hacen en parte- una serie de rituales que se podrían dividir, brevemente, en tres categorías mayores: 1. los grandes rituales clánicos de iniciación masculina, alrededor de los cuales gravita lo esencial de la vida ceremonial y política de los Yagua (estos rituales recuerdan, en algunos aspectos, el complejo del Yurupari del noroeste amazónico); 2. los rituales periódicos que señalan el ciclo de reproducción natural -caza, rozo- y el ciclo de vida -nacimiento, pubertad femenina (a la cual es necesario unir el ritual masculino del primer homicidio), matrimonio y muerte-; y 3. los rituales ocasionales asociados al shamanismo y a la caza.

Hasta donde sabemos, los Yagua no poseen ningún término genérico para ritual, siendo cada uno de éstos designado por un nombre específico afectado por el sufijo *há/já*, que deriva de *atjá*, "fiesta de bebida", centrada alrededor del masato de yuca dulce.

### *Ritual clánico*

Cada año, a comienzos del ciclo estacional (febrero), los Yagua ejecutan tradicionalmente un gran ritual llamado *ñá*, en el curso del cual los niños (sólo varones) del clan del dueño-de-la-fiesta son iniciados y reci-

ben un nombre. Sin embargo, no debería verse en el *ñá* tan sólo un simple ritual de iniciación colectiva o un culto que se rinde exclusivamente a los ancestros clánicos a través del escenario de una mitología vivida. También se reactualiza un pacto de alianza con los dueños de la naturaleza vegetal y animal (la renovación de este pacto es indispensable y cronológicamente anterior a las iniciaciones), al mismo tiempo que se preparaban, hasta hace poco, las expediciones guerreras.

Cada clan realiza el ritual a su manera, donde sólo son celebrados sus propios emblemas y atributos, pero la estructura global del ritual y el estricto orden cronológico al cual deben someterse son comunes al conjunto, y siguen de hecho la estructura y el orden secuencial de los mitos (donde hemos visto que el ciclo de los mellizos sirve de modelo general) según el encadenamiento siguiente:

Mito general				
humanidad primordial	masacre	creación de gentes y clanes	venganza	alegría
prólogo		cuerpo del mito		epílogo

lo que se traduce en el ritual del *ñá* como:

instrumentos- ancestros	iniciación masculina	cantos clánicos, ceremonia de dar nombres	cantos de guerra, luchas	cantos de alegría, baile de clausura
prólogo		cuerpo del ritual		epílogo

Se aprecia, entonces, que el mito impregna aquí el orden y contenido secuencial del rito. En efecto, al igual que el mito, el *ñá* se descompone, luego de un extenso período preliminar de quince días, en tres secuencias principales: un prólogo de veinticuatro horas, marcado por ritos de devoción al clan y la iniciación masculina; el cuerpo del ritual (48 horas), en el curso del cual los iniciados reciben un nombre asociado a su clan; y un epílogo de 24 horas con escenas de júbilo parecidas a aquellas que prefijan las hazañas victoriosas de un combate.

Las dos primeras secuencias comportan cierto número de episodios presentados en orden cronológico y rítmico gracias a cantos bajo la conducción de un cantor profesional, *maranu*. Este, que idealmente debe pertenecer a un clan diferente al del dueño-de-la-fiesta, debe dominar sin embargo el repertorio completo de los cantos clánicos de este último, ya que sólo estos cantos serán entonados durante el *ñá* celebrado en su honor. Un repertorio completo supone unos sesenta cantos, teniendo cada uno una duración determinada, los mismos que son retomados por un coro de cantores no profesionales. A cada canto o grupo de cantos corresponden diferentes episodios del ritual. Existen tres grandes series de cantos: los cantos clánicos *runu*, los cantos de guerra *niki*, y los cantos de júbilo *niradoda*, así como una sucesión de cantos de transición para 'romper' con los precedentes (Powlison 1976).

El contenido de éstos, poco explícito por sí mismo, remite a los textos de mitos que generalmente los aclaran, de manera que el conocimiento previo de los mitos es indispensable para apreciar los contenidos sobreentendidos en los cantos. Además, el orden de presentación de los cantos debe ser estrictamente respetado. A este efecto, los *maranu* confeccionan "sogas de nudos", *nëyúpasara*, procedimiento mnemotécnico que consiste en una pequeña soga trenzada sobre la cual se disponen, a intervalos irregulares, sarta de nudos. A cada nudo corresponde un canto específico y a cada sarta una serie. El texto de los cantos, compuesto por frases breves y repetitivas está, por lo demás, lleno de palabras arcaicas y estilizadas (se dice que pertenecen a la "lengua de los antepasados") perfectamente ininteligibles para casi la totalidad de los participantes, a excepción de los *maranu* y shamanes. Además, los animales cazados durante el ritual y con ayuda de los espíritus de la caza -simbolizados por trompetas y flautas sagradas- son 'disfrazados' con nombres alegóricos que hacen referencia a plantas o a objetos de origen vegetal, como se observa en los ejemplos del cuadro siguiente.

Así, cuando los Yagua solicitan la caza dirigiéndose al dueño-de-los-animales, deben emplear obligatoriamente el término alegórico correspondiente, so riesgo de inducir a una confusión total entre los dueños-de-los-animales y de no obtener nada a cambio.

Los pasos de danza que acompañan necesariamente a los cantos también están codificados. El paso básico alterna los movimientos de adelan-

animal	nombre alegórico	traducción	asociación
tapir ( <i>načá</i> )	<i>rčínú</i>	tambor	andar pesado "voz-tambor"
mono choro ( <i>kačuno</i> )	<i>ndusu</i>	bolsa <sup>(1)</sup>	
mono tocón ( <i>někó</i> )	<i>nuraso</i>	falda de fibras de aguaje	pelaje espeso
mono pichico ( <i>awañi</i> )	<i>masájt</i>	sachapapa	
mono huapo ( <i>wučá</i> )	<i>mépe</i>	(palabra arcaica) hirsuto / desgrefado	"mismo aire hirsuto"
mono machín ( <i>wata</i> )	<i>pupanujt</i>	veneno de pesca	
mono coto ( <i>kánda</i> )	<i>rananujt</i>	liana de ayahuasca	
huangana / sajino ( <i>jaó/juá</i> )	<i>tětóna</i>	próximo a <i>tětose</i> : palmera de huicungo	alimento de los pecaríes
pelejo ( <i>hatě</i> )	<i>ne</i>	hamaca	cuerpo suspendido
motelo ( <i>notiu</i> )	<i>učóntu</i>	banco de madera	misma forma
carachupa ( <i>manatu</i> )	<i>nntiu</i>	piña	mismo diseño sobre el caparazón
ara ( <i>apa</i> ) (guacamayo)	<i>němbučito</i>	vasija para el achiote	mismo color rojo
añuje / majaz ( <i>moto/wañu</i> )	<i>ruwatu</i>	lanza con punta	modo de caza con lanza
achuni ( <i>amw</i> )	<i>satiá</i>	remo	nariz larga y aplanada
ave tinamus ( <i>pasatě</i> ) (perdiz)	<i>anečá</i>	próximo a <i>načá</i> : lengua	
ave penélope ( <i>púwa</i> ) (pucacunga)	<i>awariatu</i>	tamiz	
pez ( <i>kiwá</i> ) (genérico)	<i>árune</i>	piojo	los peces son los "piojos" de la gente-del-agua

(1) La madre lleva a su cría sobre la espalda, como si fuera una bolsa.

te-atrás con una marcha cadenciosa, ya sea en una misma línea frontal, ya sea en fila, poniendo la mano derecha en el hombro izquierdo de la persona precedente y golpeando el suelo con el talón (hombres y mujeres por separado). Los juegos y pantomimas, al igual que el acto de beber masato siguen escrupulosamente el orden de los cantos. La toma de masato es además dosificada con una gama de seis recipientes de contenido variable, elaborados especialmente para la ocasión.

En cambio, la tercera secuencia del ritual (epílogo) se distingue de las precedentes porque se parece más a una "fiesta de bebida", comparable a

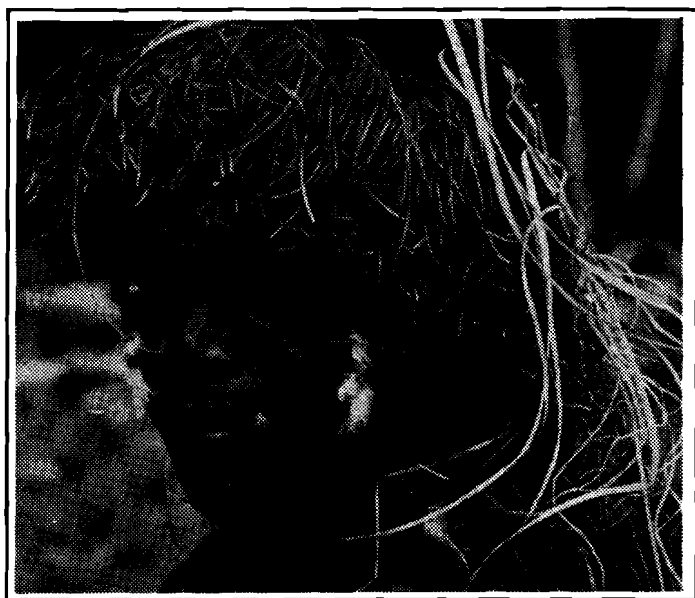
las que los Yagua celebran en gran número a lo largo de todo el año. Los muy graciosos cantos de júbilo contrastan con la gravedad y el hermetismo de los cantos clánicos. A su vez, las danzas se convierten en mixtas -hombres y mujeres juntos- a modo de pasacalle en la que dos, o incluso cuatro parejas, danzan con los brazos entrelazados al son de flautas y tambores. Este tipo de danza nunca es realizado durante las secuencias anteriores. No será necesario, por ello, interpretar el epílogo como una degeneración del ritual en borrachera. En el mito general de los mellizos, el epílogo describe la celebración de una acción de armas: la victoria sobre un grupo de salvajes asesinos. Fuertes indicios nos llevan a considerar el final de la segunda secuencia -que termina con cantos de guerra- como una ceremonia pre-expedicionaria de carácter militar: el "tiempo de la guerra" sucede al "tiempo del ritual". En ese sentido, el epílogo anticiparía los hechos posteriores a la acción guerrera.

### *Iniciación masculina*

Como ya ha sido señalado anteriormente, el ritual de iniciación se inserta en el prólogo del *ñá* y consiste, por lo menos actualmente, en presentar a los jóvenes iniciados por primera vez a una categoría de espíritus-ancestros reguladores de la caza. Estos están simbolizados por instrumentos de música, los cuales ni las mujeres ni los no iniciados pueden ver bajo pena de muerte o enfermedad. La meta de la iniciación es adquirir fuerza e inmunidad contra las enfermedades. Este primer contacto se efectúa según un rito muy preciso seguido de un riguroso ayuno. En número de cinco, los instrumentos se tocan en pareja -en oposición mayor/menor- y están asociados a la fauna de la siguiente manera:

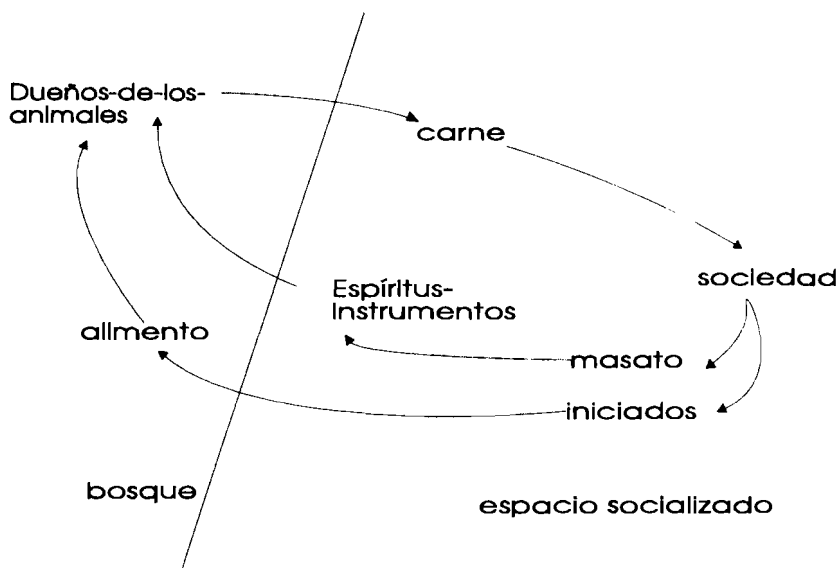
Todos los clanes disponen de los mismos instrumentos. Sin embargo, éstos son cuidadosamente pintados y decorados con las marcas del clan de los futuros iniciados, y antaño sólo los hombres pertenecientes a este clan podían manipularlos -cosa que no sucede estrictamente hoy en día. Los espíritus son, entonces, 'clanizados' cuando se presentan bajo formas de instrumentos, mientras que son 'supraclánicos' cuando se los considera como categoría global y abstracta.

Instrumentos	categorías animales	sobrenombre
corneta de corteza enrollada en espiral: <i>rúnda</i>	animales terrestres y aves	"el jefe"
tubo-con-bloque: <i>wirisihó</i>	animales semi-acuáticos, quelonios, cocodrilos	"el viejo"
3 flautas-con-bloque: <i>wawitihó</i> <i>yurihó</i> <i>sipató</i>		"el largo" "el mediano" "el corto"



Decoración facial utilizada por los hombres yagua con ocasión del rito de iniciación masculina  
Foto: Jean-Pierre Chaumeil

Por lo demás, estos instrumentos se encuentran en el centro del ritual de caza, desprovisto este último de todo carácter clánico. Los espíritus que ellos encarnan viven en buenas relaciones con los "dueños-de-los-animales", con los cuales están emparentados y de quienes pueden obtener las presas de caza. Mejor dispuestos hacia los hombres que los dueños-de-los-animales -que gozan de una feroz reputación de antropófagos, necrófagos y 'sopladores' de enfermedades- los Yagua prefieren negociar su caza con los primeros a base de ofrendas de masato de yuca (producción femenina). Sin embargo, el ritual un tanto solemne de presentación de los jóvenes iniciados a los espíritus-instrumentos se dirige, igualmente, a los dueños-de-los-animales, no solamente como exhibición de una nueva generación de futuros cazadores, sino también como "alimento" futuro. A cambio, los dueños-de-los-animales -quienes cabe recordar se alimentan de carne humana- "alimentan" a los humanos dejando la caza que los espíritus-instrumentos, saciados de masato, se apresurarán a poner a distancia de tiro de los cazadores. Desde el punto de vista del intercambio, existe ahí una doble transacción, la cual implica dos circuitos diferentes: de un lado, masato a cambio de caza; del otro, alimento animal a cambio de alimento humano.





De esta manera, el ritual de iniciación se presenta simultáneamente como un ritual de filiación al clan, y como un ritual de intercambio con la naturaleza; en este contexto el iniciado está ligado a la reproducción de su clan y a la de la caza en calidad de "carne". No resulta nada sorprendente, entonces, que a pesar de ser central en el *ñá*, la iniciación tenga lugar dentro del prólogo y no dentro del cuerpo del ritual, dedicado enteramente a los ancestros clánicos.

### *Pubertad femenina*

A diferencia de la iniciación masculina, inscrita en el ciclo de los grandes rituales, la pubertad femenina da lugar a un ritual específico que los Yagua consideran paralelo al ritual masculino del primer homicidio (se notará la equivalencia establecida entre el derramamiento de la primera sangre enemiga y la primera sangre menstrual). Además, ambos ritos consagran, de idéntica manera, la entrada a la vida conyugal: así como el guerrero no podía tomar una esposa antes de haber matado a su primer enemigo, la mujer no era declarada apta para el matrimonio, sino después de haber menstruado.

El ritual femenino puede resumirse de la siguiente manera. Desde las primeras pérdidas de sangre la joven muchacha es aislada, de seis a diez días, en una habitación cerrada (*stačujo*) ubicada en el bosque. Durante este tiempo, la joven observa un riguroso ayuno y se ocupa por toda actividad de confeccionar soguilla de fibras retorcidas de chambira. La joven púber también debe raparse la cabeza; antaño se arrancaba el cabello, recordando, desde este punto de vista, al espectacular rito de la 'depilación' de los Ticuna. Asimismo, debe mantenerse alejada de toda fuente de calor -prohibición térmica ligada a su estado de "sobrecalentamiento"- y de toda presencia masculina, a causa del poder contaminante -pero también hiperfertilizante- de la sangre menstrual. A este efecto, la madre o abuela de la joven recluida prepara una bebida a base de bulbos de ciperáceas triturados, la cual administra a la muchacha, así como a todos los hombres de la comunidad, cuyos cuerpos son recubiertos con genipa. Este rito tiene como finalidad impedir que el "alma" de la primera sangre menstrual penetre en el estómago de la muchacha recluida y de los hombres, pudiendo ésta ocasionarles hipertrofias abdominales (tema del hombre 'encinta').

El mismo peligro amenazaba al joven guerrero, quien se sometía a un rito idéntico luego de su primer homicidio. Al momento del término del período de reclusión, los hombres y la muchacha son nuevamente untados con genipa fresca o con ceniza de topa (*Ochroma lagopus*) y beben, siempre con el mismo objetivo profiláctico, varios tragos de una mezcla de genipa y ciperáceas.

Cuando la joven núbil regresa al pueblo conducida por una mujer anciana, los hombres huyen en un movimiento inverso hacia la selva, después de haber ingerido una nueva cocción de ciperáceas. Se designa, entonces, al mayor de los hombres para clausurar el rito, yendo a presentarse donde la joven, a quien le pide que le extraiga una espina del pie. A partir de ese momento, la prohibición visual concerniente a los hombres se levanta. El regreso de la reclusa es celebrado con una "fiesta de bebida" ofrecida por la familia, durante la cual la interesada es reconocida públicamente como "mujer", *watara*. Sin embargo, la joven debe continuar su abstinencia durante unos ocho días más. Al parecer, antaño la salida de la reclusión era acompañada de un rito de fertilidad, ejecutado por los hombres y que consistía en el tiro al blanco con cerbatanas (¿rito de caza?). Al leer a Powlison uno se queda con la impresión de una parodia del rito guerrero: "dos hombres ancianos preparan un blanco sobre el cual tiran sus lanzas, como una demostración de valentía frente a los espectadores que gritan y se ríen en señal de aprobación. El propósito de la ceremonia es ayudar a la niña a ser fértil" (1977: 50).

### *Rituales funerarios*

Los Yagua, -quienes cabe recordar no han sido 'caníbales', sino bajo una forma 'restringida' al comer los sesos del enemigo muerto- realizan o realizaban, pues actualmente la mayoría de ellos entierra a sus muertos en un cementerio a la manera cristiana, varias ceremonias funerarias dependiendo del tipo de muerte y sepultura: unas orientadas hacia la afinidad, otras hacia la ancestralidad. Se recordará la tesis, corrientemente admitida en los medios académicos, según la cual no existiría la ancestralidad en la amazonía por la falta de culto de los ancestros, y ello en nombre de una supuesta discontinuidad entre los vivos y los muertos, la cual introduciría una relación de exclusión con referencia a los muertos (consul-

tar principalmente Clastres 1980 y Carneiro da Cunha 1977). A partir de los materiales yagua se puede, sin embargo, dudar de la generalidad de tal proposición. ¿Qué es lo que nos indica este caso?

Para empezar, los Yagua distinguen dos clases de muertos: los muertos "en su propia casa", *ndeñu*, y los muertos "afuera", *wačĭ*. Examinemos, primeramente, el ritual de los muertos "en casa". El cadáver, envuelto en posición fetal en su hamaca, es inhumado en el centro de la habitación, una vez que han sido destruidos los objetos personales del difunto. La tumba es luego recubierta con hojas de palmera y la vivienda es incendiada; en seguida, el lugar de residencia es abandonado por varios años, después de una fumigación que alejará temporalmente las almas terrestres del muerto. Se trata, pues, de una inhumación y una cremación parciales (sistema del asador o del ahumado a la inversa), que se acerca más a una 'cocción' de tipo *arëpa*, que a una combustión integral.

Ante todo, la muerte es concebida como un fenómeno brutal (partida precipitada de las almas), seguido por un largo proceso de descomposición corporal que conduce a una progresiva 'naturalización'. Las carnes 'cocidas' del cadáver son, en efecto, sometidas a la necrofagia de los espíritus selváticos que rondan por ahí. Solamente quedan los huesos. Es probable que antaño los Yagua hayan practicado el entierro secundario en urnas (Powlison 1969). En cambio, el doble funeral resultaba imperativo en el caso de la muerte de grandes shamanes. La imperiosa necesidad de levantar el duelo se hallaba ligada a los peligros procedentes de sus restos. Como hemos visto, las almas -repartidas en dos grupos- siguen dos destinos diferentes. Las almas terrestres, de tipo vampiro, se transforman progresivamente, según un ciclo corto, en diversas categorías de espíritus selváticos o animales (destino común a todos los muertos inhumados). En cambio, las almas celestes alcanzan, según un ciclo largo, la tierra de los muertos. Los muertos inhumados, *ndeñu*, se inscriben claramente dentro del modelo periódico de reciclaje de tipo *niïyačĭ* (inmortalidad relativa), con los huesos como 'restos' no reciclables. La alternancia día/noche, con la sucesiva aparición del sol y de la luna, impregna el modelo global de reproducción humana bajo la fórmula de *arëpa*.

Veamos ahora qué sucede con los muertos "afuera" o *wačĭ*, término que incluye esencialmente a los muertos en guerra. En cuanto a estos últimos -excluyendo a los enemigos muertos cuyas cabezas se cortaban para ex-

traer los dientes- se trataba de encontrar sus cuerpos para efectuar la inhumación en el monte según el rito habitual. Los *wačɨ* sepultados tenían, entonces, una muerte semi-gloriosa y se transformaban en *ñándahamwo*, "gente del medio-mundo" o semi-inmortales. A éstos son asociados hoy en día (los Yagua ya no participan en guerras) los asesinados (transformados en arco-iris), quienes nunca son enterrados "en casa". Por el contrario, los *wačɨ* no inhumados -aquellos cuyos cuerpos no eran hallados- pasaban por la putrefacción (una suerte de 'cocción natural') y la devoración para ser transformados en buitres (con quien se asocia actualmente a los asesinos, quienes rechazados por su grupo viven en forma errante). Los buitres son los especialistas de lo pútrido y de los muertos sin sepultura, es decir, de los matados al exterior o de los matadores al interior.

Por último, existe una quinta categoría de muertos, la cual teóricamente debería pertenecer a los *ndeñu* y que concierne a los grandes guerreros *warié*, "matador" o *wuí*, "aquellos que tienen la fuerza guerrera". Para estos grandes hombres -los más gloriosos- que habían matado muchos enemigos, no había sepultura. Sus restos mortales eran abandonados tal cual dentro de la cocamera, sin ninguna otra forma de ritual. Se suponía, entonces, que el *warié*, sin inhumación ni 'cocción' al fuego, alcanzaba directamente y entero (cuerpo y alma), el mundo de los grandes ancestros *humunati*, al lado de los cuales gozaba de una existencia eterna.

En lo que se refiere al tratamiento funerario entre los Yagua se podría resumir la situación de la siguiente manera:

MUERTOS		
	"en casa" / <i>ndeñu</i>	"afuera" / <i>wačɨ</i>
con sepultura 'cocción a fuego'	<p>NDENÜ reciclaje de almas 'animalización' 'naturalización' del cuerpo</p>	<p>WACɨ medio-ancestros asesinados = arco iris</p>
osario (funerales-dobles)	<p>Shamán</p>	
sin sepultura putrefacción y 'pre-cocción'	<p>WARIÉ ancestro <i>humunati</i></p>	<p>WACɨ buitre (anti-ancestro) asesinos = buitres</p>

A partir de este esquema se puede deducir que "morir en casa sin sepultura" equivale a "morir fuera con sepultura". Sin embargo, ¿cómo explicar la 'ausencia' del ritual funerario para los grandes guerreros?, y más allá todavía: ¿cómo interpretar la figura del gran guerrero dentro del marco de una religión que se apoya en el reciclaje generalizado de los principios vitales? Para responder a estas dos preguntas, es necesario volver al ritual guerrero.

Como ya hemos visto, los Yagua establecen una equivalencia entre el ritual del primer homicidio y el de la primera menstruación, comportando cada caso, una reclusión, un ayuno, la unción con una mezcla de genipa y ciperáceas, una prohibición térmica, un tabú sobre la sangre, un corte de cabello y la confección de una nueva vestimenta, entre otros. Existe aquí un punto que nos llama la atención: el estado de 'sobrecalentamiento' al cual es sometido el cuerpo del que mata, después de cada homicidio (aquél debe alejarse, al igual que la joven núbil, de toda fuente de calor). El código térmico, en relación al homicidio, está muy bien documentado en la literatura etnológica (consultar por ejemplo De Heusch 1986). No cabe duda que estos estados de 'sobrecalentamiento' repetidos se parecen a una 'cocción' lenta, que en el caso de los Yagua haría las veces de ritual funerario en vida (hemos visto que éste se resume en su primera fase a una 'cocción'). En suma, ya 'cocido' o 'precocido', el gran guerrero no necesita más sepultura: se trata de un muerto 'preparado' de antemano.

Si bien esta respuesta puede parecer satisfactoria no resuelve, sin embargo, el problema del reciclaje. Para ello habrá que remitirse a los trofeos de guerra, particularmente a los collares de dientes que los grandes guerreros debían dejar a sus descendientes varones antes de 'morir' (cf. *supra*). Todo sucede como si el *warié* asegurara su descendencia antes de su partida definitiva para reunirse con los ancestros, dejando atrás un 'sustituto de sí mismo'. Los collares de dientes reemplazarían, así, al eslabón faltante debido al no-reciclaje de los componentes vitales del *warié* dentro del circuito cósmico general. Además, en ausencia de todo 'resto', los collares funcionarían como la memoria del muerto.

A este respecto es conveniente hacer una observación importante. Los grandes *warié* son los héroes de relatos épicos que pertenecen, como ya hemos señalado, a un género narrativo diferente al de los mitos. Estos relatos, llamados "históricos" -en el sentido que se les reconoce una realidad

histórica- describen las hazañas de guerreros considerados invencibles y nombrados individualmente: *Moki*, *Nara*, *Púčianu*, *Nëtiu*, etc. Se supone que estos héroes han existido realmente en lugares precisos, y es a partir de ellos que los Yagua actuales todavía pueden ubicarse dentro de su genealogía, como si se tratara de verdaderos ancestros. Sin embargo, no se les rinde culto alguno. Se tendría, entonces, personajes que adquieren una singularidad y una permanencia de su nombre que otros no poseen (el nombre *Moki*, por ejemplo, no es reciclado), saliendo así de la masa anónima de los "sin-nombre", para retomar a J.P. Vernant y su discusión sobre la aparición del individuo en la epopeya griega. Ser gran *warié* significa adquirir un nombre, existir quizá individualmente, y convertirse en un ancestro, inmortalizado en su ser y entre los suyos. De esta manera, los grandes *warié* son a la vez 'ancestralizados' e 'individualizados'. El que no se rinda culto a los grandes guerreros nos lleva a disociar la noción de ancestralidad del culto de los ancestros.

De lo anteriormente expuesto, es posible llegar rápidamente a ciertas conclusiones. En referencia a la tesis corriente de que en la amazonía no existe ancestralidad porque no existe el culto a los ancestros, se ha demostrado que, por lo menos entre los Yagua, existía no solamente la ancestralidad, sino también un proceso de ancestralización (transformación de una categoría de 'muerto' en 'ancestro') a través de: 1. un ritual guerrero de muerte, el cual a través de un proceso de 'pre-cocción' aparece en realidad como un 'super-funeral'; y 2. relatos épicos que cuentan las hazañas de guerreros invencibles nombrados individualmente, es decir, inmortalizados como héroes con un nombre perdurable y al que se hace referencia. Igualmente, hemos formulado un doble movimiento de los muertos entre los Yagua. De un lado, hacia la afinidad a través de un movimiento circular de 'retorno a su casa'; del otro, hacia la ancestralidad por medio del ritual guerrero. De esta manera, entre los Yagua la ruptura entre los vivos y los muertos no tiene aparentemente un carácter radical.

## REALIDAD ACTUAL

A lo largo de este trabajo hemos considerado los principales cambios (sociopolíticos, económicos, tecnológicos y culturales) a los que los Yagua debieron o deben hacer frente. En el Perú, así como en otros países amazónicos, los problemas ligados a la tierra continúan siendo el centro de las reivindicaciones indígenas. Aún si los Yagua no sufren fuertes presiones territoriales en comparación con las sociedades indígenas de la selva alta, se plantea la cuestión de la distribución y reagrupamiento de las tierras. Además, la aceleración de los procesos migratorios y la expansión de la economía de mercado han trastornado profundamente los equilibrios regionales pre-existentes. La inmensa mayoría de los Yagua está desde entonces en contacto permanente con el mundo mestizo y la sociedad nacional, contacto ampliamente facilitado por el desarrollo de los medios de comunicación y transporte en los últimos veinte años, así como por las migraciones hacia el río Amazonas.

Si en el curso de su historia los Yagua han reaccionado de diversas maneras frente a la dominación colonial (presentando inicialmente una resistencia armada, y posteriormente una resistencia 'pasiva' dominada por el patronazgo), desde hace unos quince años se han comprometido con formas de lucha más políticas por el reconocimiento de sus derechos indígenas y de su territorio en el marco de federaciones étnicas. Este fenómeno es tanto más manifiesto en la medida que los Yagua, a semejanza de numerosas etnias amazónicas, experimentan en la actualidad un proceso de recuperación demográfica. Estimados en 3,300 en 1976, hoy en día los Yagua podrían superar fácilmente las 4,000 personas, si bien todo cálculo se torna incierto en razón del incremento de casos de mestizaje. Si se suma los resultados de los diversos censos llevados a cabo en unas cuarenta comunidades, tanto en el Perú como en Colombia, se obtiene una cifra de 4,008. En todo caso, ese total no es significativo por sí mismo, en la medida que no refleja los movimientos reales de la población entre los diversos datos de empadronamiento (espaciados a lo largo de quince años). Sea como sea, la cifra de 5,630 Yagua, proporcionada por Santos y Barclay (1991: 54), parece por ahora excesiva; la de 4,000 a 4,500 Yagua parecería estar más cercana a la realidad.

En el Perú existen actualmente unas sesenta comunidades yagua, muy dispersas geográficamente, de las cuales unas cuarenta están reconocidas

oficialmente (o en proceso de serlo), pero tan sólo veintitrés poseen un título de propiedad. Su población oscila entre 30 y 200 personas (ver cuadro).

Comunidades yagua tituladas, Región de Loreto (*)					
Distrito	Comunidad y ubicación por río	Población	Fecha censo	Superficie titulada (hectáreas)	Fecha titulación
Indiana	Las Palmeras Qda. Yanamono	124	1981	1,622.35	1980
	Yaguas de Tipishca	59	1976	1,538.05	1975
	Yanayacu de Tipishca				
Las Amazonas	Comandancia (Río Oroza)	147	1986	5,251.20	1989
	Santa Rosa de Oroza (Río Oroza)	163	1986	3,311.64	1980
	Santa Ursula (Río Oroza)	193	1986	5,615.00	1989
	Catalán (Qda. Vainilla)	120	1980	3,318.19	1976
	Yaguas de Nueva Esperanza de Atún Caño	95	1990	5,355.62	1991
Mazán	Yaguas de Basilio (Qda. Basilio)	32	1975	1,908.99	1976
	Urco Miraño (Cocha Urco Miraño)	207	1986	567.61	1975
Pebas	Cóndor (Río Amazonas)	90	1984	1,028.32	1975
	Pichana (Qda. Pichana)	163	1984	2,733.76	1976
	Remanso (Río Amazonas)	148	1984	2,058.04	1975
	Sabalillo (Río Apayacu)	113	1984	1,338.36	1991
	San José de Piri (cerca a Pebas)	120	1988	534.00	1988
Putumayo	Santa Lucía (Río Putumayo)	61	1990	1,666.55	1991
	Nuevo Perú y Anexo	97	1990	11,850.37	1991
	Nuevo Progreso (Río Putumayo)				
	Primavera (Ríos Yaguas/Putumayo)	64	1991	10,344.87	1991
	Puerto Franco	46	1991	17,066.25	1991
Ramón Castilla	Pancho-cocha (Ríos Yacarité/ Atacuari)	47	1987	5,255.67	1975
	S. Alberto de Morona (Qda. Morona)	70	1981	3,487.00	1976
	San José de Loretoyacu	215	1984	5,066.84	1975
	El Sol (Río Atacuari)	140	1982	11,170.75	1985
	Edén de la Frontera (Qda. Marichín)	57	1991	932.60	1981

\* Agradecemos a los señores Carlos Pezo y Alberto Chirif por habernos facilitado la consulta de los archivos del Ministerio de Agricultura y de AIDSESP respectivamente.



Un cierto número de comunidades (17 hasta ahora) están vinculadas a la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Amazonas y Bajo Napo (FECONABABAN), creada en 1984 y afiliada, como ya se ha señalado, a AIDSESP. Asimismo, algunas familias yagua se han integrado a federaciones mixtas (campesinas/nativas), tales como la Federación Departamental de Campesinos y Nativos de Loreto (FEDECANAL) y la Federación de Comunidades Nativas y Campesinas del Medio Napo (FECONACAMN) (Santos y Barclay 1991: 96-97). Sin duda, estas nuevas formas de organización, cuyo impacto y peso político se confirman cada día, ofrecen a los Yagua mejores garantías para la defensa de sus derechos indígenas y territoriales. Se observa, no obstante, que gran parte de la población yagua queda fuera de este tipo de organización. Se sabe que existen negociaciones concernientes a la creación de una federación yagua en la región de Cabaallococha, pero los interesados están todavía lejos de acordar las formas de establecimiento y su contenido étnico (incorporación o no de comunidades ticuna o ribereñas). El atractivo que ejerce Colombia en materia económica podría explicar, en parte, el débil entusiasmo de los Yagua fronterizos por formar una federación o, por lo menos, el no sentir la necesidad inmediata de hacerlo; más de 300 de ellos viven actualmente en territorio colombiano, donde gozan de facilidades para su establecimiento.

De otra parte, hemos examinado en el capítulo dedicado a la política la evolución del liderazgo yagua dentro de este nuevo contexto federativo, evolución marcada principalmente por el antagonismo entre los viejos y los nuevos líderes. De igual modo, hemos evocado la complejidad del actual panorama político yagua donde se superponen -sin llegar a anularse verdaderamente- varias configuraciones políticas de las que la federación representa la extensión más reciente.

Respecto a la situación de tierras, hemos señalado que solamente alrededor de un tercio de las comunidades yagua disponen de un título de propiedad conforme a la ley. El otorgamiento de tierras se ha efectuado a un ritmo de diez entre 1975-76, dos en 1980, una en 1981, 1985 y 1988 respectivamente, dos en 1989 y seis en 1991 (ver lista adjunta). Ninguna comunidad yagua en el río Yavarí ha sido delimitada. El proceso es entonces excesivamente lento y no responde en absoluto a la urgencia de la situación, principalmente para las comunidades yagua ribereñas cuyas tierras se encuentran enclavadas -y por tanto amenazadas- en áreas explotadas de manera cada vez más extensiva por los blancos con fines agrícola-

las o ganaderos. Si bien el otorgamiento de tierras es esencial para la supervivencia de los Yagua, éste conduce al mismo tiempo a una mayor sedentarización de las comunidades, multiplicando así las relaciones de dependencia con la sociedad nacional. Asimismo, y debido a la sedentarización, el modelo de asentamiento basado en la alineación de casas monofamiliares ha sido impuesto en detrimento de la vivienda móvil centrada en la casa colectiva.

Comunidades yagua no tituladas, inscritas o en proceso de inscripción, Región de Loreto			
Comunidad	Ubicación	Población	Fecha censo
Santa Rita de Gallinazo	Caño Caballo-cocha	104	1991
Santa Rita	Río Yavarí	68	1984
Antiquera	Río Yavarí	75	1987
Buen Suceso	Río Yavarí	159	1984
Esperanza	Río Yavarí-Mirim	87	1984
Cunshico (Yaguas de Tahuayo)	Qda. Valentín	32	1981
Yaguas de Santo Tomás	Río Amazonas	154	1980
Nueve de Octubre	Río Mayoruna	192	1982
Santa María	Paiche caño	68	1982
Tangarana (Nuevo Progreso)	Río Atacuari	57	1987
Pobre y Alegre	Río Motahuayo	73	1986
Urania	Río Atacuari	45	1991
San José de Topal	Río Arambaza	s/d	—
Yanayacu	Río Apayacu	s/d	—
Nueva Libertad de Paucarillo	Río Motahuayo	s/d	—
Palometillo	Qda. Palometa	s/d	—
Santo Toribio de Mogrovejo	Qda. Cochiquinas	s/d	—
Cajocuma	Qda. Cajocuma	s/d	—

Paralelamente, se observa la tendencia general de los Yagua a dirigirse hacia el Amazonas y hacia los centros urbanos ubicados en dicho río (Iquitos, Caballococha, etc.). Muchas de las comunidades ribereñas han visto duplicar su población en menos de diez años, mientras que los grupos de las zonas interfluviales se están despoblando (como por ejemplo la zona del río Atacuari). De igual modo, desde hace unos diez años, importantes migraciones yagua han tenido lugar en dirección a Colombia (región de Leticia) e incluso al Brasil (Tabatinga, Manaos). Según los censos oficiales de la Comisión de Asuntos Indígenas (ver cuadro), actualmente

existen 323 Yagua en Colombia (en comparación con el centenar que había diez años antes), de los cuales 163 están ubicados en la quebrada Tucuchira, donde se ha abierto un centro turístico. Conforme a nuestras investigaciones, estas familias provienen del alto Cotuhué, del alto Loreto-Yacu y del Atacuari. Los Yagua justifican su desplazamiento hacia Colombia mencionando la mejor atención que reciben las poblaciones indígenas por parte del gobierno colombiano. En realidad, como recuerda Seiler-Baldinger (1988: 199), la situación general de los Yagua en Colombia depende mucho de la voracidad de los centros turísticos -como el de la quebrada Tucuchira- que no dudan en prometer el oro y el moro a las desprotegidas y necesitadas familias yagua con el objeto de que se incorporen a estos 'zoológicos humanos'.

Censo de población yagua en Colombia, 1991

Resguardos	Número de familias	Población
Santa Sofía (Qda. Tucuchira)	37	163
Zaragoza	7	38
Macedonia	1	8
San Martín-Amacayacu	1	7
Puerto Nariño	4	13
San Francisco	2	10
El Paraíso	1	8
San Juan de Atacuari	5	35
Bocas de Atacuari	4	19
Boyahuasú	4	22
<b>Total</b>	<b>66</b>	<b>323</b>
Fuente: Ministerio de Gobierno 1991		

Del lado peruano, los Yagua también han experimentado un intenso período de explotación turística, si bien éste se encuentra en momentánea recesión debido a la situación política interna del país. Las consecuencias del turismo son particularmente dramáticas para cerca de cuatrocientos Yagua. Cuatro de seis centros turísticos de Iquitos han mudado simple y llanamente a familias enteras cerca de los albergues, sin preocuparse en lo más mínimo de sus necesidades vitales. Si bien se les paga un salario,

éste es mucho menor al mínimo vital dispuesto para la región (consultar sobre el tema a Seiler-Baldinger 1988 y Chaumeil 1984). Se han levantado varias voces indígenas para protestar contra tales abusos e injusticias, pero sin mucho eco de parte de los responsables. Los Yagua continúan "vendiéndose", según la expresión de un promotor turístico de Iquitos, y vendiendo mala artesanía -producida apresuradamente para poder sobrevivir- lo cual ofrece una desvalorizada imagen de su cultura.

De manera más general, la situación económica de los Yagua no ha mejorado en absoluto en el curso de los últimos decenios. Si bien dentro del conjunto éstos se van liberando progresivamente de la tutela de los patrones y del sistema de habilitación en el que durante tanto tiempo han estado inmersos, por otro lado están ingresando a la economía de mercado, basada en leyes totalmente despiadadas, donde reinan la competencia salvaje y el dinero -que ha penetrado en lo más profundo del territorio indígena. Desde entonces los Yagua han tenido que adaptar su economía al mercado local por medio de la producción de un excedente agrícola, el cual en la mayoría de los casos constituye la principal fuente de ingresos monetarios. Es en este sentido que uno puede hablar de un proceso de 'campesinización' de los Yagua ribereños. Pero los precios -fijados para beneficiar a los patrones mestizos- permanecen muy bajos, obligando a muchos jóvenes yagua a desarrollar trabajos asalariados como jornaleros o bajo contrato estacional, considerados más rentables: cosecha de arroz en los barrales del Amazonas, corte de árboles (por pieza o contrato), cuidado de pastizales, trenzado de hojas de palmera, etc. En los años '80, cuando el precio del caucho mostró una sensible alza en los mercados, los Yagua se consagraron a su explotación durante algún tiempo. Poco después, cuando el narcotráfico alcanzó su apogeo, algunos Yagua fueron empleados como correo o "burros" para el transporte de pasta básica de cocaína a través de las fronteras colombianas y brasileras. En conjunto no se percibe nada bueno para el futuro de los Yagua, aparte de la triste perspectiva de una proletarización a corto plazo.

La situación escolar tampoco es mejor. Descontando los dos centros de educación bilingüe auspiciados por el ILV, el grueso del sistema educativo formal en las comunidades yagua es monolingüe en español, y tanto el contenido como los métodos no tienen relación alguna con la realidad indígena. Si bien algunos jóvenes yagua han podido acceder a la enseñanza secundaria en los pocos colegios existentes, a menudo ellos son objeto de

discriminación racial de parte de sus compañeros mestizos (este, por ejemplo, es el caso de Caballococha). En 1978 se estimaba que "un 30% de los hombres y más o menos un 40% de los niños son bilingües, mientras que solamente el 5% de las mujeres habla el castellano" (Ribeiro y Wise 1978: 191). Hoy día estos datos deberían ser revisados: de acuerdo a nuestras informaciones, el bilingüismo alcanzaría ahora a más del 60% de los hombres, 80% de los niños y quizás al 20 o 30% de las mujeres. Esta galopante progresión del bilingüismo no significa, sin embargo, un retroceso en el uso de la lengua yagua, la cual tiene plena vigencia al interior de las comunidades. La reivindicación de una 'identidad yagua' no podrá sino reforzar el uso de la lengua materna como criterio de reafirmación étnica.

En el plano religioso, los Yagua mantienen contactos esencialmente económicos con las misiones católicas. En contraste, desde hace algún tiempo se asiste en la región a una verdadera irrupción de sectas evangélicas norteamericanas (New Life Baptist Church y otras del mismo estilo). El carácter mesiánico y 'purista' de estas sectas (retorno al estado salvador de la pureza original) encuentra en los Yagua (que se convierten en gran número) un terreno particularmente fértil (ver más arriba la experiencia del movimiento crucista de los años '70).

En 1989 se declaró en la comunidad El Sol, ubicada en el río Atacuari, un movimiento 'apocalíptico' liderado por un adepto colombiano de la New Life Baptist Church que anunciaba la proximidad del fin del mundo. Este movimiento suscitó diversas migraciones y el reagrupamiento de varias comunidades yagua tradicionalmente rivales en el plano shamánico. La escuela de una de las comunidades se transformó en lugar de culto, donde los Yagua se reunían durante la noche varias veces por semana. Los rituales shamánicos fueron prohibidos -aunque continuaron practicándose de forma clandestina- y reemplazados por sesiones de rezo colectivo. Según las últimas noticias (1991), la mayoría de los Yagua del Atacuari se han hecho 'evangelistas' y creen fehacientemente en la inminencia de un mundo mejor, exento de todo mal. Se encuentra allí la larga tradición mesiánica que ha atravesado la historia de los Yagua, y la de la región en su conjunto (incluyendo los movimientos mesiánicos que se han desarrollado entre los Ticuna y los Cocama) desde hace ya varios siglos.

Esta sensibilidad mesiánica podría sorprender y parecer algo anacrónica en vista del creciente involucramiento de los Yagua en la vida política nacional por vía de las federaciones étnicas. Al respecto, es interesante anotar que los Yagua 'mesiánicos' son precisamente miembros de aquellos núcleos que no están afiliados a las federaciones existentes. De ahí a pensar que éstas comportan también una dimensión mesiánica, no resulta del todo absurdo, sobre todo si, como los Yagua nos invitan a creerlo, se nos ocurre considerarlas como una nueva expresión de la ideología mesiánica. Esta perspectiva explicaría quizá la opción actualmente observada entre los Yagua entre el evangelismo y las federaciones, ya que en el fondo expresarían dos modalidades opuestas de una misma espera.

ANEXO 1

*Los mellizos nacidos de una picadura en la rodilla (1)*

La grabación original de esta versión del cuento de los mellizos nacidos de una picadura en la rodilla fue hecha por Paul Powlison; una descripción de la historia figura en Powlison (1969). La presente retranscripción y traducción fue hecha por Mamerto Macahuachi y Thomas E. Payne.

Esta es una historia acerca de un héroe cultural mítico llamado Mokáyu y un par de gemelos no tan heroicos. Los mellizos son mitad avispa mitad humano, habiendo nacido de una picadura de avispa en la rodilla de Mokáyu. La historia implica un viaje por parte de los tres personajes centrales, y cada episodio representa una aventura en un momento particular del mismo. Así, la historia exhibe una estructura locacional lineal, tal como ha sido descrita en Payne 1984b. Las aventuras implican generalmente un conflicto en el que inicialmente Mokáyu es víctima de alguna manera de los mellizos o es ridiculizado por éstos, pero del que eventualmente éste sale triunfador en virtud de su sabiduría y astucia superiores.

1. *Dayra-niy sa-súú-yada núkovaañu-níí.*  
Así nuestro ancestro fue picado por una abeja.
2. *Rá-vicha-núú-yada sj-jtya Mokáyu.*  
Su nombre era Mokáyu.

Escena I: La casa de Mokáyu

3. *Rá-poo jfj sa-súú-jyp.*  
Su picadura se hinchó.
4. *Núkovaañu súú-jyp sa-adási-niy, jãmu-rá rá-poo.*  
La picadura de avispa en su rodilla se hinchó enormemente.

---

1 Este texto constituye un fragmento tomado de T.E. Payne (1985: Apendix i). Bajo el título de "The Kneebite Twins" el relato, narrado por Laureano Mombite, figura en el original en idioma yagua con traducción al inglés.

5. *Tjfkii járimyuntí saará-jm sa-tiryóó-ta-jayáá-ra.*  
 Todo un mes permaneció yacente con esta hinchazón.
6. *Pariché-ñumaa sm-unúú-tye-rya, "jiiin".*  
 Finalmente la miró, "jiiin".
7. *Néé sa-jaachjini-tyéé nuudá-yu.*  
 Ya no lo puede soportar.
8. *"Ra-díi-tya-rúm-ñumaa pariché-dyé-rya".*  
 "Estoy a punto de morirme por esto".
9. *Sm-unúúy jfjta yá-adási-ñiy rá-dakuuy.*  
 Vio que su rodilla se había puesto negra.
10. *Rá-dakuu-tyániy sa-ádási-ñubéé.*  
 Su rodilla se estaba poniendo negra por dentro.
11. *Sa-ryiy jfjta-ra rooda.*  
 El toma una espina.
12. *"Ra-a jántya-dii-tyéé jichitye-eda-téé.*  
 "Voy a tratar de abrirla.
13. *Rá-richa-numaa-dee-téé-dáy".*  
 Ahora tiene mucha pus".
14. *Sa-niy jjchitiy jfjta,*  
 El pincha,
15. *sa-sañe-yaa-núita vari-dyéy, "jayo,*  
 y entonces grita, "ayau,
16. *nijyaami-ñiíta vicha-sara ra-adasi-ñubee-dáy nijyaamíy?"*  
 ¿hay gente en mi rodilla, gente?"
17. *Naada-supáta-y jfj-ra váriy.*  
 Así surgen dos.
18. *Naada-supáta-myáá-jfjta kari da-nu-juy.*  
 Surgieron dos, dos niños varones.
19. *Jási-ñumaa-jj sa-jáávyé-chu-naadá.*  
 Ahí los levantó a ambos.



20. *Tp̄ari-pyu-numáá-ti-ñiy naaní-íta-jj̄í sí-íva,*  
Después de un tiempo ambos le dicen,

21. *“Váñu, vurye-cya ráruvǎǎ-va.*  
“Ven, vamos río abajo.

22. *Váñu, váñu”.*  
Vamos, vamos”.

23. *Ri-iya-jj̄íta.*  
Ellos van.

#### Escena II: Tormenta de lluvia

24. *Múúy jiñúva-yási-ryíy.*  
Ahí llegan ellos tarde.

25. *“Jiyu-niy vurya-ǎ mááy.*  
“Aquí tendremos que dormir.

26. *Jiyu-niy vurya-ǎ sútay vurya-ǎjj̄íju”.*  
Aquí prepararemos refugios para guarecernos”.

27. *Naada-sútay jj̄íta núkovaañú-juy yǎ-ǎjj̄íju-day.*  
Los mellizos avispa hacen con barro su refugio.

28. *Sa-sútay jj̄íta nuu-nti-duéy Mokáyu-dáy.*  
El otro, Mokáyu, prepara también su refugio.

29. *Náv̄j̄-ta sa-sútay-dyéy.*  
Con hojas hace su refugio.

30. *Múkadi-ta naada-sútay-dyéy.*  
Con barro hacen el suyo los otros.

31. *Naada-ya jj̄í si-imu-ntíy Mokáyu-mú.*  
Los dos van donde Mokáyu.

32. *“¡Jijiin! Tǎǎ-muy ji-ñiy sútay-ryúúy múkadí-ta”*  
“¡Jijiin! ¿Por qué no quieres hacer tu refugio con barro, por qué?”.

## BIBLIOGRAFIA

Para una lista más completa de referencias acerca de los Yagua ver J-P. Chaumeil, "Bibliografía de los Yagua del nor-oeste amazónico", en *Amazonía Peruana*, Vol. 1 (1) (1976: 159-176); y "Bibliografía Yagua 2", en *Amazonía Peruana*, Vol. 14 (8) (1987: 161-164).

Alvarez, L.

- 1913 "Costumbres de una tribu salvaje: los Yahuas"; en *España y América*, 37: 336-355; 38: 163-173; 350-356; 39: 61-75; 253-263.

Arhem, K.

- 1990 "Los Macuna en la historia cultural del Amazonas"; en *Informes antropológicos*, Vol. 4: 53-59; Bogotá.

Bolian, C.E.

- 1975 *Archaeological excavations in the Trapecio of Amazonas: the Polychrome Tradition*; Tesis Doctoral; Universidad de Illinois; Urbana.

Carneiro da Cunha, M.

- 1977 "Espace funéraire, eschatologie et culte des ancêtres: encore le paradigme africain"; en *Actes du 42. Congrès International des Américanistes*, Vol. 2: 277-295; París.

Castelnau, F. de

- 1851 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para, exécutée par ordre du Gouvernement français pendant les années 1843 à 1847*, Tomo 5; París: P. Bertrand, Libraire Editeur.

Chantre y Herrera, P.J.

- 1901 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*; Madrid: Imprenta de A. Avrial.

Chaumeil, J. y J.P.

- 1981 "La Canela y El Dorado: les Indigènes du Napo et du haut-Amazone au XVIIe siècle"; en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. X (3-4): 55-86; Lima.

- 1984 "De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano"; en *Amazonía Indígena*, Año 4 (8): 26-31; Lima: COPAL.

Chaumeil, J.P.

- 1978 "Los mellizos y la lupuna (mitología yagua)"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 2 (3): 159-184; Lima: CAAAP.
- 1981 *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*; Lima: CAAAP.
- 1983 *Voir, savoir, pouvoir*; París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 1984 *Between zoo and slavery: the Yagua of eastern Peru in their present situation*; Doc. IWGIA 49; Copenhagen.
- 1985 "Echange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne"; en *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXI: 143-157; París.
- 1986 "Discurso etnomédico y dinámica social entre los Yagua del Oriente peruano"; en *Anthropologica*, Vol. 4 (4): 115-130; Lima: PUCP.
- 1987 *Ñihamwo. Los Yagua del nor-orienté peruano*; Lima: CAAAP.
- 1990 "Sens de la forme et formation du sens. Note sur les rituels Yagua"; en A. M. Blondeau y K. Schipper (eds.), *Essais sur le rituel II*; Lovaina-París.
- 1991 "Du projectile au virus. Le complexe des fléchettes magiques dans le chamanisme ouest-amazonien" (manuscrito).

Clastres, P.

- 1980 "Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud"; en *Recherches d'anthropologie politique*; Col. Recherches anthropologiques; 59-101; París: Editions du Seuil.

Daillant, I.

- 1987 *Le système de parenté Yagua. Structure et évolution d'un système de parenté 'dravidien' d'Amazonie péruvienne*; Tesis de Maestría; Universidad París X; Nanterre.

De Heusch, L.

- 1986 "Rites de passage et cosmologie en Afrique australe"; en P. Centlivres y J. Haunard (eds.), *Les Rites de passage aujourd'hui*; Lucerna.

Edmundson, G. (ed.).

- 1922 *Journal of the travels and labours of Father Samuel Fritz in the river of the Amazons between 1686 and 1723*; Londres: Cambridge University Press.

Espinosa Pérez, L.

- 1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, Tomo I; Instituto Bernardino de Sahagún; Madrid.

Fejos, P.

- 1943 *Ethnography of the Yagua*; Viking Fund Publications in Anthropology, No. 1; Nueva York.

Figueroa, F. de

- 1904 *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*; Madrid: Librería General de Suárez.

Flornoy, B.

- 1955 *Iawa, le peuple libre*; Col. Bibliothèque des voyages; París: Amiot-Dumond.

Frank, E.

- 1991 "Etnicidad. Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil"; en P. Jorna et al. (coord.), *Etnohistoria del Amazonas*; Quito: Abya-Yala.

Frayse-Chaumeil, J.

- 1985 "El tiempo de...División del tiempo y ciclo de reproducción entre los Yagua del oriente peruano"; en *Anthropologica*, Vol. 3 (3): 107-121; Lima: PUCP.

García, L.

- 1985 *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*; Quito: Abya-Yala.

Girard, R.

- 1958 *Indios selváticos de la Amazonía peruana*; México: Libro Mexiana.

Grohs, W.

- 1974 *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*; Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.

Herndon, W.H.L.

- 1854 *Exploration of the valley of the Amazon, Part I*; Washington D.C.: R. Armstrong Public Printer.

Hill, J.

- 1984 "Social equality and ritual hierarchy: the Arawakan Wakuénai of Venezuela"; en *American Ethnologist*, Vol. 11 (3): 528-544.

Jorna, P.

- 1991 "Vuelta a la historia. Los Cambebas del río Solimoes"; en P. Jorna et al. (coord.), *Etnohistoria del Amazonas*; Quito: Abya-Yala.

Jouanen, J.

- 1941 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito (1570-1774)*; Quito: Editorial Ecuatoriana.

Lathrap, D.

- 1973 "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of the Pre-Columbian South America"; en *World Archaeology*, Vol. 5 (2): 170-196.

Leach, E.

- 1980 "La nature de la guerre"; en *L'unité de l'homme et autres essais*, París.

Lévi-Strauss, C.

- 1962 *La pensée sauvage*; París: Plon.

Lucena Giraldo, M. (ed.)

- 1991 *Francisco de Requena y otros: ilustrados y bárbaros. Diario de exploración de la Comisión de Límites al Amazonas (1782)*; Madrid.

Marcoy, P.

1869 *Voyage a travers l'Amérique du Sud, de l'Océan Pacifique à l'océan Atlantique*; París (2 vols.).

Maroni, P.

1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738)*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA.

Ministerio de Gobierno

1991 *Censo de población; Comisión de Asuntos Indígenas - Amazonas; Leticia.*

Myers, T.

1983 "Redes de intercambio tempranas en la Hoya Amazónica"; en *Amazonía Peruana*, Vol IV (8); Lima: CAAAP.

1988 "Visión de la prehistoria de la Amazonía superior"; en *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía*; Iquitos: CAAAP/CETA/CIAAP/UNAP/CIPA/CONCYTEC/IIAP/INC/UNAP.

Nimuendajú, C.

1952 *The Tukuna*; *American Archaeology and Ethnology* 45; Berkeley-Los Angeles.

Olórtegui del Castillo, T.

1987 "Los Yagua"; en *Anthropologica*, Vol. 5 (5): 297-331.

Payne, D.

1985 *Aspects of the grammar of Yagua: a typological perspective*; Tesis Doctoral; Universidad de California; Los Angeles.

Payne, D. y T.

1990 "Yagua"; en Derbyshire & Pullum (eds.), *Handbook of Amazonian languages*, Vol. 2: 249-474; Berlín: Mouton de Gruyter.

Payne, T.

1985 *Participant coding in Yagua discourse*; Tesis Doctoral; Universidad de California; Los Angeles.

Porras, M.E.

1987 *Gobernación y Obispado de Mainas. Siglos XVII y XVIII*; Quito: TEHIS/ Abya-Yala.

Powlison, E. y P.

- 1976 *La fiesta Yagua jiña. Una rica herencia cultural; Comunidades y culturas peruanas; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.*

Powlison P.

- 1962 "Palatalization portmanteous in Yagua (Peba-Yaguan)"; en *Word*, Vol. 18 (3): 280-299.
- 1969 *Yagua mythology and its epic tendencies; Tesis Doctoral; Universidad de Indiana; Indiana.*
- 1977 "Bosquejo de la cultura yagua"; en *Folklore americano*, Vol. 24: 33-65; Lima.
- 1985 *Yagua mythology. Epic tendencies in a new world mythology; Dallas.*

Ribeiro, D. y M.R. Wise

- 1978 *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.*

Rivet, P.

- 1911 "La famille linguistique Peba"; en *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. VIII: 172-206; París.

Roosevelt, A.

- 1987 "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco"; en Drennan & Uribe (eds.), *Chiefdoms in the Americas; Lanham.*

San Román, J.

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

Santos, F. y F. Barclay

- 1991 *Aspectos socio-económicos de la Amazonía y sus pobladores; Documento de Trabajo 1; Iquitos: CIAAP.*

Seiler-Baldinger, A.

- 1984 "Indianische migrationen am Beispiel der Yagua, Nordwest Amazoniens"; en *Diachronica. Ethnologica Helvetica*, Vol. 8: 217-267.

- 1988 "Yagua and Tukuna hammocks: female dignity and cultural identity"; en *Actas del 45. Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 2.: 282-292; Bogotá.
- 1988b "El turismo en el Alto Amazonas y su efecto sobre la población indígena"; en P. Rossel (ed.), *Turismo: la producción de lo exótico*; Doc. IWGIA 7: 193-209; Copenhague.
- Steward, J. y A. Métraux
- 1948 "The Peban tribes"; en *Handbook of South American Indians*, Vol. 3: 727-736; Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.
- Stocks, A.
- 1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga, Perú*; Lima: CAAAP.
- Tejedor, S.F.
- 1927 *Breve reseña histórica de la Misión agustiniana de San León del Amazonas Perú*; El Escorial: Imprenta del Real Monasterio.
- Tessmann, G.
- 1930 *Die Indianer Nordost-Perus*; Hamburgo: F. De Gruyter und Co.
- Velasco, J.
- 1981 *Historia del Reyno de Quito*; Caracas.
- Villarejo, A.
- 1943 *Así es la selva*; Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad (y ediciones posteriores de 1979 y 1988 del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía; Iquitos).



# LOS TICUNA

Jean-Pierre Goulard

## Contenido

	Pág.
Introducción .....	311
Datos Generales .....	312
Etnohistoria .....	316
Apropiación del medio ambiente .....	338
Organización social y constitución de la persona .....	359
Cosmología y organización política .....	389
Realidad actual .....	406
Anexo 1: Origen de los clanes .....	426
Anexo 2: Testimonio de un pastor ticuna .....	429
Bibliografía .....	434

### Mapas

Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Perú y Colombia .....	408
Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Brasil .....	409

### Gráficos

Máscara de yogü-u, "gente de la colpa" .....	382
--	-----

### Fotos

Maloca ticuna .....	343
Mujer ticuna pintándose para una fiesta ritual .....	371
"Dueño de la fiesta" sirviendo masato a un invitado que viste un traje-máscara .....	383

## INTRODUCCION (1)

Los primeros estudios dedicados al pueblo ticuna fueron realizados por Nimuendajú. Su trabajo monográfico, publicado en 1952 después de su muerte, fue el resultado de investigaciones realizadas entre los Ticuna del Brasil en los años 1929 y 1941-1942. Dicho trabajo constituye un estudio etnográfico sobre la cultura material y la organización social de los Ticuna, a la par que proporciona un panorama general de su mitología. Los autores que posteriormente trabajaron con este grupo étnico se abocaron a desentrañar las estrategias empleadas por los Ticuna frente a la penetración del mundo de los blancos. En los años '50, R. Cardoso de Oliveira realizó un estudio sobre las consecuencias del encuentro de dos culturas, ticuna y mestiza, en el marco de su "Estudio de las Areas de Fricción Intereétrica" realizado en el Brasil. Cardoso se interesó en "el sistema de relaciones, la sujeción y dominación de los grupos, su interdependencia y las instituciones indígenas y nacionales [sobre todo las últimas] operantes". El objetivo del autor era comprender la naturaleza de los procesos de integración a la sociedad nacional, tanto de los Ticuna como de las poblaciones ribereñas o caboclas.

En esta misma línea se inscribe el trabajo de P. de Oliveira Filho, quien se ocupó más particularmente de la esfera política. En un estudio efectuado entre 1977 y 1986, el autor analizó, a la luz de conceptos étnicos 'tradicionales', el funcionamiento interno de los nuevos poblados ticuna fundados como consecuencia de influencias externas, tanto religiosas como económicas. Por su parte, otro investigador brasileño, Ari P. Oro, ha dedicado varios trabajos al estudio de un movimiento mesiánico que surgió en el medio Amazonas a comienzos de los años '70. El movimiento, llamado de la Santa Cruz, subsiste actualmente, habiendo tenido un importante impacto a nivel local, especialmente entre la población ticuna.

Junto con estos trabajos, cabe mencionar los estudios lingüísticos realizados por el Instituto Lingüístico de Verano en el Perú (Anderson), y los que vienen desarrollando los investigadores M. Facó Soares en el Brasil y M. E. Montes en Colombia.

El presente trabajo, a la vez que se inscribe en la línea de anteriores estudios, no pretende sino presentar un retrato etnográfico de la sociedad ticuna actual. Los datos proporcionados por Nimuendajú, Cardoso de

Oliveira y Oliveira Filho permiten, después de una investigación realizada en el Perú entre 1987 y 1988, ofrecer una aproximación didáctica a la sociedad ticuna. Tras una breve síntesis histórica trataremos algunos aspectos del universo ticuna, tanto desde el punto de vista espacial como social. Esta presentación posibilitará una mejor comprensión de la distribución y organización de esta población que habita el medio Amazonas, en lo que constituye el área de intersección de las zonas de influencia quechua y tupí.

## DATOS GENERALES

La mayor parte de las más de 30,000 personas<sup>(2)</sup> que conforman el grupo étnico ticuna habitan a lo largo del Amazonas, en una extensión de 600 kms., entre la desembocadura del río Atacuari en el Perú y la del río Jutái en el Brasil. En la parte central, el territorio se extiende hacia el norte, hacia la zona interfluvial, con una profundidad de 80 a 100 kms. Sin embargo la población del área no es homogénea, incluyendo a otros pueblos indígenas, tales como los Yagua. Las comunidades ticuna, que se encuentran distribuidas a lo largo de ambos márgenes del Amazonas, agrupan desde algunas decenas de personas hasta alrededor de 3,000, como es el caso de la localidad de Umariacu (Brasil).

### Denominación étnica

Del conjunto étnico que se conoce como Ticuna existen registros que se remontan a 1693. C. de Acuña se refiere a los "Tipunas" (1986: 75). Más tarde encontramos términos similares: "Takuna" (Maw 1829), "Teckuna" (Espinoza Pérez 1955: 572), y "Tokuna" (Tovar 1961). Algunos autores utilizan el de "Jaunas" (Laureano da Cruz 1900: 105), y el de "Jumanas" (Spix e Martius 1981: III, 210), pero en este último caso seguramente se trata de una confusión. La larga permanencia del etnónimo Ticuna testimonia el reconocimiento específico dado a esta etnia en un contexto donde las de-

nominationes de otros numerosos pueblos experimentaron frecuentes variaciones.

El origen de este etnónimo es sin duda alguna Tupí<sup>(3)</sup>. El término *una* representa lo negro (Stradelli 1929: 706; Da Cunha 1978: 306), y por extensión *pixuna* se utiliza específicamente para todo lo que es de color negro (Stradelli: *ibidem*). En cuanto a las raíces *tac*, *tec*, *tic*, *toc*, o *tuc*, derivan, según Villarejo (1988: 216), de *taco* que significa "hombre", o según Barboza-Rodríguez (1903: 4) de *ticu*, "líquido". Para Sampaio (1955: 288) *teco* es el "cuerpo" o la "figura", y para Stradelli (1929: 672) es "la costumbre, el uso". *Tuku* es también un término genérico de numerosas especies de palmeras (Da Cunha 1982: 297).

Según Barboza-Rodríguez, "los Tapuyos designaban antiguamente al veneno (*uarery*) con el nombre ticuna, y se ha llegado a llamar Ticunas a los que lo preparaban" (1903: 4). Por su parte, Villarejo se limita a una interpretación más etimológica: "los ticunas también fueron llamados tecuna o tucuna, cuya grafía en Tupí sería *taco-una* (hombres pintados de negro) por su costumbre de pintarse todo el cuerpo con el zumo de huito que les deja completamente negros" (1988: 216). Aquí, dicho autor coincide con Sampaio, para quien dicho término significa "cuerpo negro" o "rostro negro" (1955: 288).

El discurso de los Ticuna acerca de sí mismos corrobora el sentido propuesto por los dos últimos autores. Los Ticuna se piensan y se ven "negros", en contraste con los grupos vecinos a quienes visualizan como más claros que ellos. Esta autopercepción se apoya también en un antiguo mito según el cual la población negra es asociada con el corazón del huito (*Genipa americana*), en tanto los Ticuna estarían asociados con la carne de dicho fruto.

Los Ticuna se reconocen como una unidad lingüística en oposición a otros grupos específicamente diferenciados a través de los términos: *Awane*, "aquellos que se temen", los enemigos ancestrales, los Tupí; *Yowa*, los Yagua; y *Maiyu*, término probablemente adoptado recientemente (ver más adelante). Los Ticuna se autodenominan *Du-úgü*, lo que se podría traducir como "los (de) sangre", término que ellos traducen como "gente" en castellano<sup>(4)</sup>.

## El idioma

Antes que algunos lingüistas contemporáneos se interesaran por el estudio de la lengua ticuna se barajaron diferentes hipótesis acerca de su filiación a algún *phylum* lingüístico. En ese sentido la lengua ticuna ha sido relacionada con la lengua peba (Hervas 1800: 265), afirmándose incluso que es “la misma lingua que [la de] los Pevas, aunque degenerada en dialecto” (Izaguirre 1922-29: XII, 414).

Marcocoy encontró algunos “Tikunas que entendían la lengua tupí y la hablaban un poco” (1866: XIV, 146). Las informaciones que se tienen del siglo XIX dan cuenta de las lenguas francas que penetraron el medio Amazonas: el quechua que venía del oeste y el tupí del este. Para Brinton, “muchos de ellos pueden hablar quechua aunque su lenguaje sea de un grupo diferente” (1946: 263). Si bien son numerosas las improntas de la lengua tupí, las que podrían derivar del quechua están ausentes; tal vez Brinton extrapoló información a partir del estudio de una comunidad marginal situada al oeste del área que actualmente ocupan los Ticuna y donde sí se dejaba sentir tal influencia. Sin embargo, Poeppig reportó que el quechua se hablaba como “lengua franca a lo largo del Amazonas peruano” (en Chaumeil 1992), hecho que se relaciona con el intercambio de objetos de origen ticuna con las poblaciones andinas, evocado por Schuller (1911: 366).

Posteriormente, Brinton precisó que “el catuquina y el ticuna son dialectos mezclados o jergas” (1946: 366). Esta confusión se debió a los “elementos del arahuaco” que él creyó descubrir en ambas lenguas (*ibidem*). Sin embargo, Rivet pareció confirmar esta posibilidad cuando consideró “el Tikuna... como un dialecto arawak muy corrompido” (1912: 87). Las dificultades surgieron posiblemente del interés que tenían estos autores en asociar la lengua ticuna a alguno de los conjuntos lingüísticos conocidos.

A mediados del siglo XIX, Marcocoy señaló que percibía “musicalmente algunas palabras, desesperado de no poder escribirlas... porque se trata de un idioma sordo, gutural y casi inabordable” (1866: XIV, 146-147). Marcocoy percibió implícitamente los tonos tal y como se conocen actualmente. Por su parte, Chamberlain sostuvo la hipótesis de la “lengua ticuna independiente” (1910: 198). Los lingüistas contemporáneos sostienen esta última hipótesis. Anderson fue el primero en distinguir, en 1959, “cinco nive-

les fonémicos de tonos", hallazgo ratificado por Soares en 1984 <sup>(5)</sup>. Siguiendo a estos autores, la lengua ticuna puede ser considerada "un idioma aislado sin relación conocida con una familia lingüística mayor" (Anderson 1966: 6).

### *Breve descripción de la tonalidad*

Los "tonos extremos" están claramente identificados. El tono más alto corresponde "a una voz...con gran tensión articularia". El tono más bajo, "índice de la voz laringalizada" corresponde al "descenso máximo". Estos dos tonos se perciben claramente y no tienen grandes variaciones. Por el contrario, los tonos intermedios experimentan una gran "movilidad". Las variaciones entre ellos indican flexibilidad: no hay "índices articulares" como para los extremos, sino que se anotan por comparación entre las "alturas de sílaba" con los "ítems de sustitución en contexto".

Tonos de registro:

- tono muy alto,
- tono alto,
- tono medio,
- tono bajo,
- tono muy bajo (Montes 1987: 40 y sig.) <sup>(6)</sup>

Las numerosas improntas dejadas por la lengua franca tupí muestran sin lugar a dudas que el contacto es antiguo: se refieren principalmente a técnicas y prácticas ligadas al uso directo o indirecto de un biotopo específico, en este caso las riberas del Amazonas.

## ETNOHISTORIA

### Un primer siglo "sin historia"

La presencia de los "Tipunas" fue registrada por Cristóbal de Acuña en 1639 "a cincuenta leguas de la boca del río Putumayo, en la parte contraria" (1986: 75), y por Laureano da Cruz en 1649, quien los llamó "Jauanas". Esto sucedía un siglo después de los primeros viajes realizados por europeos a lo largo del Amazonas.

La información presentada por Heriarte en 1662, a propósito de los "naturales de tierra firme que son infinitos" (1964: 186), contra quienes luchan los Cambebas, incluía ciertamente a los Ticuna que vivían en la margen izquierda del Amazonas, en una zona interfluvial. No obstante, a mediados del siglo XVII, la presencia tupí decreció debido a las expediciones realizadas por españoles y portugueses, lo cual favoreció la instalación progresiva de los Ticuna en las proximidades del Amazonas.

Los datos proporcionados por las más recientes investigaciones arqueológicas señalan una probable presencia anterior "de poblaciones ancestrales del actual grupo tikuna" (Herrera 1987: 33). Estos grupos se establecieron en los afluentes del medio Amazonas y habrían huído con la llegada de nuevas poblaciones. Las excavaciones de Bolian en esta área arrojaron "cerámica tikuna" y material perteneciente a la tradición Barrancoide (en Herrera 1987: 32). Las dataciones por Carbono 14, permiten considerar, según los lugares, un período continuo de instalación comprendido entre el año 100 y 1200 d.C.; lo cual parecería indicar cierta estabilidad de los grupos "pre-ticuna", comprobada por la evolución de sus técnicas en el transcurso de dicho milenio.

Más adelante, la invasión tupí del territorio ocupado por los ancestros del pueblo ticuna se ve confirmada por el cambio radical ocurrido en la tradición de fabricación de cerámica: en el siglo XI se pasa de un estilo barrancoide a uno polícromo.

Los antepasados de la población ticuna pudieron constituir una población ribereña que, debido a fuertes presiones guerreras, se vio obligada a refugiarse en una zona interfluvial. Al ceder esta presión con la lle-



gada de nuevos conquistadores al Amazonas -en este caso españoles y portugueses- se hizo posible re-ocupar su “antiguo territorio”.

### Misiones jesuítas: 1638-1768

#### *Primera etapa: el acercamiento*

A través del establecimiento de misiones en el medio Amazonas, los jesuítas intentaron, por un lado, reunir y fijar a las poblaciones ribereñas y, por otro, atraer a aquellas que vivían en las áreas interfluviales. Uno de los procedimientos utilizados por los misioneros consistió en ofrecer herramientas a los individuos que vivían en las misiones o en la proximidad de éstas a cambio de su adhesión a la religión cristiana. El establecimiento de los jesuítas tuvo lugar en el mismo momento en que las expediciones esclavistas portuguesas oprimían cada vez con mayor fuerza a los indígenas.

La creación de los nuevos establecimientos misioneros no tuvo un carácter estable; así, las misiones cambiaban de ubicación frecuentemente. Las agresiones provenientes del exterior no desaparecieron, y fueron frecuentes los conflictos internos entre miembros de las diversas etnias que se vieron obligadas a cohabitar en una misma misión a pesar de ser enemigos “tradicionales”.

Este período de establecimiento de asentamientos permanentes resultó difícil por varias razones: primero, por las numerosas epidemias que diezmaron y/o hicieron huir a la población indígena reducida; segundo, por las expediciones esclavistas que continuaron teniendo lugar; tercero, por la insuficiente protección de los misioneros ante las exacciones militares; y, por último, debido a los métodos coercitivos empleados por los mismos misioneros para sedentarizar a la población (castigos corporales, etc.).

Ninguna de las primeras misiones estuvo habitada por “Ticunas que viven monte adentro”, algunos “casi enfrente de São Paulo” (Fritz, en Maroni 1988: 341); sin embargo, algunos “se habían dado por amigos a la tropa española” (ibidem: 342-349). El mismo misionero informaba en 1702

que el cacique Irimara de los Ticunas de Yauareté lo recibió "con señales de amistad y prometió que persuadiría a los suyos que se poblasen en buen sitio" (ibidem: 352).

Los indígenas aceptaron con dificultad los propósitos de los misioneros. Las razones se pueden encontrar en el comportamiento de los blancos (esclavismo, deportación) o en las consecuencias de su presencia (epidemias). Sin embargo, la percepción acerca de los jesuitas se transformó después de tener lugar algunos sucesos asociados a su presencia, tal como es el caso del terremoto que tuvo lugar cuando el padre Fritz (7) se encontraba prisionero de los portugueses en Pará. Al ser liberado, grandes manifestaciones de indígenas lo aclamaron a todo lo largo de su camino de regreso. Los jesuitas se beneficiaron de esta imagen de 'protectores', y más aún con la diferenciación que los indígenas establecieron entre éstos y los 'nuevos' blancos: comerciantes y militares. Reconfortados por las nuevas relaciones, los asentamientos se poblaron de manera casi permanente; entre la poblaciones indígenas censadas se encuentra mencionados por primera vez a los Ticuna.

En el medio Amazonas y en el Iça (Putumayo), la presión esclavista se acentuó entre 1707 y 1710. El ejército portugués colaboró con estas expediciones, las cuales competían directamente con la labor de los misioneros, quienes llevaban adelante una activa política para poblar las riberas del río.

### *Segunda etapa: la fluvialización*

El Padre Samuel Fritz creó rápidamente numerosas misiones en el área que iba desde la desembocadura del río Napo hasta la del río Negro. Se trata de lugares que visita continuamente entre 1686 y 1710: esta presencia constante permitió a los indígenas resistir a las múltiples agresiones, externas e internas, de las que fueron víctimas.

Las reagrupaciones trajeron como primera consecuencia un importante desplazamiento espacial de diferentes poblaciones, desde las áreas interfluviales hacia las riberas del Amazonas y, según las circunstancias, a lo largo del río en un movimiento este-oeste. En efecto, las experiencias anteriores fracasaron y los indígenas siguieron temiendo ser nuevamente

víctimas de la política portuguesa de esclavización <sup>(8)</sup>; de allí la necesidad de desplazar a los pobladores hacia el oeste con la finalidad de protegerlos mejor.

Algunos acontecimientos externos y circunstancias naturales obligaron a los misioneros a trasladar numerosas misiones creadas en el medio Amazonas: la implantación definitiva de los futuros poblados se realizó a mediados del siglo XVIII. Es en esta época que los Ticuna comenzaron a reducirse en pueblos de misión. Así, el pueblo de San Ignacio de Loyola de Pebas y Caumares, fundado en 1734, se trasladó a su actual ubicación en 1755; en 1736 había fracasado la primera tentativa de cohabitación de los Ticuna con los Caumares, a consecuencia de una epidemia de “catarro que sobrevino a los Pebas”, con quienes compartían el asentamiento.

En las informaciones disponibles para esta época, ningún poblado es asociado específicamente a los Ticuna. Por lo general, los Ticuna fueron agregados en pueblos fundados con miembros de otras etnias; así, por ejemplo, los misioneros mencionan el caso de “San Pablo donde se habían juntado muchos Omaguas alzados y habían convidado a los Ticunas” (Fritz, en Maroni 1988: 349).

La cohabitación de diferentes grupos étnicos en los pueblos de misión dio lugar a numerosos conflictos y representó un grave problema de manejo para los jesuitas. Todo parece indicar que esta política se hizo necesaria debido a la falta de seguridad predominante en la región, pero no por ello pueden ignorarse las relaciones conflictivas que siguieron existiendo entre los diferentes grupos étnicos, exacerbadas además por las tentativas de esclavización de parte de los militares.

Sin embargo, también se dieron acercamientos temporales a los conquistadores; así, al mencionar que “los Ticunas ... se habían dado por amigos a la tropa española”, el padre Fritz añade que “daban muestras de no querer perseverar en la amistad” (1988: 342). Ello recuerda las alianzas ocasionales establecidas entre los indígenas en sus luchas contra los Omagua y que se manifiestan contra otros pueblos en los nuevos espacios incorporados a la esfera misional.

Las acusaciones de brujería también constituyeron un obstáculo para la cohabitación o un pretexto para rechazarla: “una epidemia de catarro se declaró en San Ignacio de los Pevas y Caumares y los Pevas ... se persua-

dieron que los Ticunas los habían hechizado" (Magnin 1988: 441-2). La terrible epidemia de 1690, sumada a la presión de los esclavistas portugueses, ayudaría a Fritz en su labor pastoral, la cual hasta ese momento no presentaba resultados concretos.

Los jesuitas utilizaron dos técnicas para poblar sus misiones: por un lado, atraían a los indígenas a través de la entrega de herramientas; por otro, organizaban expediciones para captar nuevos neófitos. Estas expediciones adoptaron dos formas distintas. En una primera modalidad se enviaba a los indígenas a la selva para que trajeran a sus parientes: "los ticunas de la ciudad de Pebas estaban en busca de sus parientes y llevaron 40 almas" (Widman, en Golob 1985: 275, 277). En una segunda modalidad las expediciones eran organizadas por los mismos misioneros: "sacó el padre [Manuel de los Santos] de los montes como 300 Ticunas" (Uriarte 1986: 241).

Aparte de las concentraciones forzadas, también se dieron situaciones en que miembros de una etnia decidían voluntariamente reducirse de acuerdo al desarrollo de los acontecimientos. De esta manera, se menciona que antes de 1753, en la región de Jeberos "fueron agregándose a este pueblo ... varias familias de otras naciones ... veíanse en estos últimos años Aunales, Guaros, Ticunas y Mayorunas" (Chantre y Herrera 1901: 142).

Según Escobar y Mendoza, el subgrupo ticuna partió después hacia el este a convivir temporalmente con algunos Pebas, en el lugar del mismo nombre. La sucesión de epidemias durante esos años los obligó a partir nuevamente, instalándose definitivamente en el pueblo de Nuestra Señora de Loreto de los Ticunas.

El interés de este seguimiento radica en que permite comprender mejor el modo de asentamiento adoptado por una parte del pueblo ticuna. Aún cuando no se sabe por qué estas familias se reagruparon en Jeberos, Chantre y Herrera menciona las dificultades de cohabitación entre los diferentes grupos que allí se encontraban, de donde se vió la necesidad de dividir al pueblo en tres partes, con la misión situada en el centro, "porque los misioneros descubrieron desde luego la oposición sobrada de mezclarse unas con otras [tribus]" (1901: 142).

El desplazamiento de los Ticuna hacia el oeste y su posterior retorno hacia el este, demuestra las dificultades que encontraron los misioneros

para incorporar a las poblaciones indígenas dentro de un proceso 'forzado' de fluvialización. Más adelante llegaría un nuevo período de incertidumbre. En 1759 los jesuitas fueron expulsados del Brasil y en 1767 del Perú. En el Brasil fueron reemplazados por los carmelitas y en el Perú en 1802 por los franciscanos de Ocopa (San Román 1975: 108). En territorio peruano existían por entonces numerosas misiones, pero sólo prosperarían las situadas al oeste de la línea Putumayo/Yavarí: el número de habitantes de estas misiones variaba según el impacto de los acontecimientos locales.

La presión exterior continuó e incluso se agravó, lo cual condujo a los pobladores de N.S. de Loreto, por ejemplo, a solicitar "un misionero de la Corona de España, por el terror que tiene concebido a la dominación portuguesa" (Escobar 1908: 52). A pesar de la epidemia de peste de 1757, que dio lugar a la huida de una parte de los indígenas hacia la selva, otros se quedaron, prefiriendo enfrentar este riesgo antes que enfrentar otro mal mayor, es decir, las expediciones esclavistas portuguesas que tomaban prisioneros a los indígenas para llevarlos cautivos al Pará.

Por el lado peruano se acusó a los sucesores de los jesuitas de tener prácticamente abandonadas a las misiones. El obispo Requena explica que "la mayor decadencia en que se hallan [las misiones de Mainas] se hizo más notable desde la expulsión de los jesuitas en 1766" (Madrid [1799], en Izaguirre 1924: VIII, 48), y más adelante añade que "no hace muchos años que en las misiones de Mainas se contaban 36 pueblos a cargo de los jesuitas, y en el día se han disminuido la mitad de sus habitantes" (ibidem: 49).

La etapa misionera constituyó un período en el que la Corona ejerció muy poco control y en el que se cometieron toda clase de abusos contra la población indígena. Las denuncias recíprocas entre el poder militar y el religioso trajeron como consecuencia el que "aumentaron los castigos a los nativos que criticaban la conducta de las autoridades" (Regan 1983: I, 71).

### **Retratos mediatizados: siglo y medio de contactos**

La información concerniente a los Ticuna se encuentra dispersa y es escasa en comparación con la existente para los grupos que vivían perma-

nementemente sobre el Amazonas. Sin embargo, es posible presentar algunos de los aspectos que caracterizaban a los Ticuna y que han sido subrayados por diversos autores. Si para La Condamine (1751: XIV) los Ticuna son "salvajes", para Uriarte son "vivos y alegres" y "buenos" (1986: 474). "Viven monte adentro", algunos lo hacen alrededor de las misiones, otros intentan cohabitar en algunos poblados o se contentan con "visitar a los nuevos cristianos del lugar" (La Condamine 1751: 189). Escobar refiere que se trata de una "nación numerosa" (1908: 52) y Uriarte una nación "muy crecida" (1986: 470).

Para La Condamine, los Ticuna llevan "apenas lo necesario para cubrirse el sexo" (1751: 190); y Uriarte (1986: 471) hace referencia a una "india totalmente desnuda". Sin duda alguna los Ticuna reducidos en misiones -incluidos aquellos que residían allí sólo temporalmente- se cubrían parcialmente el cuerpo para adecuarse a las reglas impuestas: "con toncles y guirnaldas...que hacían de hierba seca, espesa y suave y [que] les cubría desde la cintura hasta medio muslo" (Uriarte 1986: 420, 467). En efecto, Fritz informa "que los hombres caminaban desnudos a excepción de un taparrabo de corteza de árbol, mientras que las mujeres usaban collares de semillas como única vestimenta" (en Sweet 1974: 345).

Poca información nos ha quedado acerca de la organización social y religiosa de los Ticuna. Uriarte indica que los individuos llevan nombres relacionados con "el monte": se les llama a partir de las especies vegetales y animales (1986: 470); pero sobre este tema no se podrá conocer más, a menos que se encuentren los registros de bautismo donde fueron inscritos los neófitos ticuna. Los misioneros decidieron adoptar los nombres indígenas al encontrarse frente a una población numerosa que pedía el sacramento y a la que aparentemente no se pudo ofrecer nombres hispánicos.

En las crónicas misioneras sólo se describe una fiesta ticuna, que Uriarte piensa se trata de una ceremonia de matrimonio, pero que más bien se asemeja a un ritual de pubertad. En la descripción que hace de la misma, Uriarte precisa que él autorizaba la fiesta "para atraer a la gente" (1986: 471). A pesar de los desórdenes -"borracheras y riñas"- el misionero se sirvió de este tipo de concesiones como un medio para poblar su misión.

Para la realización de esta fiesta, las mujeres adultas mantenían a las jóvenes "encerradas cuarenta días" en "ayuno", permitiéndoles comer sólo algunas comidas, principalmente plátanos. Las jóvenes estaban cubiertas

con collares de plumas y “en la nariz y orejas tenían sus planchitas de conchas o metal u oropel” (ibidem: 471); además se adornaban con “volantes y plumajes en brazos, manos, piernas y pantorrillas” (ibidem: 240), y con “ligaduras con plumas de diversos colores en brazos, muñecas, pantorrillas y carcañal” (ibidem: 467).

Por su parte, La Condamine observó que “en sus fiestas y bailes se introducían en la cara llena de huecos plumas de pájaros de diferentes colores” (1751: 190). Zárate (1988: 472) nos informa que se “labraban el cuerpo con varias señales indelebles, con introducir polvo de copal”. Este ritual se realizaba conjuntamente con el de las jóvenes, pero a ellos no se les aislaba.

Después que todos habían bebido y bailado bastante se les cubría el cuerpo “con más selectos plumajes en vez de camezetas” (Zárate 1988: 472). Los bailes se hacían al compás de los “tambores firmes en cascós de tariqueyas o tortugas” y se servía comida a todos los invitados. En otras ocasiones los Ticuna utilizaban para bailar los “pifanos y tambores de hueso, o pecho de charapa” (ibidem: 467).

Otros informes también llaman la atención. En primer lugar, el entierro de una mujer anciana que “tardaba en morir” (Uriarte 1986: 472) obliga al misionero a intervenir en nombre de la religión cristiana. Por otra parte los misioneros descubrieron el uso de dientes humanos “metidos en la barriga de unas figuritas a modo de idolitos” en el pueblo de San Paulo, en donde vivían los Omagua que “habían convidado a los Ticunas con... ánimo de matar a todos [los blancos]” (ibidem: 349). Este descubrimiento tuvo lugar en una vivienda Omagua porque, según el texto, los Ticuna estaban sólo de paso. Ello no impidió que los Ticuna “desenterr[an] a un Pano, le habían sacado sus muellas para sus collares, de las canillas habían hecho flautas, bailando la cabeza” (ibidem: 342).

### **Siglo XIX: “Casi todos domesticados”**

En el siglo XIX viajeros y científicos, en su mayoría europeos, recorrieron la región proporcionando abundante información sobre las poblaciones indígenas locales. Por lo general, éstos adoptaron dos posiciones: algunos autores se dedicaron a realizar observaciones, mientras que otros

se abocaron a la “santa misión de arrancar de la bárbara ignorancia tantos infieles hijos de la naturaleza” (Wilkens de Mattos 1984). En este último caso se trata de intentos de “domesticación” (ibidem) o de “semi-civilización” (Orton 1870). Sin embargo, unos y otros ofrecen amplias descripciones de los hechos más relevantes; los primeros -a menudo naturalistas- son por lo general más perspicaces, esforzándose por enmarcar parte de la información que brindan en un contexto cultural.

Las observaciones de estos viajeros se limitan al Amazonas. Muy pocos se aventuraron en las zonas interiores o recorrieron sus afluentes, a excepción del Putumayo. A pesar de ello, Wilkens de Mattos reportó que en este último río se encontraban “hordas” ticuna.

Para esta época muchas de las antiguas reducciones creadas por los jesuitas habían desaparecido, otras se habían reagrupado, y otras más habían se habían trasladado a otros sitios (a veces hacia el otro lado del Amazonas), convirtiéndose en los centros alrededor de los cuales se agrupaban los indígenas. La zona ocupada por los Ticuna en esta época se extendía desde Pebas (Perú) hasta Fonte Boa (Brasil). El territorio interfluvial se mantuvo como *terra incognita*. Sin embargo, las expediciones de Marcoy permitieron descubrir caminos entre Pebas y el Putumayo (1866: XIV, 115), y las de Castelnau trochas entre Loreto y Tabatinga (1851: V, 50). Spix señala también “varias trochas que se dirigen por tierra” (1981: III, 199; traducido del portugués). También se reportan relaciones de intercambio entre las poblaciones del Amazonas y las de las áreas interfluviales, por ejemplo con las de Cotuhué, sitio que Wilkens de Mattos designa con el hidrónimo ticuna *Xiaté* (1984: 5).

El volumen de población de los asentamientos ribereños de esta época era variable, a juzgar por la información de los viajeros; sin embargo, en la mayoría de casos se trataba de varias decenas de personas que ocupaban viviendas ubicadas alrededor de una iglesia. Muy rara vez se trataba de concentraciones monoétnicas: los Ticuna cohabitaban con mestizos y brasileños y, sobre todo, con miembros de otros grupos étnicos.

La inestable situación regional no permitía todavía a las aldeas ofrecer la seguridad necesaria. Las incursiones esclavistas continuaron: “[de] la antigua frontera del Putumayo, limítrofe con el Brasil ... los brasileiros han llevado muchas familias para venderlas” (Ijorra 1841-45, en Larrabure i Correa 1905: VI, 268). Souza informa que a los indígenas se les invita-



ba a intercambiar bienes, siendo capturados a continuación "y embarcados para ser vendidos como esclavos" (1870: 444).

Los abusos denunciados a principios de siglo por Requena continuaron. Se instituyó el trabajo obligatorio; así, las autoridades del distrito de Loreto obligaban a una veintena de indios a ponerse a su servicio a tiempo completo, durante un período que podía ir de dos a doce meses. Ello condujo a "los Ticunas [a vivir] dispersos y escondidos, a causa de los servicios" (Wilkens de Mattos 1984: 98). A los fugitivos re-capturados se les aplicaba castigos corporales<sup>(9)</sup>. En las misiones se aplicaban sanciones similares a los que desobedecían las órdenes de los misioneros, tal como es el caso de dos jóvenes ticuna castigadas por "una desafortunada carcajada que no pudieron reprimir durante las oraciones... a mirar de rodillas el ángulo de la muralla durante doce horas" (Marcoy 1866: XIV, 142; traducido del francés). Todo ello sucede en la época en la que los inmigrantes (incluidos los misioneros), que venían sobre todo del Brasil, se dedicaban a actividades comerciales para las que necesitan mano de obra numerosa y barata.

En 1864, 1867, 1868 y 1869, sucesivos decretos recuerdan los términos del decreto del 4 de julio de 1825 referente a "la completa extinción de los abusos que se cometan contra los indígenas" del Perú (Wilkens de Mattos 1984: 67). La situación que se denuncia al oeste de la frontera parece aún más grave del lado este. Así, en esta época se registran numerosos desplazamientos indígenas desde el Brasil hacia el Perú, acompañados de una población mestiza que denuncia la opresión de la que son víctimas unos y otros por parte de las autoridades brasileñas. Esta población migrante por lo general se dirigía río arriba a poblar los pequeños afluentes del Amazonas.

En esta época, tal vez más en el Brasil que en el Perú, los Ticuna se encontraron confrontados con un sistema que ofrecía sólo dos opciones: por un lado, asentarse en el hábitat aislado de la selva interfluvial, lo cual implicaba el riesgo de ser capturados en el curso de las correrías realizadas por los mestizos; y por otro, asentarse en el hábitat ribereño bajo la tutela de los patrones mestizos, quienes reinaban como potentados locales.

La instalación de los nuevos colonos brasileños fue progresiva. Estos se insertaron en la sociedad local como intermediarios entre los indígenas y los patrones blancos. Las grandes explotaciones de estos últimos ejer-

cieron atractivo para los indígenas a través del ofrecimiento de bienes manufacturados a cambio de su mano de obra. Los viajeros observan, cada vez con más frecuencia, agrupaciones ticuna alrededor de estos centros "de Ega en adelante" (Spix 1981: III; 194). Las observaciones de los viajeros en este sentido se multiplican: "muy cerca de Loreto viven los infieles de la tribu Ticuna" (Castrucci 1854: 68; traducido del italiano); "los infieles Ticunas que moran en las inmediaciones de Mormoroté" (Ruiz 1907: 108); "en quebradas inmediatas de Peruate, varias familias Ticunas" (Raimondi 1942: 542); San Paulo... "una distancia de varios días de viaje hacia el interior que está habitado por Tucunas" (Bates 1972: 396; traducido del inglés); "los bosques de Tabatinga son, en gran parte, habitados por los Ticunas" (Spix 1981: III, 198; traducido del portugués).

El sistema que se instaura en esta época permitía a los indígenas, por una parte, mantener la unidad familiar a pesar de las convocatorias periódicas para la realización de expediciones extractivas o la prestación temporal de servicios; por otra, la 'protección' de los patrones permitía a los indígenas escapar a la acción directa de las expediciones esclavistas que afectaban principalmente a los indios "enemigos", es decir, a aquellos no vinculados a un patrón. Para los colonos, este sistema garantizaba la rápida movilización de una mano de obra numerosa y barata -mantenida en un estado de deuda permanente- sin la obligación de compra y sustento de los "esclavos-indios" (ver Oliveira Filho 1977: 23).

El período 1820-1880 corresponde a la instalación definitiva de los Ticuna -al igual que de otras etnias vecinas- en el territorio que actualmente ocupan. Ello no impidió que los Ticuna siguieran desplazándose entre Pebas y Fonte Boa, incluyendo las márgenes derecha e izquierda del Amazonas. Esta última estaba ocupada en profundidad y era compartida por los Ticuna, hasta la altura del río Yaguas, con los indígenas del mismo nombre. A pesar de la incertidumbre referente a su ubicación antes de la conquista, puede afirmarse que en esta época los Ticuna re-ocupan lo que probablemente era su antiguo territorio, además de aquel conquistado a los Omagua.

La territorialidad ticuna se expresa en esta época en una ocupación de los poblados de carácter cada vez más monoétnico. Continúan los desplazamientos de población -los habitantes de estos asentamientos van y vienen- pero poco a poco en las numerosas aldeas ubicadas a lo largo del

Amazonas sólo se encuentra a familias ticuna, las cuales a excepción de un núcleo central que va desde la desembocadura del Atacuari hasta Fonte Boa, se encuentran alternadas con asentamientos poblados por mestizos o por miembros de otros grupos indígenas.

El poblado de Loreto es un ejemplo de la movilidad espacial indígena. Estaba conformado por 500 indios que fueron capturados en 1761 al momento de la fundación del lugar (Golob 1985: 279); algunos años más tarde alcanzaba los 700 habitantes (Uriarte 1986: 631; Escobar 1908: 52-53). En 1846, Osculati reporta una población de 200 personas (1929: II; 111), la cual en 1886 ascendía "a lo más (a) 100 habitantes entre indios y mestizos" (Monnier 1890: 409; traducido del francés).

Se debe tomar en cuenta el aspecto demográfico, ya que el número de habitantes varía mucho de un viajero a otro. Mientras que en 1846 Osculati censó en São Paulo de Olivença, "1,500 almas... en su mayor parte compuesta de indios Ticunas, Campivas, Culinas" (1929: II, 124; traducido del italiano), en 1854, según Herndon, la "población es de 350 compuesta por 30 blancos y el resto indios Tecunas y Juries" (1953-4: I, 243; traducido del inglés). Tres años más tarde, según Bates, "el sitio tiene unos 500 habitantes mayormente mestizos e indios de las tribus Ticuna y Collina" (1972: 396; traducido del inglés).

La ocupación del actual territorio ticuna puede estar asociada a las guerras y conflictos interétnicos. Entre 1850 y 1880 estalló un conflicto entre los Mayoruna y los Yagua a raíz de una acusación de "brujería" hecha por estos últimos contra los primeros; en este conflicto los Ticuna se aliaron a los Mayoruna (Fejos 1943: 24). La lucha que se desencadenó a continuación puede ser comprendida como consecuencia de la resistencia que opusieron los Ticuna ante la invasión de la margen derecha del Amazonas por parte de los Yagua. Después de su derrota los Yagua se replegaron hacia la orilla opuesta.

La expansión territorial de los Ticuna también originó continuas fricciones con los Mayoruna. El avance de los Ticuna en dirección norte-sur contrarrestó probablemente idénticas intenciones de los Mayoruna, quienes avanzaban en un movimiento inverso, según un eje sur-norte. Así, según Castelnau: "Los Ticuna son muy numerosos en los bosques circundantes [a Cabalococho] y se extienden hasta el río Yavarí en donde están continuamente en guerra con los Mayorunas" (1851: 5, 42). Por su parte,

Osculati reporta que los Mayorunas “hacen frecuentes correrías a lo largo de las orillas del Yavari... y viven en guerra continua con sus vecinos los Ticunas” (1929: II, 119; traducido del italiano). Más hacia el este, Brown reportaba que “miembros de la tribu Baua ... habían sido atacados por otra tribu llamada Ticunas” (1878: 503; traducido del inglés).

A falta de información más precisa, se sabe que los Ticuna se instalaron en la orilla izquierda del Amazonas sobre el Putumayo/Japurá (Spix 1981: III, 210; Pozzi, en Colini 1883: 309), y que otros se dispersaron a lo largo del río Cotuhué.

### El período del caucho

Durante el período del caucho la región tuvo que soportar la invasión de poblaciones mestizas provenientes de Ceará (Brasil). Varios miles de personas llegaban cada año a instalarse en la zona para dedicarse a la explotación del caucho. Cuando la distribución espacial de las poblaciones indígenas comenzaba a consolidarse, la actividad cauchera vino a amenazarla. Los inmigrantes fundaron nuevos centros poblados y los indígenas debieron sumarse a ellos. Por su parte, los grupos indígenas dispersos fueron reagrupados para satisfacer la necesidad de mano de obra abundante para la explotación de caucho en zonas cada vez más extensas. Como consecuencia de ello, se produjo una redistribución de la población, principalmente en la zona interfluvial y a orillas de los principales afluentes del Amazonas. Es así que en el río Pureté (afluente del Putumayo) y en el Jandiatuba se crearon centros caucheros en los que los Ticuna constituyeron la principal fuerza de trabajo.

En el Brasil, la explotación del caucho, como único producto de extracción, facilitó la generalización del sistema de habilitación, el cual obliga al deudor a depender de un único patrón, en razón de una deuda contraída de por vida. Este sistema de obligaciones y relaciones verticales excluye toda posibilidad de competencia. La única competencia que existe se da entre los patrones por las personas habilitadas: mientras mayor es el número de gente controlada más poderoso es el ‘empleador’.

La esclavitud existente en los siglos precedentes continuó bajo una nueva forma: ahora es el explotador quien se desplaza hacia la zona de

extracción. Si en épocas pasadas los portugueses trasladaban a los indios como esclavos hacia el Pará o hacia lugares de extracción a orillas del Amazonas, ahora la esclavitud se desarrolla *in situ*, en el entorno mismo de las poblaciones afectadas. En el Brasil el "patrón" reemplazó al "director de indios", personaje principal de los centros poblados durante la época anterior. Se establecieron grandes centros de explotación cauchera; los Ticuna trabajaron como esclavos en los más conocidos del Brasil: Belem, São Jerônimo y Tacana. Es muy probable que, como consecuencia de esta situación, una parte de la población ticuna ubicada en los pueblos a orillas del Amazonas y en las áreas interiores, fugara hacia el Perú.

### **Situación contemporánea: 1910-1920 hasta la actualidad**

En el Brasil, el establecimiento de grandes haciendas y la consiguiente ocupación de los territorios indígenas sustituyó a las rancharías de la época del caucho. En esta región se utilizó a los indios para la explotación de la madera antes que en el Perú. Esta permutación de la explotación de un producto por otro mantuvo a los indígenas en una "condición de trabajadores en perspectiva" (Cardoso de Oliveira 1964: 54); condición inaugurada en épocas anteriores y que va a perdurar posteriormente, por ejemplo con la explotación de pieles.

Los conflictos entre los blancos y los Ticuna son notorios y cada vez más frecuentes; los mismos siempre se resuelven en perjuicio de los segundos. En el transcurso del siglo XX la violencia de los enfrentamientos aumenta con la llegada de nuevas poblaciones que van imponiéndose progresivamente.

El conflicto peruano-colombiano (1932) influyó asimismo en el desplazamiento de los núcleos ticuna, en particular de aquellos que vivían en el Trapecio Amazónico; posteriormente algunos pudieron regresar a esta zona.

En este contexto de enfrentamientos los centros poblados del río Amazonas constituyeron una vez más un recurso para los indígenas. Los Ticuna se dirigieron a estos poblados buscando protección, tarea asumida esta vez por los estados nacionales, como es el caso de la creación en 1942 por parte del Estado brasileiro del puesto de la Sociedad para la Protec-

ción del Indio (SPI) en Tabatinga. La población ticuna ha estado sujeta a una trágica sucesión de acontecimientos, que se agravan por su ubicación en una zona de fronteras, entre Brasil, Perú y Colombia.

A partir de los primeros años del siglo XX apareció en la región otra forma de acción social que desempeñó un papel preponderante al interior de los núcleos ticuna. Varios movimientos mesiánicos, muchas veces reprimidos, surgieron sucesivamente en el Brasil. Dichos movimientos concentraron principalmente a población ticuna y sus alcances son poco conocidos. Las fuentes mencionan nueve de estos movimientos. Los cuatro primeros fueron reprimidos debido al temor de los patrones blancos ante el número de personas implicadas y la pérdida de mano de obra que éstos ocasionaban. Estos primeros movimientos sólo involucraron a los habitantes de uno o de varios ríos y originaron migraciones de tendencia centrífuga, es decir, atraían a los nuevos adeptos hacia las cabeceras de los ríos en las áreas interfluviales. Hasta donde sabemos, los movimientos posteriores lograron convocar a volúmenes más importantes de población, y los desplazamientos migratorios se efectuaron en sentido contrario a los anteriores, es decir, desde las áreas interfluviales hacia las orillas del Amazonas.

Al mencionar aquí a los movimientos mesiánicos surgidos en el mundo ticuna, intentamos solamente completar el cuadro histórico en el que se ha movido la población ticuna desde la conquista. Más adelante abordaremos este fenómeno de manera más detallada.

### **En resumen**

Al momento de la conquista los Ticuna vivían en las áreas interfluviales. Las secuencias presentadas anteriormente permiten entender cómo se efectuó el traslado del medio interfluvial al ribereño. La situación incierta creada por la presencia omagua y la presión portuguesa obligó a los Ticuna a establecerse en diversos puntos del Amazonas -frecuentemente distantes entre sí- donde residían miembros de otros pueblos indígenas.

Posteriormente, los esfuerzos jesuítas por fundar misiones permitieron a una parte de los Ticuna establecerse temporalmente, y luego definitivamente, en el medio Amazonas. Los misioneros ejercieron una podero-

sa atracción sobre los Ticuna, fenómeno común a otros grupos étnicos: a cambio de las herramientas 'prestigiosas' que ofrecían los jesuitas y los carmelitas, los Ticuna debieron aceptar, aunque temporalmente, las prácticas cristianas. Sin duda alguna, muchos indígenas fueron contactados mediante este sistema, lo cual se refleja en la marcada rotación de residentes que se encuentra en las misiones jesuítas.

La relativa protección proporcionada por los misioneros desapareció durante un período intermedio, entre 1780 y 1820. Durante este período los abusos contra la población indígena se practican a la luz del día y cuando son denunciados apenas si son castigados; el control religioso desaparece de la región y los representantes del Estado se hacen cómplices de esta nueva situación, cuando no sus protagonistas.

En el siglo XIX, cuando los centros poblados de la región se establecen definitivamente bajo el poder civil, una parte de la población ticuna opta por residir en ellos, aceptando la cohabitación con los blancos. En esta época el territorio ocupado por los Ticuna está más claramente definido, si bien algunos acontecimientos posteriores introdujeron algunas modificaciones en su distribución espacial. Los gérmenes de centros poblados aparecen como lugares de refugio ante los mecanismos coercitivos que se siguen utilizando en las zonas rurales<sup>(10)</sup>.

Durante el período del caucho se puede distinguir tres formas de agrupación: las rancherías shiringueras sobre todo en el área interfluvial en el Brasil; los pueblos a orillas del Amazonas (en el Brasil y Perú); y la población dispersa en el interfluvio peruano, el cual se convierte en una zona de refugio para los que huyen de las presiones de los patrones caucheros<sup>(11)</sup>.

En el transcurso de la época contemporánea, diferentes acontecimientos originaron nuevos desplazamientos de la población ticuna. Tal como hemos señalado, los movimientos mesiánicos de la primera época provocaron el desplazamiento de grandes volúmenes de población en dirección centrífuga (desde las orillas del río hacia el interfluvio), mientras que los de la segunda época provocaron desplazamientos en dirección centrípeta (de las zonas interiores hacia el Amazonas). Por su parte, la guerra entre Colombia y Perú generó la dispersión de los grupos ticuna ubicados en la zona de conflicto, en dirección este y oeste según un eje horizontal en relación al río.

Se puede añadir que durante la época contemporánea se aceleró la tendencia centrípeta del conjunto ticuna gracias a las políticas de poblamiento de los diferentes Estados nacionales. Estos proporcionaron diferentes formas de asistencia (médica, escolar, económica), las cuales favorecieron el asentamiento de los Ticuna a lo largo del río Amazonas.

### **Relaciones interétnicas**

Durante el transcurso de la conquista y del posterior proceso de colonización, los Ticuna fueron desarrollando un particular sistema de relaciones con los grupos étnicos vecinos. En primer lugar, las relaciones interétnicas pasaron de alianzas eventuales a una franca hostilidad, sin duda alguna en función de circunstancias locales, ya que los intereses en juego concernían sólo a los grupos locales y no al conjunto étnico. Por otra parte, los Ticuna pertenecían a una amplia red de intercambios panamazónicos en la que el curare constituía una 'moneda' apreciada. Finalmente, la adopción de nociones foráneas a través del uso de términos como *Maiyu*, demuestra la capacidad de adaptación de los Ticuna.

### **Relaciones intertribales**

La situación político-social de la región tuvo importantes repercusiones en las relaciones entre los diferentes pueblos indígenas, las cuales se sumaron a las relaciones conflictivas preexistentes. Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que los Omagua consideraban a los Ticuna como enemigos. La vida en los pueblos de misión obligó a sus moradores en muchos casos a poner fin a las alianzas o rivalidades circunstanciales que los unían o separaban. Así, en 1701, los Ticuna se aliaron con los Omagua de San Joaquín para rechazar a los españoles (Fritz, en Maroni 1988: 349). En 1736, cuando los Ticuna se integraron a una reducción habitada por Pebas y Caumares, los primeros los acusaron de ser los causantes de la epidemia que los azotó; se inició entonces un conflicto que ocasionó la muerte de numerosas personas y que dio pie a una suerte de alianza entre los Ticuna y los Caumares. En contraste, en San Joaquín los Ticuna se enfrenta-



ron a los Caumares (Uriarte 1986: 237); mientras que en 1769 Escobar observó “una estrecha alianza con los Pevas” (1908: 52).

Fritz informaba en 1696 acerca de una alianza Omagua/Ticuna contra otras poblaciones ticuna (en Sweet 1974: 345). Esta situación permite considerar las luchas intertribales como una característica inherente al modo de funcionamiento de estas sociedades; luchas que, sin embargo, dieron lugar a alianzas ocasionales y locales tanto intra- como intertribales.

A partir de estos hechos, se puede considerar que la inestabilidad durante la conquista y la colonización de la región dio lugar a diferentes tipos de relaciones interétnicas que responden a situaciones precisas y bien delimitadas. Las consecuencias de estas relaciones son también imprevisibles; así, en la situación de 1701, al descubrirse antes de los ataques planeados la alianza entre los Omagua y los Ticuna, éstos últimos se aliaron inmediatamente a los españoles contra los Omagua.

La afirmación de Berredo a propósito de los esfuerzos evangelizadores de los jesuitas y carmelitas pone en claro los fines que éstos perseguían: ‘agrupar’ a los indígenas para someterlos. Se puede afirmar, entonces, que los misioneros consideraron los conflictos interétnicos como un ‘mal necesario’, que había que tolerar al igual que se toleraron los rituales con el fin de mantener bajo control a las poblaciones. Es en este sentido que hacia 1720 el P. Fritz puede afirmar que los Ticuna que habitaban las orillas del Amazonas estaban “casi todos domesticados” (en Sweet 1974: 391).

### *Curare*

La presencia de este “veneno” entre los Ticuna es notoria a partir del siglo XVIII. Los superlativos utilizados para describir sus cualidades, potencia y duración, abundan desde épocas tempranas en los trabajos de numerosos autores: “El veneno...es el más violento entre todos los venenos” (La Condamine 1751: 189; traducido del francés); “El [veneno] mejor y más subido es el de los Tikunas” (Magnin 1988: 482); “Se fabrica un veneno mui activo y permanente, mui apreciado por la caza” (Escobar 1908: 53); “El veneno celebrado que hacen estos indios con gran trabajo... como brea de zapateros, tan eficaz, que untando un poquito en sus flechas y lanzas, mata las aves y animales con tal presteza, que a media Ave María de heridas,

caen muertas... Dura este veneno años, sin disminuir su eficacia" (Uriarte 1986: 473-4). Por su parte, Coletti señala que "el veneno que hacen de hierbas estos Ticunas es el más activo" (1771: 159; traducido del italiano).

El curare era un objeto de intercambio muy apreciado tanto por los pueblos indígenas vecinos a los Ticuna, como por los blancos, quienes se "proveen [de él] en la misión y suelen también sacarlo fuera por el mismo efecto y venderlo en buen precio" (Escobar 1908: 53). En la época misional se intercambiaba un pedazo de metal "por una ollita de veneno" (Uriarte 1986: 473), o "una buena porción con hachas y machetes, para diversos misioneros que me habían encargado; y era su precio justo cuatro ollitas por una hacha o machete" (ibidem: 474).

Los misioneros valorizaron también 'espiritualmente' el curare; en el Aguarico, la buena conducta, la asistencia al culto y el abandono de las borracheras por parte de los indígenas, eran recompensados con dicho "veneno", además de agujas y anzuelos (ibidem: 111).

Pero al lado de las alabanzas acerca de las cualidades del veneno fabricado por los Ticuna, también se menciona a menudo los medios para contrarrestar sus efectos: "Beber miel o azúcar u otro dulce" (ibidem: 474) era el procedimiento más simple. Por su parte, Maroni juzgaba que estos dulces eran eficaces "menos cuando el zumo del bejuco está mezclado con veneno de víboras, como estilan hacer los ticunas" (1988: 147).

Existen pocos datos referentes a la red de intercambios antes de la conquista, pero en el siglo XVIII el curare era muy conocido "en el país" (La Condamine 1751: 189). Este producto circulaba en un amplio sistema de intercambio como medio directo o indirecto -con o sin intermediarios- para la adquisición de algunos bienes de importancia creciente, tales como los utensilios de metal. El área de desplazamiento de los Ticuna se extendió hasta San Joaquín y Jeberos, en zonas fluviales e interfluviales, lo cual permite apreciar la reputación del curare que producían. Así, "en 1763 se informa de los Omagua del río Amazonas, que en la parte superior del Napo trocaron sal y 'curare' por oro en polvo... La sal provenía de las minas de sal situadas a orillas del río Huallaga... El curare se adquiría de los Ticunas y Pebas para venderlo nuevamente. Tenía tanto valor que los misioneros lo utilizaban para pagar la mano de obra" (Oberem 1971: 173). A ello se añade la competencia en los circuitos de intercambio entre curares

de diferente procedencia: “el curare preparado por los Mutilones en el medio Huallaga sólo tenía rival en el de los Tikuna” (Scazzochio 1978: 42).

Si tomamos en cuenta la extensión del conjunto ticuna en el siglo XVII, se puede comprender mejor cómo pudieron los Ticuna ser actores de importancia en las redes de intercambio de la hoya amazónica. Hablando del veneno, Spix y Martius informan para épocas más tardías (siglo XIX) que “esa sustancia mortífera pasa del Brasil y de Mainas, de mano en mano, hasta las más remotas tribus de los quixos y macas en las nacientes del Napo y Pastaza, y más allá de la cordillera de los Andes a las provincias de Esmeralda, las de Barbacoas, y, al este, las naciones del bajo Río Negro” (1981: III, 173; traducido del portugués).

No es seguro que los Ticuna utilizaran el curare contra sus enemigos. Chantre y Herrera señala que aparentemente “los indios de la misión no usan del veneno unos contra otros” (1901: 87); pero más adelante siembra la duda: “basta lo dicho del célebre veneno de los Ticunas, quienes por el secreto que guardaban en hacerlo, lograban en su gentilidad muchas ventajas en sus guerras” (ibidem: 88). Sólo Almagro anota que “los Ticuna y los Coto envenenan con curare las lanzas que utilizan en sus combates recíprocos” (en Cipoletti 1988: 531). La afirmación de Poeppig relativa a los Coretu “que habitaban en las cercanías de Pebas, [y] utilizaban lanzas envenenadas para matar onzas e individuos mestizos, pero que no las usaban en contra de indígenas” (en Cipoletti 1988: 531, nota 10), hace recordar las costumbres ticuna que afloran en el discurso indígena como un posible medio de resistencia frente a la población blanca <sup>(12)</sup>.

### El término Maiyu

En el transcurso de la conquista de nuevos territorios, el término *Mai-yu* o *Mayu* fue adoptado por los Ticuna para designar a los grupos étnicos del sur, es decir, a los que habitaban la margen derecha del Amazonas. Se han barajado diferentes hipótesis en cuanto al origen de esta palabra. En la lengua quichua este etnónimo se utilizó en un territorio muy alejado del que aquí nos interesa: “Al norte de la ciudad [del Cusco] se poblaron veinte aldeas en las que los habitantes pertenecían a cuatro naciones: Mayu...” (Garcilaso de la Vega 1982: I, 133).

Más cerca de la zona que nos interesa, el franciscano Laureano de la Cruz señalaba en 1650 la presencia de "Mayuzunas" en la desembocadura del Iça-Putumayo sobre la margen izquierda del Amazonas (1900: 105). En un manuscrito de 1672 se menciona "el país bello de Mayupampa", e Ijorra afirma que "los individuos de dicha tribu, existentes hoi, son descendientes de los primeros conquistadores i misioneros que penetraron con Gonzalo Pizarro" (1841-45: 362).

Brinton, citando a Martius, señala que "algunos de los mayurunas tenían espesas barbas y cutis blanco... Estas peculiaridades deben atribuirse a tempranas cruces con la raza blanca" (1946: 264). Esta hipótesis también fue sugerida por Wilkens de Mattos en 1874, quien al referirse a los Mayorunas afirma que "se supone que ellos descienden de los soldados de Ursúa" (1984: 101; traducido del portugués).

El término *mayu* (en quechua, *mayo* = "río" y *mayupata* = "ribera del río") en asociación a una población indígena de gente barbuda, pudo haberse transmitido desde el inicio de la conquista, a través de una asociación entre los 'barbudos' -los españoles que llegaron del río en el momento de las primeras expediciones- y los grupos étnicos llamados Barbudos a causa de sus adornos faciales: el contacto de los Ticuna con unos y otros tuvo lugar en la misma época.

Las poblaciones tupí que habitaban el Amazonas también conocieron fonéticamente el término. Para Batista Caetano (1879), *may'u* es un regionalismo que deriva de *má'ə'u* o *-mba ə-u*, es decir, "comer, alimentarse" (en Boudin 1966: 130). En el vocabulario de Stradelli, *mayua* es una contracción de *maa-ayua*, "el ser misterioso de donde proviene todo el mal" o "cosa mala" (1929: 519, 507).

La ubicación de los Ticuna en el área central del medio Amazonas, en la confluencia de las áreas de influencia quechua -procedente del oeste- y tupí -procedente del este-, permitió adoptar esta doble terminología gracias a la homofonía de los dos términos (quechua y tupí), para designar a las poblaciones que viven en la margen derecha del río, ocupada por el conjunto genérico mayoruna, o "enemigo del río".

La supresión del principal obstáculo para su establecimiento en el Amazonas -la presencia del conjunto Omagua/Cambeba- permitió a los Ticuna multiplicar sus contactos con los Mayoruna. Aparte de constituir

tal vez una idea que los Omagua transmitieron a los Ticuna a propósito de sus enemigos del sur, la lucha por la conquista del territorio 'liberado' provocó enfrentamientos guerreros entre los Ticuna y los Mayoruna. De esta manera se pasó de una alianza implícita alrededor de un enemigo común -los Tupí- a una oposición explícita potenciada por los conflictos directos con los Mayu. Se puede observar entonces un cambio radical en las relaciones interétnicas, en la medida que en épocas anteriores los Ticuna 'temían' a los Omagua debido a las frecuentes expediciones de raptó a las que éstos los sometían.

Los Mayu se convirtieron en un pueblo territorializado, cuya frontera era el río. Los Ticuna no concibieron a los Mayu como antropófagos, pero sí como 'indios salvajes', y a pesar de eventuales alianzas siempre los consideraron sus enemigos.

Resulta también interesante explorar la hipótesis de la etimología mixta sugerida por Frederica Barclay (en el trabajo de Philippe Erikson para la *Guía etnográfica de la alta amazonía*), añadiendo sin embargo una acepción suplementaria. Según Romanoff (1984), los Matsés (Mayoruna) utilizan el término *mayu* para designar a los "amerindios no Matsés". Esta denominación genérica pudo ser invertida por los Ticuna para englobar al grupo Mayoruna en el marco de una exclusión recíproca.

Finalmente, conviene señalar el significado ticuna del término *nayu* "él se muere" (*na*, "tercera persona"; *yu*, "muere"). Posiblemente la connotación de muerte fue asociada, por un cambio semántico, a la utilización del etnónimo Mayu, cuyos representantes son portadores de muerte debido a las incursiones guerreras que emprendían contra los Ticuna. De ser este el caso, estaríamos en presencia de un préstamo lingüístico reforzado por el uso de un concepto propio.

Un efecto de doble espejo habría determinado la acepción semántica actual del término *mayu*. Así, dicho etnónimo sería resultado, por una parte, de una asociación entre términos quechua y matsés (mayoruna), y por otra, de una asociación entre términos matsés y ticuna. Pero simultáneamente sería resultado de una serie de rebotes interétnicos sucesivos, es decir, un etnónimo utilizado para designar a los "otros", al que se le han añadido calificativos prestados (quechua y tupí) y que regresa, por un 'efecto boomerang', como un término con el que los Ticuna reconocen a los Mayoruna.

## APROPIACION DEL MEDIOAMBIENTE

### Tecnología y cultura material

Entre los aspectos más conocidos de la cultura material ticuna sobresalen la manufactura de tela de corteza de árbol, así como la fabricación de hamacas, adornos, e instrumentos (13). Mención aparte requiere el análisis de la vivienda ticuna, el cual desarrollaremos más adelante.

#### *El tejido*

Al igual que en la mayoría de las etnias vecinas, el tejido tiene una gran importancia en la vida cotidiana de los Ticuna, tanto para la fabricación de elementos de carga -tales como las jicras- como de objetos de uso doméstico -tal como las hamacas. La fabricación de *napa*, "hamacas", es común en los diferentes pueblos indígenas del medio Amazonas. Sin embargo, los Ticuna y los Yagua han desarrollado una técnica distintiva. Entre los Ticuna, el tejido es una actividad específicamente femenina. Durante la infancia, la joven aprende a preparar el hilo de chambira y aprende viendo tejer a su madre y a las demás mujeres. Durante el período de reclusión, al alcanzar la pubertad, las jóvenes confecciona su primera hamaca. El tejido (trenzado) se hace entre dos barras clavadas en el piso o amarradas a los postes verticales de la habitación. La diferencia proviene del tipo de trama, en este caso el empleo de la técnica conocida como "*linking with skipping rows*", la cual se aproxima a un "entrelazado de líneas alternas", y se distingue de la técnica de "entrecruzado doble" empleada por la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos (Seiler-Baldinger 1985: 10). La especificidad de esta técnica, según la autora, consiste en que: "las categorías de acuerdo al número de filas saltadas (de dos hasta ocho) y las variaciones por el recorrido del hilo ofrecen cinco categorías diferentes de posibilidades entre las cuales los Ticuna usan principalmente una, que a su vez también ofrece variaciones. La utilización del tinte natural introduce otras variaciones si se utilizan madejas específicas" (ibidem: 12).

Esta técnica especial, que no se utiliza para producir otros objetos, también es desarrollada por el vecino pueblo Yagua. Aunque la proximidad geográfica entre los Yagua y los Ticuna no parece haber dado lugar a intercambios matrimoniales entre ambas etnias, dado el uso común y específico de esta técnica cabe preguntarse si la distancia étnica entre ambos grupos ha sido realmente tan tajante.

Si bien los diseños presentes actualmente en las hamacas son comunes a todos los Ticuna, es perfectamente posible que cada clan haya tenido sus propios diseños, como es el caso de los diseños corporales de tipo clánico, los cuales han desaparecido para dar paso a algunos diseños básicos y comunes a toda la etnia.

La hamaca es un bien personal. Nadie se instala en una hamaca que no sea la suya a menos que haya sido invitado a hacerlo. Los Ticuna consideran que los seres sobrenaturales también poseen sus propias hamacas. En la historia de *Chimuya-e* se cuenta que durante el recorrido que la heroína hace por la tierra llega a la casa del jaguar *Wákucha*, quien está ausente. *Chimuya-e* sólo encuentra una hamaca dañada y la repara con el fin de descansar. A su regreso *Wákucha* se precipita hacia su hamaca y grita: "¿Quién malogró mi hamaca?", y luego la rompe (existe otra versión en Nimuendajú 1952: 148).

Actualmente al morir los Ticuna son enterrados en sus hamacas. Nimuendajú menciona la concepción ticuna de una "hamaca invisible del alma de los finados (*nachi-i*)", enrollada y colocada al lado del cuerpo" (1952: 98).

En el pasado la hamaca ticuna sirvió como objeto de intercambio: "según Tessmann (en la década de 1930) los Chayahuita y Chamicuro (ubicados entre los ríos Ucayali y Huallaga) solían conseguir hamacas ticuna" (en Seiler-Baldinger 1985: 290). Aún hoy en día, la hamaca ticuna constituye un objeto comercial en el mercado regional.

### *La cerámica*

En contraste con el tejido de hamacas, la fabricación de cerámica y su utilización están prohibidas para las mujeres durante el embarazo y el período que sigue al parto. Ello es así en tanto se considera que existe un

gran riesgo de que en caso de hacerlo, *Yewa-e*, la Madre del Agua, atente contra la parturienta o su hijo. De igual manera, la recolección de *o-ota* -"tierra blanca" que se emplea en la elaboración de alfarería- es realizada de preferencia por la mañana, cuando *Yewa-e* se halla ausente y bajo custodia de los hombres, de modo de prevenir todo peligro.

Existen dos tipos de vasijas de cerámica: los *tu-û*, recipientes para el agua y el masato, y los *churi*, recipientes que se utilizan en las actividades cotidianas, principalmente en la cocina. Las vasijas para el curare pertenecen a esta última categoría. Los primeros, que se utilizan para guardar el agua o para la fermentación del masato, tienen una forma ensanchada al medio y una boca angosta. En los segundos, por el contrario, el ensanchamiento varía de acuerdo a su uso (cocción o alimentación) y la boca es abierta. La parte superior de las *tu-û* está pintada con colores monocromos, en algunas "raras veces...tienen también decoraciones plásticas con formas de animales" (Nimuendajú 1952: 48). En el pasado también se utilizó la arcilla para la fabricación de urnas funerarias.

Todos estos objetos son concebidos de manera antropomorfa, desde el cuello del recipiente -que es *nabera*, "el labio"- hasta el fondo plano -que es *natarû*, "la nalga". Los Ticuna también distinguen las vasijas por su tamaño, estableciéndose diferencias, por ejemplo, entre el *ta-a churi* o *ta-a tu-û*, "la vasija grande", y el *churi-akû*, "la cría de *churi*" o "vasija pequeña".

### *Los ornamentos*

Los Ticuna poseen un extenso repertorio de objetos de tipo ornamental de uso cotidiano o ritual. En primer lugar cabe mencionar los *nachamû* (de *nachama*, "cáscara"), "los trajes-máscara". Se hacen de corteza golpeada (llanchama) extraída del árbol *no-ê* (*Ficus radula*). Se cose la pieza para conseguir la forma deseada y se dibuja y pinta lo que se quiere representar; muy a menudo la máscara es sostenida por un armazón interno de madera. Este traje es sólo utilizado en determinadas fiestas (ver más adelante) y cada invitado representa al personaje de su elección. El ritual de pubertad femenina requiere también de grandes "ruedas" pintadas de este mismo material; la función de estas ruedas será abordada al analizar los rituales ticuna. La fabricación de los trajes-máscara y de las ruedas es tarea exclusiva de los hombres.



A partir de un análisis comparativo de colecciones etnográficas existentes desde el siglo XVIII, es posible pensar que otro tipo de máscaras de "soporte rígido" hayan desaparecido (Hartman 1975). Estas son máscaras rellenas, de aspecto antropomorfo que sólo representan cabezas, a diferencia de los trajes-máscara, los cuales cubrían el cuerpo entero. Esta desaparición se habría debido a su uso 'versátil' (ibidem: 64), y al igual que algunos instrumentos de música, parecen haber sido adquiridas de grupos étnicos vecinos, lo cual explicaría su fácil abandono.

Otra especialidad ornamental de los Ticuna es el uso y el tratamiento de las plumas. Hombres y mujeres llevan en piernas y brazos pulseras de fibra de chambira, tejidas por las mujeres, de las que cuelgan plumas. Durante el ritual de la pubertad, la joven sale del lugar de reclusión después de que las mujeres le colocan una corona de plumas. Los collares de pajaritos disecados son otro adorno femenino utilizado para los mismos fines.

El valor de las plumas se pone de manifiesto en la cuidadosa conservación de aquellas de colores tornasolados y de los plumones blancos que se pegan en el cuerpo de la joven púber durante su reclusión, o sobre el caparazón de una tortuga durante el ritual infantil.

### *Instrumentos de caza y de guerra*

La fabricación y utilización de instrumentos de caza y de guerra es exclusivamente de competencia masculina. La *i-e*, cerbatana o pucuna, es el principal instrumento del hombre, en tanto delimitador del espacio familiar (la vivienda) y por su rol en la adquisición de proteínas de origen animal (la caza). Incluso hoy en día, la cerbatana constituye un objeto de intercambio muy apreciado, pues son muy pocos los que en la actualidad las fabrican.

El arco, *uira*, y la flecha, que con seguridad fueron adquiridos por contacto con los grupos de habla tupí, sirven para cazar pequeños pájaros, los cuales son disecados y utilizados en la fabricación de collares. Si bien la flecha untada de curare ya no se emplea, las crónicas y relatos orales permiten suponer que la misma fue utilizada tanto para la caza como para la guerra.

Hemos visto anteriormente la importancia que el curare, *gure* o *ainü* -frecuentemente llamado veneno- ha tenido como bien de intercambio en las redes comerciales de la amazonía occidental. La fabricación de éste requiere del cumplimiento de ciertas reglas coactivas, tales como no tener hijos de corta edad, no tener relaciones sexuales, ni salir de caza bajo pena de ocasionar la muerte a todos sus compañeros. En la composición del curare entran numerosos extractos de plantas, los mismos que parecen variar un tanto de un sitio a otro. Varios tipos de corteza de sogas, de árboles y de raíces son hervidas separadamente y su mezcla adquiere un gran poder mortal; en ocasiones a esta mezcla se le agregaba veneno de sapo para aumentar su potencia.

Hoy en día, la competencia representada por la municiones de escopeta ha hecho que el curare caiga en desuso, y que el número de personas que saben fabricarlo se haya reducido en razón de que tiene muy poca demanda. Hasta hace poco tiempo algunos cazadores yagua solían adquirir este producto de los Ticuna; pero tal parece que actualmente el fenómeno se ha invertido, siendo éstos últimos los que lo obtienen de los primeros.

El *woka-e* (o *wo-e*), "lanza de los antiguos", con la punta cubierta de curare, debió servir para los mismos fines. La *wara*, "mazo o macana" de madera de pucure, "palo de sangre" (*Genipa oblongifolia*), fue el instrumento de guerra por excelencia. Se sabe de algunas armas específicas que pertenecieron a otros 'actores' de la vida social. La *dupa* de madera de *ngope*, "huacarapona" (*Campiadra sp.*), era propia de los Awane que Nimuendajú identifica con los Omagua. El *to-ü*, "gran hombre" tenía el derecho exclusivo al uso de la *akuta-â*, o lanza (ver más abajo).

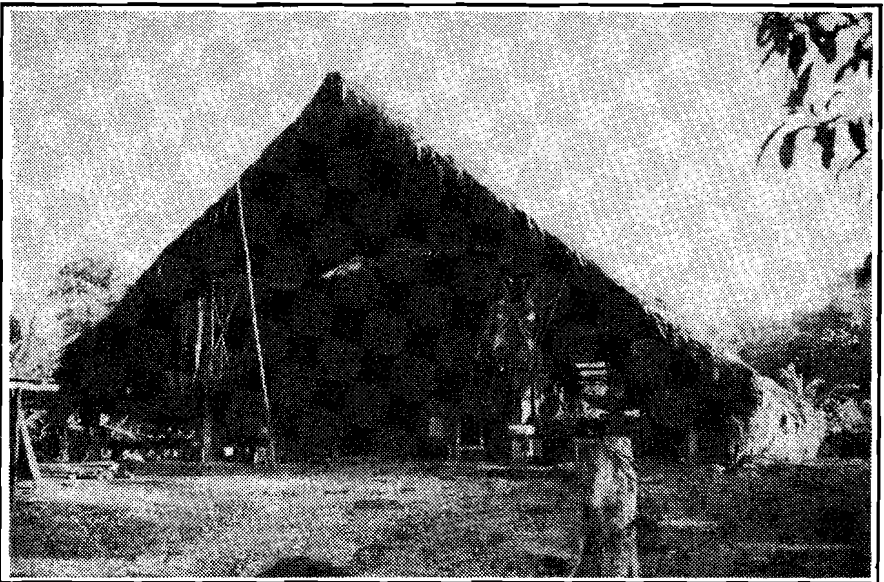
Existen igualmente numerosos instrumentos musicales asociados a los ritos y con frecuencia, específicos a cada uno de ellos; estos serán descritos al analizar más adelante el ciclo de vida ticuna.

### *Vivienda*

Pocos fueron los viajeros del siglo XIX que se adentraron en las zonas de "tierra firme". Durante la caminata de varios días que Marcoy efectuó en la región situada entre Pebas y el Putumayo, éste encontró algunas

"chozas redondas de Ticunas" (1866: XIV, 142). Por su parte, Bates reportó una "gran choza oblonga" a 6 millas de São Paulo de Olivença, la cual tenía techo y paredes de hoja y "un espacio libre en el centro para el tránsito y los fogones" (1972: 397). A partir de testimonios orales, Nimuendajú (1952: 11) reconstituyó el plano de un tipo de "maloca" cerrada, "aparentemente circular"; pero no proporcionó mayor información al respecto, a excepción de un dibujo. Nimuendajú explicó el cierre de la maloca como una protección contra los mosquitos.

Los Ticuna sólo guardan en la memoria este tipo de vivienda, hoy desaparecido. Actualmente, las viviendas que más se acercan a la maloca mencionada en las crónicas y relatos orales son aquellas de tipo rectangular, abiertas en los dos extremos. Más que elucubrar sobre la superioridad de una u otra forma, estos dos tipos de vivienda deberían considerarse como dos modos de construcción ligados a entornos y prácticas diferentes (14). La maloca cerrada se adopta de preferencia en las proximidades del río Amazonas, mientras que en el interfluvio se prefiere más bien la malo-



Maloca ticuna  
Foto: Jean-Pierre Goulard

ca abierta. Según Nimunedajú, la razón que explicaría la desaparición de las casas del primer tipo estaría relacionada con el creciente uso de mosquiteros. La existencia de ambos modelos (abierto/cerrado) obedecería, entonces, a un proceso de adaptación a los biotopos fluvial e interfluvial.

Las etnias vecinas parecen haber utilizado ambos modelos de vivienda. Aún cuando la gran vivienda de los Cocama era en "su forma antigua" abierta, en ocasiones la misma poseía "remates en semicírculo a ambos extremos" (Espinosa 1935: 118). Al momento de la conquista, Ortiguera informa que los Omagua de las islas del Amazonas vivían en "grandes casas rectangulares multifamiliares con tal vez cincuenta a sesenta personas en cada una de ellas" (en Sweet 1974: I, 19). En este sentido, es posible pensar en la existencia de una forma única de vivienda, la cual era modificada de acuerdo a diferentes circunstancias. Así, la vivienda de tipo cerrado sería una adaptación desarrollada en períodos de conflicto, en la medida que aseguraba cierta protección a sus habitantes, principalmente contra las incursiones de enemigos.

Los informantes actuales señalan que en el pasado la construcción de las viviendas estaba rodeada de procedimientos rituales: "Había ícaros (cantos mágicos) al comienzo antes de construir. Pero hoy no hay brujos, así han hecho la casa sin nada, porque nadie sabía".

Al discutir la descripción de la vivienda con los informantes, éstos han reconocido ciertas homologías fundadas en semejanzas morfológicas, pero ninguno ha aceptado las analogías que parecen desprenderse de las mismas. Los dos *pachi-i-û*, "lados del techo", son las *napachi*, "alas" desplegadas del halcón (*Fam. Falconidae*) secándose al sol después de haberse mojado. La homología es aceptada, pero no se la considera una analogía. En este sentido, no se trata de una metáfora reconocida explícitamente. Sin embargo, el canto de acogida a los visitantes dice:

"y gavilán grande es, en mi maloca  
como él (donde está él), yo estoy parado"

A partir de este verso, los informantes comentan que "la casa es como el ala de un gavilán. Una maloca es como el ala de un gavilán, por eso uno se para debajo de la maloca".

*Pe-chica* es "el espacio doméstico" monofamiliar. Los Ticuna asocian este término al de *nachi-â*, "el nido"; sin embargo, existe una otra asociación implícita con el término *pechi*, canasta, la misma que emplean las mujeres para transportar objetos. A partir de estas asociaciones aceptadas o implícitas, se podría afirmar que la casa aparece como una imagen homóloga de algunos elementos del mundo natural.

El centro de la casa, *na-atama*, es el "lecho del río". Es el espacio público y, ante todo, el espacio en que las mujeres cohabitantes desarrollan sus actividades: el encendido de fuegos para ahumar la carne y el pescado, la preparación de masato de yuca y de la bebida de plátano, la elaboración de tejidos, etc. En este mismo espacio -una vez despejado todo lo que estorba- es que se realizan las fiestas.

Cerca de la maloca pueden existir construcciones-satélite. Una casa que tiene todos los ambientes ocupados requiere de otros espacios para almacenar los recipientes de barro, así como otros instrumentos de uso ocasional. Si algunos ambientes, o nidos, están vacíos los mismos suelen ser utilizados como depósitos.

En las zonas de tierra firme se encuentran actualmente casas cuadrangulares abiertas. El tamaño varía según la importancia de la población que allí cohabita. Estas viviendas tienen, generalmente, de 10 a 25 metros de largo por 9.5 a 15 metros de ancho, y 5 a 6 metros de altura.

La casa *î* (o *î-â*) se levanta en una superficie plana sin vegetación, inaccesible a las aguas de las grandes crecientes, y se encuentra rodeada de tierras de cultivo. Es el futuro dueño de casa, el *î-natü*, literalmente el "padre-de-la-casa", quien toma la iniciativa y se hace cargo de organizar la construcción de la misma. Para construir una casa se elige un lugar que esté próximo a una fuente de agua corriente, la cual no siempre corresponde a un curso de agua navegable.

Las casas son construídas a partir de dos series paralelas de *cata-a*, o "pilares de apoyo", de idéntica altura cada par, los cuales constituyen los pilares centrales y laterales. Una vez que éstos son clavados en la tierra, las *wachatâ*, "soleras laterales", son colocadas sobre sus extremidades superiores cortadas al bies. Sobre la serie central se amarran los *omüta*, "tirantes", que sostienen el *i-achina*, o "armazón del techo". Este, al igual que las paredes laterales, es revestido de hojas de palmera de *Mauritia* sp.

Los *cata-a*, "horcones", se preparan con troncos de árboles *che-e* (*Lindacheria maynensis*) o *towari* (*Tabebuia neochrysantha*). El *cotü-â*, "techo", está hecho de hojas de *cotü*, "carana", (*Mauritia* sp.).

El espacio delimitado por cuatro postes portantes, dos centrales y dos laterales se adjudica a una familia y se denomina *pechica* (de *nachi-â*, "el nido"). Cada familia nuclear tiende allí sus hamacas y en el centro de este espacio alimenta un fuego para elaborar ciertas comidas y para proporcionar calor durante la noche. El *inatü*, "padre-de-la-casa", elige -a veces con mucho tiempo de anticipación- el lugar de la futura construcción. Más adelante analizaremos las razones que pueden conducir a iniciar una nueva construcción. La construcción de una nueva casa da la impresión de un acercamiento progresivo de los futuros habitantes al sitio en que ésta va a ser construída, hasta que se produce su establecimiento definitivo en la nueva vivienda.

Una vez hecha la elección del sitio en que se va a construir la nueva casa, el *inatü*, acompañado de su familia, marca el lugar con un primer desbrozo. Levanta una *cata*, "habitación provisional", a la que regresará irregularmente para continuar los trabajos preliminares, asegurando de esta manera la apropiación del lugar. La "preparación del terreno" no es el único objeto de sus repetidas visitas; la caza también puede ser una razón de importancia. La decisión es definitiva cuando se procede a talar el bosque para despejar el espacio en el que se levantará la nueva vivienda y en que se abrirá una nueva chacra.

Esta demarcación monofamiliar precede a la etapa de la construcción en la que participan todos los futuros habitantes de la casa. Las tareas son compartidas por todos los miembros de la unidad residencial. Los trabajos pesados (tala, selección de los materiales, construcción) son efectuados por los hombres (yernos y/o suegros del "padre-de-la-casa"), mientras que los trabajos más livianos (limpieza, cocina) son realizados por las mujeres. El *inatü* debe encargarse de proveer de carne y vegetales a los que participan en la construcción durante el período previsto para la realización de la tarea. Esto conduce frecuentemente a que la construcción de una casa se realice en varias etapas.

El deceso del *inatü* o de cualquier adulto que tenga descendientes conlleva al abandono de la maloca. La vivienda no se quema, pero es abandonada definitivamente. La persona muerta es enterrada en el centro

de la casa. En la actualidad el muerto es enterrado en su propia hamaca sujeta a dos postes que se encuentran clavados en el piso de la fosa cavada para tal efecto. A la altura del extremo superior de los postes se coloca un techo de pona recubierto de tierra. Spix (1981: III, 300), Wilkens de Mattos (1984: 135) y Markham (1859) señalan que en el pasado el entierro se efectuaba en recipientes de barro, aunque no queda claro si lo que se enterraba eran únicamente los huesos. Spix agrega que luego del entierro se incendiaba la choza "con todo lo que tenía el muerto". Bates precisa que ésto era sólo válido para los jefes (1972: 399). Castrucci (1854) reporta que el cuerpo del muerto era envuelto en corteza de árbol y que se lo enterraba acompañado de todos sus utensilios. Los entierros tal como eran practicados en el pasado según esta escasa información, han sido reemplazados por la semi-inhumación, la cual es practicada actualmente bajo la forma de la "casa-sepultura" descrita más arriba.

### *Residencia*

El modelo de ocupación de los espacios familiares parece basarse en la oposición de las nociones de alianza y consaguinidad. Cada lado de la casa posee entre tres y seis espacios monofamiliares. El *inatü* ocupa la parte central de una de las dos series opuestas de ambientes. Los suegros y el (los) yerno(s) ocupan los "nidos" vecinos. Frente a ellos se ubican los espacios ocupados por los hermanos, y ocasionalmente los de los hijos de sexo masculino y los de los parientes cercanos<sup>(15)</sup>. En una misma casa habitan una o varias familias, todas emparentadas entre sí: su cohabitación varía según las diferentes etapas de la vida individual.

La primera etapa es aquella en la que el hombre abandona la casa de su suegro, generalmente tras el nacimiento de su segundo hijo. Este yerno levanta su propia morada cerca de la de su familia política, con la que continúa manteniendo relaciones muy estrechas.

El estado de las hojas del techo -las cuales son renovadas sólo una vez- es un buen indicio del tiempo de permanencia de una unidad habitacional en un mismo lugar: un promedio de diez a doce años si ningún acontecimiento obliga al súbito abandono de la casa, tal como sucede en el caso de muerte de ciertos adultos. En todo caso, luego que el yerno abandona la gran casa de su suegro, este último se alojará en la de su yer-

no, siempre y cuando éste posea la suya propia. Cada vivienda se construye en función del número potencial de ambientes monofamiliares que se requerirán. Así, un hombre con varias esposas planifica el tamaño de la nueva casa de modo de poder alojar a sus diferentes suegros.

La integración de nuevas familias es posible mediante la adición de nuevos "nidos" prolongándose los ya existentes. En todos los casos, al momento de construir una nueva casa se prevee un espacio para algunas familias nucleares vecinas que llegan regularmente -aunque de manera temporal- para participar de ciertas actividades de la unidad residencial, principalmente de las fiestas que ésta organiza.

La poliginia refuerza la autonomía del *inatü* y la perpetuación de su estatus de "dueño-de-la-casa". El *inatü* busca, ante todo, consolidar su casa invitando a sus suegros a convivir con él, aún en perjuicio de un cuñado, o más frecuentemente, de un hermano consaguíneo. Como condición debe otorgar un "nido" a cada uno de sus suegros, quienes, aún cuando no residan en el lugar, podrán usarlo en cualquier momento. En este proceso de reforzamiento y control de los aliados entra en juego una noción de prestigio. El otro aspecto, consecuencia de una situación de poliginia, es el de la persistencia del estatus de "padre-de-la-casa", el cual mantendrá en tanto tenga la posibilidad de sumar a su casa nuevos yernos. Se puede señalar, a título de hipótesis, que el espacio de la casa apunta a controlar la alianza y que idealmente se inscribe en un supraespacio regido por la consaguineidad, ámbito de lucha por la obtención de prestigio. Mientras mayor sea el número de co-residentes, más fuerte será la casa del *inatü* y éste alcanzará un mayor reconocimiento a nivel de las relaciones sociales que se dan al interior de una determinada unidad endogámica. Su posición puede compararse, aunque relativamente, con la del *to-ü*, el "guerrero" (ver más abajo), también poligínico, quien defendía el territorio endogámico en las épocas de conflicto.

La denominación del espacio de residencia se hace tanto en referencia al "padre-de-la-casa", como al sitio en que ésta está ubicada. De igual manera, es el hombre de la familia nuclear quien recibe el "nido" que va a ocupar. La cerbatana que el cabeza de familia nuclear amarra al techo de su "nido" simboliza esta posesión. En contraste, las vasijas de uso doméstico -fabricadas por las mujeres- se colocan en el suelo y muy rara vez se cuelgan del techo.



En oposición a la propiedad masculina del "nido", se da una predominancia de la mujer en el *na-atama*, o "espacio central" de la casa. Las actividades que allí se desarrollan evidencian este hecho: cocción de los alimentos para todos (sobre todo la carne), preparación de las diferentes bebidas, y distribución de las bebidas durante el desarrollo de las fiestas. En el espacio central el hombre ocupa un lugar subsidiario. Sin embargo, ambos sexos contribuyen de manera complementaria a la preparación de las festividades: el hombre se encarga de proveer la carne necesaria y la mujer proporciona e incita a consumir la bebida, elemento central y motor de la animación colectiva.

El espacio inmediato, *î-atû*, (de *î*, casa, y *natû*, quebrada, río) que rodea la maloca, es despejado de toda vegetación original. En su lugar se siembran especies vegetales útiles, medicinales o de uso doméstico. Es un lugar de paso hacia la fuente colectiva de agua, la cual generalmente se encuentra muy próxima y que todos los residentes utilizan indistintamente. En esta área se localizaba la palizada que protegía a la maloca y sus habitantes de las incursiones de grupos enemigos.

### *Cambios de hábitat*

En la actualidad este modo de vida en viviendas plurifamiliares ha devenido excepcional y sólo algunos cientos de personas siguen practicándolo. La mayoría de los Ticuna vive actualmente en casas construidas según el modelo neo-amazónico. Sin embargo, existe una modalidad de vivienda y asentamiento que se presenta como intermedia entre el modelo tradicional de maloca y las casas de tipo neo-amazónico. Nos parece útil considerar estas nuevas formas tomando en cuenta lo anteriormente señalado para las malocas tradicionales.

En la actualidad la residencia en casas grandes plurifamiliares es característica de los asentamientos que denominaremos 'intermedios', y que se constituyen a partir de reagrupamientos de malocas como producto de presiones externas (cf. más adelante). Los residentes de estas malocas crean una estructura temporal antes de establecerse a orillas del Amazonas. Y aún cuando éstos puedan establecerse en una zona interfluvial, por lo general lo hacen cerca de afluentes navegables, accesibles durante todo el año.

En aquellos casos, en que como resultado de fenómenos de origen externo se ha dado un reagrupamiento de varias malocas, la reformulación del espacio resultante no conlleva necesariamente una real redefinición de las prácticas sociales anteriores. Esta ampliación del sistema sigue abarcando a una unidad endogámica, aunque también presenta límites.

La persistencia del modelo original todavía se puede constatar en la organización de estos asentamientos intermedios. La distribución de las grandes casas es marcada en el nuevo sitio por una distribución precisa de los habitantes. Cada subgrupo posee un espacio propio: el puerto donde amarran sus canoas, el punto de agua de donde sacan el agua y realizan sus abluciones, sus terrenos de cultivo, chacras y purmas. En la medida de lo posible los subgrupos se ubican lejos unos de otros de modo de evitar posibles conflictos.

Las relaciones sociales cotidianas y los intercambios de bienes se dan sobre todo entre los miembros que pertenecían a una misma antigua maloca. Sólo en las fiestas y en los *wayuri* -término de origen tupí utilizado para designar las "mingas", las cuales no eran practicadas en el hábitat aislado descrito anteriormente- se reúne toda la población de la comunidad.

Sin embargo, la nueva noción de 'comunidad' ha introducido nuevos elementos en las relaciones de intercambio. Si bien no se ha producido una ruptura radical con el modelo original, sí se ha dado una exacerbación de los conflictos sociales a nivel de las relaciones cotidianas, mientras que en la situación anterior los conflictos sociales sólo se manifestaban durante el tiempo de fiestas. Sin duda alguna, el agrupamiento permanente de poblaciones antes dispersas ha multiplicado las causas objetivas de conflictos. Las relaciones cotidianas favorecen el surgimiento y profundización de antagonismos que, como hemos dicho, no tenían lugar en la situación precedente, pues se postergaban hasta el siguiente encuentro festivo. En la actualidad estos conflictos ya no se manifiestan únicamente en las fiestas colectivas -en las que se reúnen los habitantes de las malocas dispersas- sino que importunan permanentemente a la población. Así, la población de estos asentamientos 'intermedios' se encuentra inmersa en una situación de conflictos latentes que pueden avivarse a cada momento. En el hábitat disperso, el fin de fiesta constituía la señal de partida y al separarse los ánimos de los participantes se apaciguaban.

Actualmente las diferentes unidades residenciales y de intercambio se agrupan en un mismo espacio, ejerciendo un exo-control sobre las otras unidades de la comunidad, lo cual hace difícilmente soportable la cohabitación. Podemos considerar este tipo de asentamiento 'intermedio' como una ampliación de la unidad residencial de origen, que aún correspondería a un área endógamica: grupos antes dispersos se reúnen en un mismo espacio, pero su organización sigue estando regida por los mismos valores y principios.

En contraste, el nuevo hábitat está constituido por casas monofamiliares construidas sobre pilotes. Este modelo es prevaleciente en los poblados establecidos a orillas del río Amazonas. Las casas monofamiliares poseen la misma estructura arquitectónica que las precedentes, y aunque poseen dimensiones más reducidas, se las describe utilizando la misma terminología que para las antiguas malocas. La distribución espacial de las casas monofamiliares se lleva a cabo según el esquema prevaleciente en el tiempo en que las familias nucleares formaban parte de una maloca; mientras que el espacio central abierto, delimitado por las viviendas monofamiliares es concebido como el nuevo *na-atama*.

En estas casas monofamiliares la cocción y preparación de los alimentos se lleva a cabo fuera de la casa -en el suelo- o en el interior -sobre un piso de pona. Por otra parte, el hecho de que este tipo de construcciones sean cerradas induce a un repliegue de las familias nucleares que las ocupan. Así, los intercambios se reducen a su más simple expresión, con excepción de los *wayuri* y de algunas fiestas colectivas inspiradas en el calendario occidental. La organización social del espacio sigue el patrón de la residencia uxorilocal, con el alojamiento del yerno en casa de su suegro y posteriormente la construcción de su propia vivienda en las cercanías. Sin embargo, en estos asentamientos ribereños nos encontramos ante un sistema social diferente, del cual analizaremos algunos elementos en la última parte de esta monografía.

### *La chacra*

La elección del lugar de construcción de una maloca es realizada por común acuerdo entre el hombre -futuro "padre-de-la-casa"- y su esposa: ambos definen el espacio que debe despejarse. El primer desbrozo lo lleva

a cabo la mujer, mientras que el esposo se hace cargo posteriormente de la tala de los árboles más grandes. El contacto con el futuro sitio de residencia se va reforzando a través de las numerosas idas y venidas entre éste y el de la actual residencia, los cuales frecuentemente están a una distancia de más de media jornada a pie. Estas constantes visitas permiten ir tomando progresivamente posesión del nuevo ambiente. Las demás familias llamadas a vivir allí van incorporándose paulatinamente a las actividades de construcción de la casa. En el futuro sitio de residencia se construyen pequeñas viviendas provisorias, semejantes a tambos, en donde se albergan los futuros residentes de la casa durante el tiempo necesario para la siembra de la nueva chacra, la cual irá ampliándose gradualmente.

Las diferentes tareas que presiden la apertura y cultivo de una chacra son objeto de una repartición precisa de acuerdo a una división sexual del trabajo. A la mujer le corresponde el desbrozo, como ya se ha dicho, así como el mantenimiento de la chacra. Al hombre le incumbe la tala de los árboles y participa en la quema. Cuando se derriba el último árbol, se rocía su tronco con masato para favorecer la futura cosecha. Las plantaciones son realizadas tanto por los hombres como por las mujeres de cada familia, según una repartición tácita del espacio despejado y en función de las especies vegetales asociadas al sexo (ver Cuadro).

El emplazamiento propiamente dicho de la futura vivienda colectiva es inicialmente sembrado exclusivamente de maíz, cultivo de valor "divino" en el pensamiento ticuna <sup>(16)</sup>, en tanto que la construcción comienza después que éste es cosechado. Los encantamientos rituales del shamán favorecían el buen desarrollo de los cultivos, protegiéndolos de los depredadores. El *i-atü*, o espacio inmediato alrededor de la maloca, se encuentra sembrado de árboles frutales, así como de algunas especies vegetales empleadas en las actividades artesanales -tal como el algodón-, en la ornamentación -tal como el achiote-, o en las actividades curativas. Los principales cultivos son los *iru* y *po-i*, plátanos (*Musa sp.*), con sus numerosas variedades dulces y verdes, los varios *po-ori* (*Macrolobium unijugum*) y el *tu-e*, la yuca dulce (*Manihot sp.*). El plátano (dieciseis variedades identificadas) predomina en la alimentación de los grupos aislados y es el hombre quien se encarga de plantarlo en la chacra. Los árboles de plátano ocupan un lugar propio -la parte externa de la huerta- cercando los cultivos asociados a la mujer. Entre éstos se encuentra la yuca, de uso complementario en la alimentación, pero que sirve sobre todo para la elabora-

ción de masato. En el interfluvio, se desconoce el uso de la harina o fariña elaborada en base a la yuca amarga (17).

Principales cultivos				
Nombre castellano	Nombre ticuna	Nombre científico	<i>nge</i> (femenino)	<i>yatú</i> (masculino)
yuca	<i>tú-e</i>	<i>Manihot utilissima</i>	x	
plátano	<i>po-i, iru</i>	<i>Musa paradisiaca</i>		x
piña	<i>chinú</i>	<i>Ananas comosus</i>	(x)	x
huitima	<i>po-ori</i>	<i>Macrolobium unijugum</i>		x
huito	<i>e</i>	<i>Genipa americana</i>	x	
achiote	<i>detane/uta</i>	<i>Bixa orellana</i>	x	
pijuayo	<i>itu</i>	<i>Bactris gasipaes</i>	(x)	x
cocona	<i>bere</i>	<i>Solanum topiro</i>	x	
chimbilla	<i>ka-ure</i>	<i>Inga nobilis</i>	x	
ñame (sachapapa)	<i>u-i</i>	<i>Dioscorea trifida</i>	x	
ají	<i>me-e</i>	<i>Capsicum sp.</i>	x	(x)
guayaba	<i>woracha</i>	<i>Psidium sp.</i>	x	x
umarí	<i>techi</i>	<i>Poraqueiba sericea</i>	x	
caimito	<i>ta-u</i>	<i>Pouteria sp.</i>	x	x
uva-uvilla	<i>chi-a</i>	<i>Pourouma sapida</i>	x	x
guamilla	<i>pama</i>	<i>Inga nitida</i>	x	x
algodón	<i>tu</i>	<i>Gossypium sp.</i>	x	
tabaco	<i>pori</i>	<i>Nicotinia sp.</i>		x
maíz	<i>cha-wú</i>	<i>Zea mays</i>	x	x
cacao	<i>buru</i>	<i>Theobroma sp.</i>	x	
caña	<i>dene</i>	<i>Saccharum officinarum</i>		x
arroz	<i>aruchu</i>	<i>Oryza sativa</i>		x
guisador	<i>depá</i>	<i>Dieffenbachia sp.</i>		x
papaya	<i>popayu</i>	<i>Carica papaya</i>	x	
pan de árbol	<i>pó</i>	<i>Artocarpus altilis</i>		
culantro	<i>chikuri</i>	<i>Eryngium foetidum</i>		
camote	<i>kore</i>	<i>Ipomea sp.</i>		
pate/totuma	<i>туру</i>	<i>Crescentia cujete</i>		

\* *Nge* y *yatú* indican quién tiene a su cargo el cultivo: el hombre o la mujer.

La asignación de cultivos de acuerdo al género, parece realizarse implícitamente de acuerdo a una distinción entre plantas aéreas y plantas subterráneas: las primeras están a cargo de los hombres, las segundas de las mujeres. A los diversos cultivos se asocian técnicas específicas. Las mujeres plantan la yuca con ayuda de un bastón, cada uno de diferente

especie vegetal y que han recibido en herencia: tal mujer utiliza un palo de *ngope*, huacrapona (*Campiadra sp.*), como su madre y su abuela; tal otra una raíz de *yura*, pona (*Iriarteia sp.*); otra emplea uno de *borua*, "bacaba" (*Oenocarpus bacaba*), o incluso de *ñowane*, remo caspi (*Phitsecellobium laetum*). El uso de un collar de uñas de *nainchi*, carachupa o armadillo grande (*Priodontes maximus*), otorga a la mujer *pora*, "fuerza", para ejecutar estas tareas.

Luego de tres o cuatro años la chacra se abandona, aunque no completamente, pues subsisten ciertas especies cuyos frutos siguen siendo recogidos regularmente. A la muerte de su dueño, la purma o antiguo terreno de cultivo, ya no se utiliza pues se considera que por allí merodea su espíritu, el cual puede atacar a cualquier persona que se aventure por el sitio, causándole enfermedades.

La residencia en viviendas nucleadas a orillas del Amazonas, obliga a una distribución estricta de las tierras cultivables, pues su superficie total disponible es limitada. Como consecuencia se produce una rotación -cada cuatro o cinco años- en el uso de las mismas. En la selección de un sitio apropiado para abrir una chacra también intervienen consideraciones de distancia: se considera que una parcela está lejos cuando el tiempo para acceder a ella es mayor de media hora.

Las comunidades ribereñas están más vinculadas al mercado regional que los otros tipos de asentamiento. En la medida que éste valora ciertos productos agrícolas en detrimento de otros, estas comunidades tienden a abandonar el cultivo de ciertos productos tradicionales. Como consecuencia, el régimen alimenticio de estos grupos ribereños se ha ido modificando progresivamente. Así, por ejemplo, la yuca amarga -de la cual se han catalogado veinte especies- transformada en fariña se ha convertido en el producto alimenticio básico, reemplazando de esta manera al plátano.

En zonas interfluviales el tiempo dedicado a la chacra se reducía a los momentos de siembra, de deshierbe y de cosecha, mientras que en las áreas ribereñas se requiere de una presencia diaria de los productores debido a la elaboración de fariña. Este trabajo de transformación de la yuca amarga se ha tornado indispensable como medio para la obtención de bienes manufacturados. El valor de este producto, tanto en la venta como en el intercambio, depende de la oferta y de la demanda del mercado regional.

La puesta en producción de 'nuevas' chacras cada año ha favorecido la institucionalización del *wayuri* o minga, forma de trabajo colectivo que es percibida como una práctica tradicional, aún cuando constituye un desarrollo propio de las actuales comunidades ribereñas. La minga es la ocasión más frecuente en la que un hombre se relaciona con sus afines. Dichas ocasiones constituyen eventos festivos de carácter colectivo, tanto a nivel de la actividad que se realiza, como del consumo colectivo de comida y bebidas alcohólicas. La minga puede ser convocada con distintos propósitos, desde la apertura de una chacra y la cosecha, hasta la edificación de una casa sobre pilotes. Una minga se considera exitosa cuando los que la han convocado han podido ofrecer bebida -sobre todo masato- a todos los participantes hasta el momento de su partida.

Esta práctica se repite sobre la base de un principio de reciprocidad y de intercambio de invitaciones: los Ticuna no pueden concebir que el "dueño del *wayuri*" no sea a su vez solicitado por cada uno de los participantes a ayudarlos, quienes de esta manera le devuelven la invitación de la que fueron objeto.

### *El bosque*

El *nai-nechi*, el "lugar de los troncos de árboles", es decir el bosque, no sólo engloba a las especies vegetales, sino también a diversos seres de otras clases: desde los animales, hasta los "dueños" espirituales de ciertos árboles y todos los otros espíritus que allí conviven, a veces en forma no armónica. El bosque rodea y encierra los espacios que hemos descrito: la casa o espacio doméstico -donde se inscriben las relaciones sociales- y la chacra o espacio agrícola -principal fuente de alimentación vegetal. Ambos constituyen un espacio socializado considerado por los Ticuna como *nge*, femenino, en oposición al bosque, el cual es un espacio más bien *yatü*, masculino.

Para los Ticuna, el bosque es ante todo un lugar de paso: nadie se establece en él. Las actividades que se desarrollan en el bosque -caza, recolección- refuerzan la idea de una movilidad 'necesaria' de los seres humanos ante el temor a los espíritus que permanentemente merodean por allí. Una permanencia más prolongada que la requerida para el desarrollo de estas actividades, aumenta las posibilidades de asaltos o de seducción

por parte de los seres no-humanos que habitan el bosque, quienes buscan atraer su presa hacia mundos subterráneos. Este peligro también se asocia con el recuerdo que los Ticuna tienen de las incursiones realizadas por sus enemigos ancestrales.

El bosque es, entonces, un espacio en el que los hombres se desplazan continuamente en la medida que la principal actividad que allí se desarrolla es la caza. En estos desplazamientos por el bosque, el cazador se dirige especialmente hacia las áreas *nge* o femeninas, donde “los palos echan huaillos”, ya que es allí donde se encuentran las colpas -fuentes de aguas salobres- donde los animales acuden a beber.

Ciertas expediciones de caza no duran más de un día y, por lo general, se trata de empresas individuales. En aquellos casos en que varios cazadores parten juntos por la mañana, una vez entrados a la selva suelen separarse inmediatamente. La espera del retorno del cazador es larga, y si la noche ya ha caído y éste aún no ha regresado se emiten gritos colectivos para que éste encuentre su camino. Las quejas de las mujeres del tipo: “no hay que comer”, denotan el fracaso del hombre como proveedor de carne. En estos casos, el hombre debe partir de caza nuevamente al día siguiente -e incluso varios días seguidos- hasta obtener una presa.

El arma principal del cazador es la cerbatana, la cual puede llegar a medir más de tres metros. La cerbatana ticuna está hecha de dos semicilindros de madera de *itü*, pijuayo (*Bactris gassipaes*), o de madera de *tema*, palmera aguaje (*Mauritia sp.*), unidos y recubiertos con una corteza de bejuco. El equipo se completa con el *me-a-ü*, carcaj o aljaba -hecho de *kopure*, *tamshi* (*Asplundia sp.*), y cubierto de *owü*, brea (*Symphonia globulifera*)- y de los *ochagu*, dardos, -hechos con *woku*, *yarina* (*Phytelephas macrocarpa*), con las extremidades untadas de *gure*, curare. Los dardos se guardan en el carcaj con hojas secas de *duchanü*, ungurahui (*Jessenia polycarpa*). Allí también se encuentra la bolsa que contiene el *tü*, algodón, y el *barichina*, silbato hecho en hueso de sapo utilizado para atraer a los monos pequeños.

Por lo general, es la escasez y necesidad de carne lo que induce al cazador a partir; pero un sueño premonitorio que anuncia una exitosa cacería lo incentiva aún más, ya que le da indicios del tipo de animal que va a encontrar. Los cazadores salen de caza solos, al amanecer, acompañados excepcionalmente por uno de sus hijos varones, pero jamás en compañía de perros. Por lo general, el cazador sale de caza casi a escondidas de los



otros habitantes de la maloca, para evitar que éstos lo interroguen acerca de lo que va a hacer. Antes y durante la caza, el cazador evita nombrar a los animales, pues esto podría advertirles del peligro que corren. Asimismo, se debe evitar hablar del *ai*, tigre (*Felis onça*), y del *kowü*, venado (*Mazama americana*). De ser necesario, los cazadores utilizan términos alegóricos como *motachane*, "semilla de shapaja" (*Scheelea cephalotes*), o alimento del venado, para designar, en este caso al venado, de modo que los animales "no entiendan" que se habla de ellos.

El cazador, atento a las huellas, ruidos y olores, sigue una pista, separándose de ella al primer indicio de presencia animal. Aún cuando parte con ciertos indicios (basados en sus sueños), el cazador debe asegurarse de regresar con carne, sea ésta cual fuere. El *nakü*, sachavaca (*Tapyrus terrestris*), es el animal comestible más valorado, no sólo por la cantidad de carne que proporciona, sino por el alto valor simbólico que se le adjudica. Esta presa forma parte de ciertos rituales y constituye una figura esencial de la mitología ticuna. La *ngu-û*, huangana (*Tayassu pecari*), el *nga-wü*, sajiño (*Tayassu tajanu*), el venado, los monos y las aves se ubican en una escala jerárquica decreciente.

En ocasión de la caza de huanganas, el cazador no dirige sus proyectiles al *chimû-û*, o "guía de la manada", pues por una parte éste puede atacar al cazador y, por otra, como "padre" de sus congéneres puede dar la señal de fuga y hacer que la manada abandone la zona. En el caso de las sachavacas su caza requiere de más astucia que la de cualquier otro animal, ya que para matarlas es necesario atravesar la piel del animal con varios dardos untados de curare para asegurar que el veneno tenga efecto. Asimismo, el cazador debe asegurarse de herir a la sachavaca sin que ésta sospeche el origen de la herida, ya que de ser así el animal "utiliza una sogá que machuca" y se aplica el jugo sobre la herida para curarse. Un animal que se ha curado de esta manera se torna en el futuro aún más desconfiado de los cazadores.

El caso del *kowü*, venado colorado, es particular. Este animal no se consume debido a que posee una glándula nasal maloliente, la cual produce una pasta negra que es considerada por los Ticuna como su *ngo-o*, o "espíritu malo". Como consecuencia, el cazador que se atreviera a consumir un venado colorado se transformaría en un rumiante. Este no es, sin

embargo, el caso del *yowe*, venado pequeño (*Mazama gonazombira*), cuya caza no está vedada.

Por su valor proteínico, monos y aves también son cazados y, a falta de otros animales, pueden satisfacer las necesidades del cazador. En este caso, sin embargo, la carne obtenida sólo sirve para alimentar a la unidad familiar restringida. Existe, entonces, una progresión en el valor atribuido a las diversas presas, siendo los animales más grandes los que tienen mayor valor y los que se distribuyen entre todos los miembros de la unidad residencial.

Cuando un cazador mata una sachavaca, golpea las aletas de algún árbol cercano para indicar con el sonido resultante la necesidad de ayuda para poder transportarla a la maloca. Es el propio cazador quien se encarga de despedazar el animal. En el caso de los mamíferos grandes son siempre los hombres quienes realizan esta tarea.

Además del aporte de carne, la caza proporciona valiosas materias primas de uso cotidiano y ritual. Los cueros de sachavaca son conservados para la celebración del ritual de pubertad; con las plumas coloridas de ciertas aves se elaboran coronas y brazaletes que se utilizan durante las fiestas.

El arco, *wira*, y las flechas, *koru*, hechas de *Gynerium sagittatum*, sirven sobre todo para cazar pequeños pájaros que se disecan y se ensartan en collares utilizados durante las ceremonias. Es posible que en el pasado dichas armas también hayan sido empleadas en los conflictos bélicos, y que en estas ocasiones se haya embadurnado la punta de las flechas con curare.

Entre los Ticuna la pesca es tradicionalmente un recurso para salir del paso; se practica individualmente y constituye un aporte proteínico complementario en el régimen alimenticio de la familia restringida. En contraste, la pesca constituye la base de la dieta del shamán y de las jóvenes núbiles durante su período de reclusión, pues las restricciones alimenticias a las que están sujetos indican que sólo pueden consumir especies pequeñas.

Sólo la pesca con *i-û*, barbasco (*Lonchocarpus nicou*) requiere del apoyo de todos los habitantes de la casa, incluyendo mujeres y niños quienes también participan en la captura de los peces. La única especie prohibida

es la *uchuma*, piraña (*Serrasalmus sp.*), por el peligro que entraña para las mujeres, quienes pueden enfermar o abortar en caso de encontrarse embarazadas.

La recolección es una actividad común, siendo practicada por ambos sexos, tal como sucede en el caso de la cosecha de frutos silvestres maduros. En estos casos, desde el momento en que una persona ubica un determinado árbol frutal en el monte se produce una apropiación individual de sus frutos; y mientras dura el período de maduración de los mismos la persona que ha ubicado el árbol mantiene una estrecha vigilancia sobre éstos. Lo mismo sucede con los racimos de *owü*, chambira (*Astrocaryum chambira*); en este caso el hombre corta o tumba la palmera y la mujer transporta los frutos.

Como ya se ha señalado, el desplazamiento de la mayor parte de la población ticuna hacia las orillas del Amazonas ha tenido por resultado un cambio en su régimen alimenticio. Estos cambios han incidido también en gran parte de los poblados de las áreas interfluviales, donde se ha adoptado la yuca amarga aún cuando allí no sea primordial. Así, la yuca amarga se ha convertido en el alimento básico de los nuevos poblados, mientras que el plátano ha pasado a un segundo plano. Por su parte, la caza mayor se ha reducido sustancialmente debido a las actuales concentraciones de población -mayores que en el pasado- y a la recolección sistemática de pieles para los patrones blancos en la década de los '50. La caza se practica muy poco -en todos los casos con armas de fuego- habiendo sido reemplazada por la pesca, tarea exclusivamente masculina. Este nuevo régimen alimenticio obliga a los hombres a recurrir a la pesca muy frecuentemente -casi diariamente- debido a que las cantidades recogidas son poco significativas y de uso exclusivamente doméstico.

## ORGANIZACION SOCIAL Y CONSTITUCION DE LA PERSONA

En los *norü-ügü*, "primeros tiempos", los *Du-ügü* (es decir los Ticuna) no tenían clanes, todos eran *ko-ü*, "tatatao" (aves), categoría que sólo los gemelos míticos *Dyoi* e *Ipi* han conservado. Fue la infracción de una de las reglas sociales vigentes en ese tiempo mítico lo que ocasionó una rup-

tura del orden global, produciéndose la diferenciación entre mortales, *ü-üne*, e inmortales, *unarü* (ver más abajo). Sin embargo, los primeros no cesaron de cometer actos de incesto, los cuales condujeron a la destrucción de numerosas generaciones.

Luego de pescar gran cantidad de personas, *Dyoi* e *Ipi* decidieron instituir un nuevo orden, dando a probar a cada uno de ellos carne cocida del *koya*, lagarto (*Alligatoridae*), la cual al ser degustada, le recordó a cada uno un sabor diferente. Por asociación con el sabor recordado, cada uno de los hombres pescados por los gemelos míticos tomó el nombre de la especie epónima (ver transcripción del mito en el Anexo 1).

Ya en 1767, Uriarte señalaba la existencia de nombres clánicos. Al llegar a la misión de Nuestra Señora de Loreto, Uriarte se vio obligado a utilizar “los apellidos del monte” para inscribir “en el Catalogo, muchissimos que faltaban”, como solución al problema que le planteó el arribo masivo de Ticuna a la misión que él dirigía. Este primer indicio del uso de epónimos fue confirmado más tarde por Ribeiro de Sampaio (1825: 68), Spix (1981: III, 204) y Wilkens de Mattos (1984: 135). Este último precisa que “impone el nombre de un ave, de un cuadrúpedo o de un pez” (ibidem: 136) y menciona las bases de este sistema de denominación (18).

Al momento del parto, las mujeres rodean a la madre dándole uno o varios nombres al niño antes de cortar el cordón umbilical (19). Estas mujeres pertenecen con frecuencia al mismo clan del recién nacido y de su padre -como consecuencia de las reglas de filiación patrilineal y residencia uxorilocal. Son estas mujeres las que guardan la memoria de los nombres, de entre los cuales eligen los que se atribuirá al recién nacido. En este sentido, son los miembros del clan quienes manejan la onomástica. Por lo demás, no parecen existir reglas precisas concernientes a la atribución de nombres; tampoco está prohibido atribuir nombres de personas fallecidas.

La respuesta a la pregunta: “*¿takü ku-ega?*”, o “¿cuál es tu nombre?”, constituye una especie de carta de identificación, que proporciona los nombres clánicos que se le han atribuido a determinada persona al nacer. Estos nombres ‘umbilicales’ son los nombres verdaderos, los que establecen la identidad propia. Tienen un valor clasificatorio, identifican la clase a la que pertenecen: mitades y clanes.

Con el primer nacimiento -o nacimiento biológico- se otorga un *ga*, un “nombre”, término de origen tupí que abarca también las nociones de palabra y lengua. Cada individuo está incluido en un cuerpo lingüístico-social como un elemento semántico. Los nombres responden a características clánicas. El conjunto de estos términos permite hablar de una ‘lengua clánica’, en la medida que los mismos indican un conocimiento profundo de la anatomía y etología de los seres naturales utilizados como epónimos.

Dos ejemplos bastan para explicitar el propósito. El primero es relativo a *aru*, cascabel, un clan sin plumas, y el otro proviene de *baru*, paucar, un clan con plumas:

- *mere-ena rü nütanüna*  
[*me*, “bella”/ *nare-e*, “maseta”/ *nachi-i*, “pluma”];  
lo que se debe entender como:  
“las masetas [de semillas de cascabel] son bellas y se las guarda amontonadas”.
- *duyepawekü rü te-âkü*  
[*nadu*, “sangre”/ *napawe*, “pico”/ *te-â*, “reventar”];  
lo que se debe entender como:  
“cuando el paucar está recién reventado (nacido), tiene su pico manchado de sangre”.

Los sufijos *-na* y *-kü* indican el género, femenino y masculino respectivamente.

Estas referencias genéricas correspondientes a los *kü-a*, o “clanes”, suman más de cincuenta y cubren tres clases naturales: aves, animales terrestres y especies vegetales (20). Las referencias pueden ser simples o compuestas; es decir, que a cada clan le puede corresponder uno (ej.: *nai-yu*) o varios (ej.: *aru*) totems los cuales, en este último caso, asocian una especie animal y una vegetal o viceversa.

Nombres de los clanes ticuna (21)			
Clanes A: <i>ngechi-i</i> ("sin plumas")			
Clanes	Epónimos asoc.	Nombre científico	Nombre regional
- aru	* ya-ù * atape * nawù	<i>Thevetia</i> sp. <i>Sciurus igniventris</i> Fam. Viperidae <i>Lacheris muta</i>	liana cascabel ardilla víbora venenosa víbora shushupe
- chëvëru	* (variedad de aru)(1)	<i>Thevetia</i> sp.	liana cascabel
- ai	* charù (chiva) * chë-ë * ome * mawùne (mawù = palo)	<i>Felis onça/</i> <i>Pantera onça</i> <i>Hevea brasiliensis</i> <i>Lindackeria maynensis</i> ¿? ¿?	otorongo/jaguar árbol de jebe árbol huacapu mono churuco
- e	* yoi	<i>Genipa americana</i> <i>Sciurus igniventris</i>	serpiente huito ardilla
- naiyu		<i>Atta sendex</i>	hormiga curuhinse
- tema	* ngo-ù * chara	<i>Mauritia flexuosa</i> <i>Macrocerus</i> sp. <i>Ara macao</i>	palmera aguaje tipo de huacamayo huacamayo rojo vaca
- woka		<i>Atta cephalotes</i>	hormiga
- tekù			palo mulato
- ne'ni	* ne'na	<i>Felis concolor</i>	puma árbol huacapu
- chë-ë	* airu		perro árbol palo sangre
- pu'kirë		<i>Brosimum</i> sp. <i>Mauritia carana</i>	palmera
- chun'a		<i>Euterpe</i> sp.	palmera huasáí
- va'ira	(ver e)	<i>Genipa americana</i> \ <i>G. brasiliensis</i>	
- aichanari		<i>Genipa americana</i> \ <i>G. brasiliensis</i>	
- ke'turë		<i>Felis pardalis</i>	tigrillo
- nyë'ninchi		<i>Mauritia</i> sp.	palmera
- mare	* nakù	<i>Tapirus terrestris</i>	sachivaca
- nakù	* tema	<i>Tapirus terrestris</i> <i>Mauritia flexuosa</i>	sachavaca palmera aguaje
- nga		<i>Coelogenys fulvus</i>	majaz/paca
- ngowa		<i>Dydelphis</i> sp.	zorro/ muca

Clanes B: <i>achi-i</i> ("con plumas")			
Clanes	Epónimos asoc.	Nombre científico	Nombre regional
- <i>aiweru</i>	* <i>dema</i>	<i>Pionus menstruus</i> ¿?	loro cabeza azul ?
- <i>baru</i>		<i>Cacicus cela</i>	ave páucar
- <i>chara</i>	* <i>chiwane</i>	<i>Ara macao</i>	huacamayo rojo fruta aguaje
	* <i>tema</i>	<i>Mauritia flexuosa</i>	palmera aguaje
- <i>choru</i>	* <i>dúnekú</i>	<i>Ramphastos cuvieri</i> <i>Oenocarpus sp.</i>	tucán tipo de palmera
- <i>echa</i> ( <i>irawa?</i> )		<i>Gypapus papa</i>	gallinazo
- <i>ene</i>	* <i>tú</i>	Fam. <i>Psittacidae</i> <i>Gossypium peruvianum</i> Fam. <i>Ardeidae</i>	loro/ pihuicho algodón tipo de garza
- <i>kowa</i>		<i>Daptrius americana</i>	ave tatalao
- <i>ko-ú</i> (2)		<i>Macrocercus sp.</i>	tipo de huacamayo
- <i>ngo-ú</i>	* <i>waira</i>	<i>Euterpe sp.</i>	palmera huasái
	* <i>chiwane</i>	<i>Mauritia flexuosa</i>	fruta aguaje
	* <i>tema</i>	<i>Mitu mitu</i>	palmera aguaje ave paujil gallina
- <i>nguntú</i>		<i>Casmerodius albus/</i> <i>Mycteria americana</i>	ave manshaco
- <i>ola</i>			
- <i>tuyuyú</i>			
- <i>u-i</i>	* <i>ene</i>	Fam. <i>Psittacidae</i> <i>Forpus passerinus</i> <i>Crax globulosa</i> <i>Amazonas sp.</i>	loro/ pihuicho tipo de loro ave piuri tipo de loro
- <i>wachi</i>		Fam. <i>Ardeidae?</i>	tipo de garza?
- <i>we-i-yu</i>		<i>Tapirus terrestris</i>	tapir/ sachavaca
- <i>we-u</i>		¿?	¿?
- <i>wokara</i>		<i>Mycteria americana</i>	ave manshaco
* <i>naktí</i>	* <i>ama-úwa</i>	<i>Cecropia sp.</i>	árbol de cético
- <i>ya-u</i>		<i>Cassicus solitarius</i>	ave páucar
- <i>ya-uru</i>		<i>Ara macarana</i> <i>Ara sp.</i>	tipo de huacamayo tipo de huacamayo
- <i>kauré</i>		<i>Thrassaetus harpeja</i>	tipo de gavilán
- <i>voo'</i>		<i>Nasua sp.</i>	coati/ achuni
- <i>a'ta</i>		<i>Ardea sp./</i>	
- <i>da'vú</i> (o <i>dawú</i> )		<i>Ardea cocoi</i>	garza ceniza
- <i>puna'ka</i>		<i>Ara sp.</i>	tipo de huacamayo
- <i>na'una</i>		<i>Tinamus sp.</i>	tipo de perdiz
- <i>moru</i>		¿?	¿?
- <i>nguga</i>			
- <i>awe</i>			

(1) Muy pocas personas se reivindicán de este clan, el cual está asociado al de *uru*. Además Nimuendajú lo sitúa entre los clanes "sin plumas" cuando habla de "auahy pequeño", es decir un pájaro.

(2) Clan de *Dyoi* y de los Inmortales.

Las asociaciones no tienen la misma importancia en todos los clanes. Así, por ejemplo, la ardilla se asocia a la cascabel (soga o liana) y a la serpiente *nawü* (de la clase de los *atape*); el árbol de shiringa está asociado al jaguar, mientras que otros no presentan ninguna asociación. La interpretación indígena establece asociaciones fundadas en las similitudes: la sogas se confunde con la ardilla por la similitud de sus colores; mientras que el fruto de la sogas de cascabel -que una vez seco se utiliza en la confección de collares- presenta el mismo diseño que el de la cabeza de la serpiente *nawü*. Por su parte, el diseño del árbol de shiringa es idéntico al del jaguar.

Las asociaciones que realizan los Ticuna revelan la referencia a operadores comunes: el mismo color (ardilla-liana), el mismo diseño (fruto de la liana-cabeza de serpiente; jaguar-shiringa). Ambos son *ma-û*, "esencia corporal" (22), un espíritu característico de todos los seres animados. El término *ma-û* podría estar relacionado con el término *ma-ûne*, que designa al corazón. La división y la asociación de los elementos naturales en especies y clases se basa en algunos de sus aspectos visibles y permite una clasificación de todo lo viviente.

La pertenencia a un clan es una condición *sine qua non* de la identidad ticuna, tanto en el plano individual como en el colectivo. Sin embargo, dependiendo de los lugares visitados a lo largo de este estudio, se han encontrado variantes en cuanto al valor otorgado a ciertos epónimos, cuya pertenencia étnica se discute o se considera de reciente introducción. Ello, sin embargo, lejos de restar validez al sistema constituye una manifestación de su flexibilidad y capacidad para integrar nuevos elementos.

Los del clan *tema* son evitados o mantenidos a distancia. Algunos los consideran mestizos 'ticunizados' y otros descendientes de enemigos ancestrales que utilizan otra lengua. Para algunos los *ota* son "una verdadera nación" y para otros son "indios bravos"; habría que agregar que para muchos, *ota* designa a la gallina domesticada y para unos cuantos es una especie silvestre ya desaparecida (23). Los *echa* viven en lugares alejados y son los *awane*, aquellos a quienes "se teme", "los bravos"; se trata, sin duda, de los antiguos Omagua, cuya existencia no pueden comprobar los Ticuna hoy en día.

Estos ejemplos indican el carácter abierto del sistema de clanes. De esta manera, muchos blancos y sus descendientes han sido agrupados en el clan *woka* (término derivado de "vaca"). Otro ejemplo es el del clan *e-de*



reciente aparición- el que pertenece a un hombre negro de origen brasileño unido a una mujer ticuna junto con sus hijos. Los descendientes de estas parejas mixtas llevan nombres umbilicales propios de estos totems.

Para completar el panorama de los “clasificadores concretos”, que son los clanes, hay que señalar que a algunos se les suma “correlaciones adicionales” (Oliveira Filho 1988: 109), las cuales parecen variar levemente de un informante a otro. Así, Nimuendajú señala que los *ota* “inclinan la cabeza al marchar” -tal como lo hacen las gallinas- mientras que en el curso de nuestro estudio se nos dijo que su modo de andar específico se debe a sus pies separados. Aún así, en ambos casos se trata de una correlación de comportamiento. Por su parte, los *naiyu* se caracterizan por tener la cabellera rojiza, mientras que Oliveira Filho menciona que son individuos a los que “no les gusta agua”. En cuanto a los *echa*, éstos se distinguen por su piel blanca y los ojos azules, mientras que los *e* son más bien de color negro. La estatura pequeña se vincula sobre todo a los *kaure*.

Finalmente, también se atribuyen valores morales a ciertos clanes. Así, los *ai* son bravos, los *ene* son guerreros salvajes, aunque los *dawü* eran considerados aún más peligrosos.

### La organización dualista

Todos los Ticuna concuerdan en la existencia y características del sistema de clanes que acabamos de bosquejar a grandes rasgos. En este sistema cada individuo ocupa un lugar determinado desde su nacimiento. Las tres clases naturales (aves, animales terrestres, vegetales) se inscriben por lo tanto en una organización en la que prevalece la oposición aves/animales terrestres, con dos subgrupos que los Ticuna denominan *achi-igü* (literalmente “los con plumas”) y *ngechi-igü* (“los sin plumas”; de *nachi*, “plumas”, y *gü*, indicativo del plural).

Este sistema de mitades crea un cuadro de totemización en el que todos los clanes tienen propiedades comunes. De esta manera poco importa que en alguno prevalezca el *aru* o *ya-ü*, en otro *ai* o *charü*, ya que siempre estará presente la noción de ser “sin plumas” o ser “con plumas”. Este es también el caso para un clan de creación reciente como el de *e*, al que se le asocia la ardilla, *yoi*, como epónimo animal.

Se comprende entonces la necesidad por parte de los 'nuevos clanes' de ubicarse en el sistema de mitades. Al efectuar alianzas con la mitad "con plumas" -en 24 de 33 casos-, los nuevos clanes *e* y *woka* se ubican a partir de la segunda generación en la mitad de los "seres sin plumas". Un ejemplo que confirma esta hipótesis es la desaprobación colectiva de la alianza de un hombre *e* con una mujer *aru*, en la medida en que ambos pertenecen a clanes de la misma mitad ("sin plumas"). Un matrimonio de este tipo es considerado contranatura y forzaría a la pareja a dejar el poblado.

La separación de las dos mitades -los *ngechi-igü* hacia el este y los *achi-igü* hacia el oeste, tal como se propone en el mito- no debe ser vista en un plano espacial. Indica más bien sus prerrogativas, señalando los lugares simbólicos a los cuales cada una de ellas está asociada. A nivel de la residencia, el dualismo se expresa espacialmente a través de una oposición por la cual los aliados del "dueño-de-la-casa" se ubican frente a los consanguíneos de éste último (24).

En el ritual de pubertad femenina, la choza de la muchacha recluida se alinea a lo largo de un eje este-oeste; ciertos instrumentos musicales están asociados con cada una de las mitades; y el lugar que ocupa la iniciada está determinado por la mitad a la que pertenece.

Recordemos que la reiteración de casos de incesto provocó sucesivas catástrofes en el transcurso de los *norü-ügü*, "los tiempos primordiales". El quebrantamiento de esta regla -como resultado de la unión de dos personas de la "misma sangre", es decir de un hombre y una mujer que pertenecen a la misma mitad- crea, según los Ticuna, una situación de *womachi* (de *wo* "torcido" y *na-machi* "carne"), o de "carne mezclada". Una infracción de tal magnitud es sancionada, lo cual con frecuencia obliga a los culpables a abandonar el poblado en el que se encontraban residiendo. Además, en múltiples narraciones se mencionan nacimientos de niños deformes o disminuídos como resultado de tales uniones matrimoniales.

### *El nombre umbilical*

Como hemos visto, el nombre individual abarca los diferentes grados de la identidad propia, condensando todos esos elementos y dándole a la persona un carácter único. El resultado es un encasillamiento de clases;

sea cual fuere el nivel al que se acceda, el código ya está dado. La 'deconstrucción' completa de las mitades se logra al descomponer sus elementos constitutivos: los clanes, y por un desmembramiento de cada especie, los nombres umbilicales.

La atribución del nombre umbilical es primordial para afirmar el primer nacimiento (ver más adelante). El epónimo individual sirve para nombrar, mientras que la referencia al clan y a la mitad sirven para clasificar y definir implícitamente las reglas de la afinidad: todos los miembros de la misma mitad poseen "la misma sangre", la cual no debe mezclarse. Sobre esta concepción se fundamenta la exogamia de las mitades.

Por su parte, los grupos que se encuentran bajo la influencia de movimientos de tipo mesiánico tienden a abandonar los nombres umbilicales, pero continúan reivindicando el nombre del clan -unidad social a la que frecuentemente denominan con el término de "nación"- como un elemento indispensable para el funcionamiento del sistema de alianzas. La introducción de los apelativos de tipo occidental -nombres y apellidos- incorpora una dimensión genealógica al sistema de nombres, pero ésta encuentra expresión en una fase posterior de la existencia del individuo, generalmente hacia la edad de siete u ocho años (25).

Si bien el nombre personal no es utilizado directamente para dirigirse o referirse a una persona, tampoco es secreto. En lo cotidiano, el conocimiento de los nombres personales se limita con frecuencia a la familia extensa y el de los sobrenombres se extiende a la unidad de residencia. Para formar el término de referencia, los Ticuna anteponen a la primera sílaba del término retenido, el prefijo *pa-*, el cual expresa una cierta forma de proximidad (26).

En ciertos casos, a estos nombres umbilicales se les agregan apodos, práctica corriente aunque no generalizada, que se aplica sobre todo a ciertas familias. En la mayoría de los casos se atribuyen nombres de animales en función de las semejanzas: *chigu*, añuje (*Dasyprocta* sp.); *enu*, sachapero; *du-are*, tocón (*Callicebus torquatus*); *baru*, rana; *ngocura*, mosquito del masato de yuca; o a partir de ciertas especies de peces como el *dewara*, huasaco, o el *powa* (*Phractocephalus hemioliophterus*).

## Patrones de residencia

Apoyándose en relatos recopilados en el curso de sus investigaciones, diversos autores suponen la existencia de malocas clánicas en el pasado, las cuales habrían desaparecido como resultado del contacto con los blancos (Cardoso de Oliveira 1961: 19 y sgtes.; 1972: 52; Oliveira Filho 1988: 116-117, 140). El modo de ocupación de las malocas que aún subsisten en la actualidad no es el mismo que el que ellos describen.

La familia nuclear -monogámica o poligínica- constituye el primer nivel de la organización social ticuna. Esta unidad asume tareas sexuales de reproducción y en parte económicas. Un segundo nivel lo componen las diversas familias que constituyen la unidad habitacional en la que se desarrolla el 'vivir cotidiano'. El área máxima es la unidad residencial global. En ella se incluyen varias casas colectivas unidas por una red de intercambios matrimoniales y rituales: éste es el grupo corporativo.

En el contexto actual, resulta inútil intentar una eventual localización de los clanes. Más aún, la actual dispersión de la población ticuna, sólo puede confirmar la función simbólica de tal orientación espacial, la misma que sigue las enseñanzas dictadas por el mito (ver más adelante un ejemplo de su uso, en la sección referida a la pubertad).

El modo de ocupación de la vivienda se basa en una doble complementaridad. Primero, la población comprende a miembros de ambas mitades, es decir, a segmentos de dos o tres clanes. Segundo, la distribución interna se compone, por un lado, de los aliados -yerno(s) y suegros reunidos en torno al *inatú*- y, por otro, de los consanguíneos -hijos y eventualmente hermanos. En el espacio más amplio del asentamiento, puede encontrarse un hermano del *inatú* ocupando la casa más cercana a la de este último.

Un ejemplo puede ayudar a aclarar esta hipótesis -ya que el número de situaciones observadas es reducido- y a comprender mejor el fenómeno descrito. Un grupo de co-residentes posee dos malocas que ocupan alternativamente; en la desocupada viven temporalmente un hombre con su familia nuclear. La distribución al interior de ambas es la misma: por un lado los compartimientos centrales del *inatú* y sus esposas, rodeados lateralmente por los de dos parejas de suegros y acompañados, en uno de los extremos, por el de un yerno y, en el otro, por aquellos de los hermanos y un hijo del propio "dueño-de-la-casa".

Para completar el panorama, otro yerno construye en las cercanías su propia residencia, la cual constituye una casa-satélite, y un hermano del *inatü* convive con su suegro a pocas horas de camino. Todas estas personas constituyen una unidad residencial. Este hecho es confirmado por los numerosos desplazamientos que éstos efectúan entre las tres viviendas bajo la forma de visitas recíprocas, así como por los compartimientos que se reservan en las respectivas viviendas para su eventual uso por parte de los demás miembros de la unidad. Cabe agregar que el análisis de esta red de relaciones permite suponer la existencia de una posible relación jerárquica entre las familias que componen la unidad, entre las cuales predomina el *inatü*, quien es también el hermano mayor. Un hecho confirmaría esta hipótesis: el *inatü* es considerado como el "jefe" de las dos malocas, las cuales están ubicadas a lo largo del mismo curso de agua, una río arriba y otra río abajo. En el espacio comprendido entre estas dos casas se ubican las viviendas de su hermano menor y de uno de sus yernos. Esta área semiglobal de residencia funciona en el ámbito doméstico, es decir en el tiempo de lo cotidiano, tanto a nivel de los intercambios materiales como en el caso de ciertas celebraciones.

Poco antes de nuestra llegada, se integró a esta unidad una familia nuclear que había abandonado su residencia anterior luego que falleciera su padre. Esto muestra la relativa fluidez de este tipo de grupo de residencia, del cual pueden tanto salir antiguos miembros, como incorporarse nuevas personas.

Existe un nivel superior de intercambio en el que participan los habitantes de la unidad ya citada y los de una unidad residencial equivalente y similar nacida de la fisión del grupo al que todos ellos pertenecían. Este supra-grupo funciona en situaciones específicas, tales como el intercambio matrimonial o la celebración del ritual de pubertad femenina. El territorio ocupado por estas dos unidades residenciales corresponde a los límites de un área endogámica.

Se puede considerar, entonces, un tipo de complementaridad formal entre la mitad como concepto, y el clan como su aplicación práctica. A nivel de cada área de residencia global, existen dos o tres segmentos de clanes que llevan implícitamente la idea de un orden, es decir de un intercambio de tipo jerárquico: la mitad del *inatü* domina la unidad residen-

cial. El clan determina el parentesco, la identidad (nominal), las parejas del matrimonio preferencial y la uxori-localidad.

### *El matrimonio y la alianza*

Los cambios sociales han alterado en mucho las formas de realización del matrimonio. Dos ejemplos expresan la variedad de situaciones que se encuentran en la actualidad. El primero corresponde a un área de tierra firme; en este caso un joven fue obligado por su padre a 'reunirse' de inmediato con una *worekü* -mujer púber- pues en el transcurso de la celebración de un ritual éstos se habían retirado a un espacio desocupado de la maloca. El segundo ejemplo corresponde a una comunidad ubicada a orillas del Amazonas; en este caso un hombre emprendió negociaciones con los padres de la *worekü* para concertar una futura 'reunión' de ésta con su hijo como resultado de una noche de fiesta colectiva en la cual todos los participantes habían visto a los jóvenes juntos. La siguiente noche, los padres del joven lo instruyeron sobre los deberes y obligaciones de su futura situación, antes de ir ellos mismos a visitar a los futuros suegros de su hijo.

En ambas situaciones la regla es clara: nunca se debe dejar sola a una pareja que no se ha reunido públicamente. A partir de este acuerdo el hombre va a vivir a casa de su suegro. La regla de residencia uxori-local se respeta en la gran mayoría de los casos, sea cual fuere el grado de contacto e incluso en aquellos casos en que las familias involucradas pertenecen a un movimiento mesiánico. El incumplimiento de esta regla expone a los infractores a enfermedades -e incluso a la muerte- que sólo un shamán poderoso puede controlar; pero la cura sólo puede completarse cuando el yerno rebelde se traslada a casa de su suegro.

Sólo con el nacimiento del primer hijo, la nueva pareja se incorpora plenamente al mundo de los adultos; en éste cada uno de los cónyuges pasa a ocupar un lugar propio. La falta de descendencia conduce a la separación y al retorno del hombre a casa de sus padres.

Aunque en la actualidad existe una tendencia a abandonar las relaciones poligínicas, éstas continúan siendo valoradas en los relatos, y caracterizando a los *to-ü* y a los shamanes. En dos casos observados en el campo, la poliginia aparece como marca de prestigio: el primer caso es el de un *inatü*



Mujer ticuna pintándose para una fiesta ritual  
Foto: Jean-Pierre Goulard

del interfluvio que posee cuatro esposas; el segundo es el de un *inatü* ribereño que tiene dos esposas. Entre los Ticuna no parece darse preferencia a la poliginia sororal, aún cuando en el primer caso la relación asumía la forma de una poliginia sororal 'oblicua': un hombre casado con dos de las hijas de su hermana. En cuanto a la relación jerárquica entre las esposas en una relación poligínica, se encuentran diversos arreglos: en el primer caso descrito la cuarta esposa ocupaba el rol de esposa principal, mientras que en el segundo caso este rol era ocupado por la primera esposa.

Las relaciones de pareja pueden ser conflictivas, pero cuando la pareja tiene hijos rara vez estos conflictos terminan en separación. Así, a pesar de ser objeto de burlas por parte de terceros, un esposo no productivo (por ej. mal cazador), jamás será cuestionado en público por su pareja a este respecto.

La alianza preferencial se realiza con la prima cruzada bilateral, es decir, la hija de la hermana del padre o del hermano de la madre, quienes pertenecen a la categoría de los *cha-u-ta-a*. El sistema está controlado por el mecanismo indirecto del matrimonio de tipo oblicuo, es decir, con la hija de la hermana (considerada ella también como *cha-u-ta-a*). La mitología ticuna avala este modelo alternativo al matrimonio con la prima cruzada bilateral: uno de los mellizos míticos toma por esposa a la hija de su hermana. Con frecuencia, el Ticuna sagaz busca explicar un hecho social a partir del contenido de un mito.

Sea cual fuere el tamaño del grupo, se tiende a la alianza simétrica entre los segmentos de clanes del área interfluvial y aquellos de los clanes de comunidades ribereñas, lo cual no deja de tener consecuencias socio-políticas (ver más adelante).

## Parentesco

El sistema de mitades permite incluir a la totalidad de los *Du-ügü* (Ticuna) en una red de lazos de parentesco. La respuesta a la pregunta "*¿Ta-kü ku-ega?*" además de proporcionar datos sobre la identidad del interpelado, permite situar al otro en la red de consaguinidad o de afinidad. Cuando dos personas que no se conocen se encuentran, se discuten los



términos de referencia que les permitirán ubicarse uno en relación al otro. El parentesco constituye la base de la conducta social residencial.

En la terminología de parentesco que se presenta a continuación, todos los hombres de la generación +2 son *o-í* y las mujeres son *no-e*. En la generación -2, se utiliza un sólo término para designar a varones y mujeres: *cha-uta-a*.

La mayoría de los términos referenciales de parentesco incluyen el prefijo posesivo *cha-u*, para la primera persona del singular.

### Términos de parentesco ticuna

1) <i>o-í</i>	: varón, segunda generación ascendente
2) <i>no-e</i>	: mujer, segunda generación ascendente
3) <i>chau-u-nattü</i>	: Pa
4) <i>cha-u-e</i>	: Ma, HnaMa, MaEsa
5) <i>cha-u-nepü</i>	: HnoPa, EsoHnaMa
6) <i>o-e/kuta</i>	: HnoMa
7) <i>cha-u-tuktü</i>	: HnaPa
8) <i>cha-u-tü</i>	: PaEsa
9) <i>cha-u-tuktüte</i>	: EsoHnaPa
10) <i>cha-u-neptüma</i>	: EsaHnoPa
11) <i>kutama</i>	: EsaHnoMa
12) <i>cha-u-ma</i>	: Esa
13) <i>cha-wene</i>	: Hno, HjoHnoPa, HjoHnaMa, HnoEsa
* <i>yakü cha-wene</i>	: Hno mayor
* <i>buma ektü</i>	: Hno menor
14) <i>cha-weya</i>	: Hna, HjaHnoPa, HjaHnaMa
15) <i>cha-u-ta-a</i>	: Hjo(a)HnaPa, Hjo(a)HnoMa, Hjo(a)Hjo(a)HnaPa, Hjo(a)Hjo(a)HnoMa, Hjo(a)HjaHnoPa, Hjo(a) HjaHnaMa, Hjo(a)Hna
16) <i>cha-u-magü</i>	: Hjo(a)Hno, Hjo(a)HjoHnoPa, Hjo(a)HjoHnoMa
17) <i>cha-u-ane</i>	: EsoHna
18) <i>cha-u-akü</i>	: Hja
19) <i>cha-u-ne</i>	: Hjo

## Ciclo de vida

Los primeros años de la vida de cada individuo son personalizados por el hecho de pasar de una 'clase de edad' a otra. Estas etapas se asocian a una percepción general del medio ambiente, del cual se han presentado algunos aspectos en un capítulo anterior. Una descripción de las clases de edad permitirá comprender mejor la importancia de los rituales descritos a continuación.

Los recién nacidos son denominados *o-oirakü* (o *ira-e*), "pequeño grano". El recién nacido, asociado a lo vegetal, se 'humaniza' con la atribución de un nombre antes de que se le corte el cordón umbilical; éste es el nombre umbilical. Luego de varios meses, "el grano humano" se convierte en *o-ochana*, hasta llegar a los 15 ó 18 meses; durante este período el infante sigue siendo clasificado en función de su origen vegetal y permanece "pegado" a su madre mediante una *nachimû*, una banda tejida (literalmente la "piel"). El niño acompaña a su madre en todas sus actividades y continúa lactando; poco a poco completa su alimentación con aquello que le ofrece su madre, previamente masticado.

Al entrar a la siguiente clase de edad, se transforma en *bukü* (o *bu-e*), es decir "persona nacida". Esta es la etapa de los juegos colectivos; luego vendrá una etapa de aprendizaje de las actividades propias de su sexo. Se trata, entonces, de una etapa de iniciación a las prácticas que se esperan de él en la siguiente fase. A esta última fase se accede con la entrada en la pubertad: el niño se convierte en *ñetukü*, un "hombre joven"; mientras que la niña pasa a ser *worekü*, una "mujer joven o púber". Esta última sólo tendrá acceso a la posición de mujer completa después de su primer parto. Estas diferentes etapas están marcadas por rituales que señalan la transición de una a la otra.

### *Proceso de constitución de la persona*

Paralelamente al lento proceso de constitución biológica se da un proceso de constitución espiritual que demuestra, aún más que el precedente, que la fragilidad de cada etapa pone en riesgo la propia vida del ser en crecimiento. Desde su nacimiento se pinta al niño con huito, para protegerlo de cierta clase de espíritus -los *ngo-o-* que lo rondan, queriendo

apropiarse de su "alma". La propiedad de este tinte vegetal es suprimir cualquier olor que atraiga a los seres malignos que viven al acecho de una posible presa humana. Los adultos también pueden cubrirse con este tinte por las mismas razones (27).

Esta precaución se complementa con otra práctica que, a pesar de no ser específica de los rituales, agrega una fuerza suplementaria en el plano cotidiano. La mujer encinta lleva collares de uñas de *nai-chi*, armadillo grande (*Priodontes maximus*), hasta el final de su embarazo. A lo largo de su infancia, el joven lleva diferentes objetos: brazaletes, collares de dientes de animales silvestres, o con figuras estilizadas de animales talladas en corteza de árbol o de granos. Estos amuletos cumplen una función preventiva, que asegura la adquisición de fuerza y el fortalecimiento de la persona. El *bu* -niño de más de 18 meses- utiliza un collar de dientes de *ngi-iri*, caimán (*Fam. Alligatoridae*), para protegerse de cualquier ataque. Los adultos hacen lo mismo para el desarrollo de tareas específicas, sobre todo para los trabajos pesados (ver la sección sobre el huerto).

El objetivo de esta práctica es el procurarse *pora*, "fuerza". El *pora* anima el *na-a-e*, el "alma". Este término *na-a-e* se acerca bastante a la idea de "alma de vida". Esta se consolida con el crecimiento y permite que el individuo viva. Los individuos son vulnerables a las agresiones procedentes del exterior; una vez atacados, pierden progresivamente su *pora*. Asociado al *na-a-e*, el *pora* constituye el "principio de vida". Sin embargo, es sólo el *pora* lo que define el valor del individuo, siendo en cierta medida visible y mensurable. Todos los seres, tanto los humanos como las múltiples especies vegetales y animales, están dotados en mayor o menor medida de *pora*. Por esta razón, el consumo de ciertas plantas y animales es controlado e incluso prohibido en ciertos momentos claves del ciclo de vida (p.ej. la pubertad, la gestación).

El proceso de elaboración y acumulación del *pora* de un individuo comienza desde antes del "primer nacimiento", en el cuerpo de la madre. En esta fase vegetal, el *o* nace -en términos biológicos- con escaso *pora*; de allí la obligación de protegerlo, rol que cumplen los progenitores. Después de un período de 'incubación' -que dura de seis a dieciocho meses- se produce el "nacimiento social" propiamente dicho; el niño se transforma en *bu* (*bukü obu-e*) y, a partir de dicho momento, se le puede asignar un nombre de origen occidental. La consolidación vital del niño se produce cuando

éste y su madre pueden consumir todos los alimentos; hasta dicho momento la madre debe observar de manera rigurosa una serie de prohibiciones alimenticias.

Al momento del nacimiento el niño tiene un rol pasivo, en contraste con el momento de la iniciación en el que asume un rol activo. En la primera etapa la sustancia biológica va elaborándose en el transcurso de un largo período, mientras que en la segunda ya se encuentra elaborada. Mientras que en la primera etapa existe una protección desde el exterior, que contribuye al lento proceso de construcción de la persona, en la segunda hay una presentación al exterior que permite una participación activa y total en el mundo.

Según los Ticuna, entonces, cada individuo está dotado de *pora*: una cantidad limitada de energía que tiene distinto valor según las personas. Muchos individuos poseen las capacidades que les permiten desarrollar todas las actividades de la vida cotidiana, sin por ello ser seres excepcionales; otros, sin embargo, poseen un *pora* más potente, adquirido a través de un largo proceso, y que se va alimentando toda la vida. Estos son el shamán y el *to-ü* (ver más adelante).

### *La gestación y parto*

Durante los primeros meses de embarazo, la mujer no tiene ninguna restricción en particular; pero en las últimas semanas debe tomar precauciones para evitar ocasionarle perjuicios al niño y a su entorno. Así, la mujer encinta no prepara masato pues puede afectar a quienes lo beban, ocasionándoles por lo menos ataques de vómito. A nivel del régimen alimenticio en esta etapa la mujer embarazada no debe observar muchas restricciones: "come pimiento por temor a que el feto engorde mucho, lo que complicaría el nacimiento", y si "come las vísceras de lagarto *jacará-tinga* (*Penelope superciliaris*)... el niño nacerá con piel clara" (Nimuedajú 1952: 68).

En la etapa final del embarazo, la mujer prepara huito con el cual se pinta el cuerpo. Ya no va al monte ni a la chacra por los peligros sobrenaturales que allí acechan: "la cutipa alguna madre de palo". Esto puede poner en riesgo al niño aún no nacido incluyendo la posibilidad de perderlo. Para evitar ataques de los *ngo-o*, "espíritus", es necesario que la mujer

embarazada se proteja con huito -a veces cubriéndose únicamente las manos y los brazos- ya que los *ngo-o* temen el olor de esta esencia vegetal.

En las últimas semanas de embarazo, el régimen alimenticio es más riguroso; la mujer se abstiene de comer ciertas carnes como el *ngobü*, motelo (*Geschelone denticulata*), o la *bo-o*, "larva de palmera" (*Calandra palmarum*). La futura madre no puede tener contacto, directo ni indirecto (por ejemplo si el marido ha tocado un animal prohibido), con esas especies vedadas. En caso de que ello ocurriese un curandero debe 'soplarla' inmediatamente. Este último efectúa regularmente esta acción para que el futuro bebé se encuentre en buena posición al momento del parto. En este sentido, se puede afirmar que durante esta etapa la mujer es preparada para las etapas post-parto en las que se le impondrán reglas muy estrictas para garantizar la supervivencia del recién nacido, cuya vida, según los Ticuna, sólo comienza después del nacimiento.

Al momento de las primeras contracciones, la parturienta se aleja hasta el lindero del bosque, acompañada por lo menos de una mujer. El esposo se mantiene cerca y ayuda a construir un refugio cubriendo el suelo con hojas. Allí la mujer permanecerá de algunas horas a varios días, con su hijo (28).

El *o-ô*, el "grano" depositado por el hombre al momento de la relación sexual, es aún después del nacimiento un *o-o-iracü*, o "pequeño grano": el recién nacido. Y aunque éste último es concebido como perteneciente al mundo de los humanos, como hemos visto, aún no se lo considera como completamente diferenciado del mundo vegetal. Su relación con el mundo circundante está en juego a través de múltiples prohibiciones y prescripciones a las que deben sujetarse los miembros de su familia nuclear. La existencia y supervivencia del recién nacido dependen de los actos de sus padres biológicos, quienes se someten en primer lugar a la *ta-a-ure* (de *ta-a*, "boca" y *ure*, "dieta"), es decir, a la práctica de la cuvada. Esta práctica es obligatoria para el hombre, teniendo una duración que va de algunos días a varias semanas; pero es mucho más estricta en el caso de la mujer. En ambos casos, sin embargo, los padres deben aprehender nuevamente el mundo de manera progresiva, de lo cercano a lo lejano, según el área de actividad de cada uno.

Mientras que la mujer parturienta no realiza ninguna actividad material, su esposo prepara los alimentos que otros miembros de la comuni-

dad le llevarán. Recién varios días después el hombre podrá salir de la casa -pero sólo para andar por sus alrededores- y tan sólo varias semanas más tarde podrá reiniciar sus tareas.

La madre sólo debe bañar a su hijo con agua hervida. Recién pasadas varias semanas podrá dirigirse al punto colectivo de agua, protegida por la ceniza que el shamán habrá esparcido previamente en el trayecto de modo de evitar el ataque de seres malignos. La pintura de huito protege al niño, mientras que los collares que le son colgados del cuello garantizan la constitución y el fortalecimiento de su *na-a-e*, su "alma".

Los alimentos que la madre toma no pueden estar condimentados, salados ni fermentados, y de preferencia deberían estar ahumados. Los alimentos permitidos (especies pequeñas de peces o plátano) no poseen *na-a-e*, es decir que no proveen *pora*, "fuerza". El consumo o el encuentro con seres que lo posean es nefasto para el desarrollo del bebé, pudiendo ocasionarle la muerte.

Las prohibiciones impuestas a la madre duran varios meses, hasta la celebración de un ritual que varía según la pertenencia del niño a tal o cual mitad. El *ngobüchiga* -de *ngobü*, motelo- pertenece a los *ngechi-i* (mitad "sin plumas"). Las mujeres circulan en el *na-atama*, el "area central" de la vivienda, llevando una caparazón de tortuga cubierta de plumón blanco de ave. Por su parte, el *bamachiga* y el *koinri* son específicos de los *achi-i* (mitad "con plumas"). El *bama* es un tronco de árbol de varios metros que es golpeado en el suelo, durante toda la celebración; el *koinri* es un instrumento de música en forma de flauta que se sopla alrededor del niño. Uno y otro son específicos de ciertos clanes. En los tres casos, la criatura es presentada a un grupo de personas, invitadas especialmente para asistir a la ceremonia que marca la transición de la fase de *o-o-irakü* a la de *o-ochana*. Aunque después de esta ceremonia se aligeran las prohibiciones impuestas sobre la madre, ésta aún debe observar algunas precauciones. En esta ceremonia se le presentan al niño, por vez primera y en reducido número, las máscaras-disfraces, las cuales en esta ocasión representan sólo a seres benéficos. La ejecución de los cantos e instrumentos musicales está a cargo de miembros de la mitad opuesta a la del niño.

En esta etapa, el padre aparece sólo como progenitor, mientras que la madre es quien asegura la subsistencia del niño (mediante la lactancia). Ambos son secundados por el resto de los habitantes de la casa, quienes

proveen la alimentación. Todos los cohabitantes son parte determinante en la consolidación del *pora* del recién nacido y en la reintroducción progresiva de la pareja en el entorno colectivo.

Al pasar a la siguiente clase de edad el niño es *nabu*, "ha nacido": de *o-ô-chana*, pasa a ser *bukü* o *bu-e*. Durante la niñez, y a una edad no precisa -pero más temprano en el caso de las niñas que en el de los varones- los niños son sometidos al *paichinüchiga* (de *nachinü*, "oreja") o "apertura de las orejas", práctica que consiste en la perforación de las orejas y del tabique nasal. Estos orificios permiten llevar ornamentos, especialmente durante las fiestas. La transición de esta etapa de la vida a la siguiente está marcada por otro ritual: el *bua te ta bë'ëru*, o "arrancar el pelo del niño".

Hacia la edad de 7 u 8 años, los jóvenes de sexo masculino son presentados a las *tokü*, "flautas de corteza de árbol", las cuales no pueden ser vistas ni por las mujeres, ni por los niños de corta edad. En esta ocasión el shamán insufla humo de tabaco en las narices a los iniciandos. El grado de resistencia de los iniciandos a la inhalación de este humo es lo que define su acceso al mundo de los hombres adultos: los que resisten el humo podrán participar en adelante de todos los rituales.

### *La pubertad*

Los Ticuna guardan en la memoria el recuerdo de un ritual para los hombres jóvenes. En este ritual, en el cual se le arrancaba el pelo a los iniciandos, éstos llevaban collares de plumas. Sin embargo, los jóvenes no eran aislados ni se los pintaba. El desarrollo de la ceremonia parece haber sido similar al del ritual de pubertad femenina, que describiremos a continuación y que consiste en una fiesta con bebidas, instrumentos musicales y trajes-máscara.

Un solo informante nos ha señalado la existencia de una prueba a la cual eran sometidos los jóvenes de sexo masculino antes de la pubertad. La misma consistía en hundir el brazo del joven adentro de una canasta llena de hormigas. Si soportaba el dolor sin gritar, el joven adquiría el *pora* de las hormigas; en caso contrario, debía someterse una vez más a la misma prueba. Castelnau hace referencia a esta forma de iniciación: "los jóvenes, antes de ser admitidos entre los guerreros, deben realizar duras pruebas...

Se reúne en una especie de canasta, gran cantidad de un tipo de hormiga cuya picadura causa un dolor espantoso: el joven debe introducir el brazo y permanecer así algunos minutos sin emitir ni un grito" (1851: V, 46).

Por su parte, el *yü-ü*, o iniciación femenina, es sin lugar a dudas, aún hoy en día, el ritual más difundido y mejor conocido. Su desarrollo ha impresionado a todos los misioneros y viajeros que lo han presenciado y del cual han proporcionado variadas descripciones (Uriarte 1986: 472; D'Orbigny 1836: 118; Castelnau 1851: 46; Castrucci 1854: 69; Herndon 1853: I, 236-237; Bates 1972: 398; Wilkens de Mattos 1874: 135).

Tras su primera menstruación, la *worekü*, o "mujer púber", (de *wo*, "torcido", *nare-e*, "pecho", *kü*, "persona"), es recluida por un período que puede tener una duración de varias semanas hasta varios meses, en un refugio construido para tal efecto en el exterior de la vivienda (29). Este refugio sólo puede ser visitado por las mujeres.

Según Nimuendajú, esta choza está pegada a la maloca "contra la pared este de la casa si ella pertenecía a la mitad de los *ngechi-i-gü*, "sin plumas", o contra la pared occidental si ella pertenecía a la mitad de los *achi-i-gü*, "con plumas" (1952: 75). Durante el período de reclusión la *worekü* es sometida a una rigurosa dieta alimenticia.

Durante la fase preparatoria de la celebración de pubertad femenina el padre intensifica la caza. La carne se ahuma y se conserva cuidadosamente hasta el momento de la ceremonia. En los días previos a la misma, las mujeres preparan los ingredientes para elaborar grandes cantidades de masato. Las invitaciones las efectúan los parientes cercanos de la joven púber -de preferencia el padre- y se extienden a todos los habitantes del área residencial ampliada, es decir, a los miembros de asentamientos situados a uno o dos días de camino. Llegado el día de luna llena, los invitados llegan a la fiesta luciendo *nachamã*, trajes-máscara, pintados con motivos simbólicos tomados de los mundos vegetal y animal. El diseño de estos trajes-máscara se deja a la improvisación de quienes los llevan, los mismos que en el transcurso de la fiesta efectuarán un juego: los presentes deben adivinar qué representan los diseños, ayudados por gestos o por sonidos musicales efectuados por quien los lleva (ver dibujo). Aquellos que llevan diseños representando especies animales o vegetales entran, precedidos del *to-ü*, haciendo pantomimas, permitiéndoseles realizar cualquiera bufonada, incluso el simular agresiones sexuales contra las



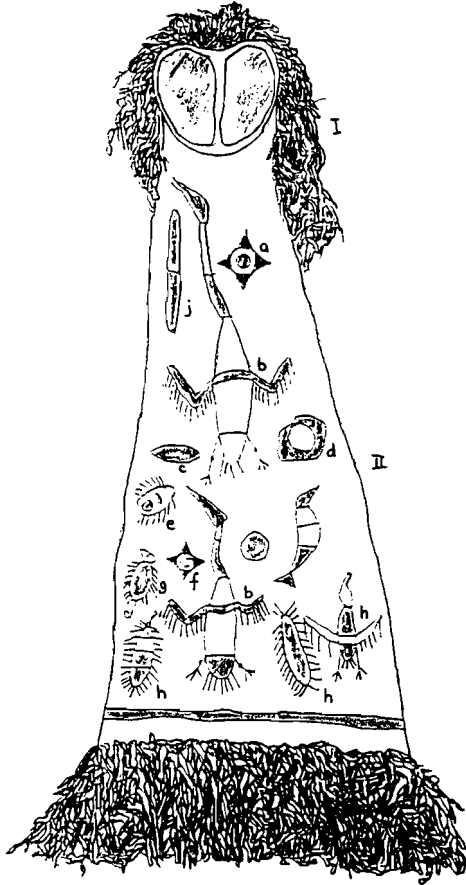
mujeres presentes. Junto con éstos se encuentran otros que llevan trajes-máscara representando espíritus del monte, los cuales son reconocidos de inmediato por su aspecto típico. En algunas ocasiones se cuenta también con la presencia del shamán, cuyo traje-máscara tiene la particularidad de estar totalmente pintado de negro. Desde el momento de su entrada y durante sus actuaciones, todos los participantes son invitados a tomar masato. Con ocasión de los rituales de pubertad el número de invitados es considerable. La presentación de los excluidos -animales, vegetales y espíritus- a través de los que los representan es una invitación implícita a asegurar la relación con sus respectivos mundos. Los portadores de máscaras las exhiben por un tiempo más o menos largo, durante el cual bailan acompañados principalmente por las mujeres, quienes se agarran de la tela de corteza de las mismas.

A lo largo de toda la celebración se utilizan instrumentos musicales. El tambor, *tutu*, marca el ritmo de las danzas de los participantes (30). El *tokü*, "bocina" de corteza de árbol, y el *bu'bu*, "megáfono", son empleados en varias ocasiones, pero su presencia siempre se anuncia cuando aún están en el monte para que las mujeres y los no iniciados se escondan al momento que éstos aparecen en el área de residencia (Nimuendajú 1952: 76-77). Estos dos últimos instrumentos son heredados de *Dyoi*. El *tokü*, fabricado por el propio *Dyoi*, tiene la particularidad de llevar el nombre de su propietario (Nimuendajú 1952: 77); por el contrario, fueron los Inmortales (cf. más adelante) quienes les enseñaron a los Ticuna la técnica de fabricación de las máscaras.

Cuando llega el *woreküchiga*, o "día de la *worekü*", la joven púber sale de su choza de reclusión después de que las mujeres la preparan pintándole la cara y el cuerpo con achiote (31), pegándole plumones de aves en el cuerpo, cubriéndole las muñecas con brazaletes, y colocándole sobre la cabeza una corona de plumas. La joven púber es así conducida al centro de la asamblea por sus parientes cercanos: tío materno, madre y diversos familiares.

Tras la presentación de la joven, su tío materno da la señal para iniciar la depilación. En esta acción participan todas las personas presentes, empezando por las del sexo femenino. Enseguida tiene lugar una última presentación de las máscaras, las cuales son entregadas a los padres de la *worekü*. Cierra el ritual el baño de la joven, quien es llevada por los hom-

Máscara de Yogü-u ("Gente de la Colpa")



Leyenda

Parte delantera de la máscara con cara negra y sin brazos; dibujos pintados en naranja y malva sobre el color natural de la tela de llanchama

I : flecos / II : cuerpo

a : *Payekü*, "araña de agua" (cuerpo) / b : *Yori*, "pato aguja"

c : *Payekü*, "araña de agua" (costado)

d : *Ngobüchipa*, "casco de motelo" (parte superior) / e : *Wa-a*, "araña"

f : *Payekü*, "araña de agua" (pecho)

g : *Tuchinawe*, cuerpo de *Duguetia* sp. / h : *Epechi*, (no identificado)

i : *Werichanüchi*, *ave* (no identificada) / j : *Namatü*, pintura

Dibujo de Gastón Marcotti

bres presentes hasta el río, sobre la piel de tapir en la que se encontraba al momento de la depilación, o por un camino cubierto de ceniza.

Algunos meses más tarde se desarrolla una ceremonia complementaria. En ella se queman las "pulgas" y se efectúa el tradicional corte de cabello del que procede el nombre de *yo-pakëë* (32). El cuerpo, a excepción de la cara, es pintado de huito y eventualmente cubierto de plumón.



"Dueño de la fiesta" sirviendo masato a un invitado que viste un traje-máscara  
Foto: Jean-Pierre Goulard

### *Elementos de análisis*

En esta sección no efectuaremos un análisis del sistema ritual esbozado, sino que explicitaremos ciertos elementos que contribuyen a la construcción de la persona. Las constantes encontradas en el conjunto de estos rituales adquieren su verdadera dimensión al relacionarlos con el comportamiento de los actores.

En el discurso indígena, el sentido primero que tienen estos rituales es el de 'marcar' -en el sentido de dejar una huella- al iniciando. El *ngu-ù*, el "padrino" -una persona que siempre es de la otra mitad que la del iniciando- marca al niño con cantos específicos de su clan, manera implícita de reconocer la relación de alianza (33).

Al examinar todos estos rituales, se puede constatar que éstos pasan de un nivel local (recién nacido/padres/unidad habitacional a un nivel global (el ámbito de la alianza). Con el nacimiento, la tríada padre/madre/hijo se repliega sobre sí misma -según el modelo de matriz- en el área doméstica que la cobija. Por el contrario, la iniciación abre esta unidad hacia el exterior. El proceso de construcción de la persona termina cuando el niño alcanza la madurez y pasa a ser *bukü* o *bu-e*; ésto se ratifica con una presencia lo más numerosa posible -hasta varios cientos de personas- en el ritual de iniciación del niño. El crecimiento de la persona comienza con la concepción familiar inicial para concluir en la integración colectiva -marcada por la iniciación- que da lugar a un verdadero "nacimiento social" del iniciando.

Existen múltiples similitudes entre los diferentes 'momentos' que marcan la vida individual. Se podría hablar de la existencia de un protocolo ceremonial, al que se le agregan o sustraen referencias, según el acontecimiento a celebrar, dando lugar a rituales específicos. Un estudio detallado de cada uno de estos rituales permitiría poner de manifiesto 'secuencias' que parecerían idénticas. A estas 'secuencias-tipo' se agregan aquellas que confieren especificidad al ceremonial, además de los cantos e instrumentos musicales que le son propios. De un ritual al otro, se encuentran elementos constantes que, de cierta manera, constituyen 'marcadores' que ofrecen una suerte de continuidad social. Algunos de estos elementos comunes son el régimen alimenticio, las máscaras, los instrumentos musicales y el agua.

Como hemos visto, antes del parto la futura madre se somete progresivamente a diversas restricciones alimenticias, a las que se aúna el padre a partir del nacimiento del niño. La mujer permanece sujeta a este régimen hasta que su hijo atraviesa su primer ritual de iniciación. Lo mismo sucede con las muchachas púberes recluidas, quienes se someten al mismo tipo de régimen durante los varios meses que dura su reclusión. En estos casos madres y jóvenes púberes se abstienen de todos los alimentos

fuertes, es decir, los alimentos que poseen 'olor'. Estas especies naturales tienen "padres", los cuales pueden atacar al humano durante este período de fragilidad, además de ciertos espíritus de la selva (34). Durante los períodos de restricción alimenticia el consumo de proteínas proviene de pequeñas especies animales, las cuales son complementadas con el consumo de plátanos. Los elementos potentes -pimienta, sal, azúcar y grasa- son proscritos para evitar los riesgos de invalidez, enfermedad o muerte. El sólo hecho de tocar este tipo de alimentos implica riesgos para las personas sujetas a estas restricciones.

A estas prohibiciones se suma la de ir al bosque, donde el riesgo de un encuentro con espíritus sería tan nefasto para el niño que acaba de nacer como para la muchacha reclusa (35). Esta limitación obliga a los actores a permanecer en el espacio social, protegidos por el conjunto de la población, el cual se encarga de satisfacer sus necesidades. Por otra parte, las personas que están sometidas a un proceso de dieta ritual están rodeadas por una serie de tabúes, los cuales se extienden incluso a los utensilios que emplean para consumir sus alimentos; éstos constituyen objetos prohibidos para los otros miembros del grupo y se destruyen en caso de contacto o al finalizar el ritual.

En las semanas que siguen al parto, el padre podrá consagrarse progresivamente a sus actividades, poniendo atención en no contravenir las obligaciones a las cuales su esposa aún está sometida; así, deberá limitarse a cazar ciertas especies y deberá explotar personalmente los productos de la chacra. En este período es el padre quien se encarga de preparar todos los alimentos que consume su familia nuclear. De esta manera tanto el padre como la madre -con ayuda de los miembros de la vivienda- controlan y contribuyen a la lenta maduración del hijo (36). Sin duda, se trata de un proceso de maduración de tipo biológico: en el caso del recién nacido que es aún *o*, "grano", éste pasa a ser *bu* con el primer ritual, cuando ya camina y su madre puede asumir nuevamente sus actividades como mujer.

Diversos signos de ostentación marcan el curso del ritual de iniciación; no obstante, éstos tienen luego un destino variable. Las plumas son guardadas con mucho cuidado por las mujeres, para ser usadas en otras oportunidades; su stock es continuamente ampliado con nuevos aportes realizados por los esposos, quienes proporcionan a sus mujeres los pája-

ros que cazan. A éstas se les da una atención permanente: los ramilletes de plumas son aireados y arreglados regularmente.

Por el contrario, las máscaras son devueltas al "dueño-de-la-fiesta", quien las reparte entre la gente. Cuando la máscara puede ser desprendida del traje ésta es dejada a disposición de los niños, lo mismo que los flecos de la parte baja del traje-máscara. Por su parte el cuerpo de éste es reciclado con fines más utilitarios, siendo empleado en las noches frías como cobija, cuando el tizón puesto debajo de la hamaca no logra calentar a su ocupante.

Puede apreciarse que el aporte de los hombres, a diferencia del de las mujeres, está constituido por objetos que son destruidos después de cada ceremonia. La necesidad de fabricar nuevas máscaras para cada nueva celebración es similar a lo que sucede con las flautas, las mismas que tras varias apariciones, en las que son alimentadas de masato, son llevadas al monte y abandonadas allí de forma definitiva. La repartición de los trajes-máscara al final de los ceremoniales y su posterior abandono en el mundo cotidiano indica su rol metafórico. Durante estos ceremoniales los seres representados por los trajes-máscara participan de una suerte de ronda de intercambios. Estos son alimentados por los humanos de la misma manera que las flautas. Los seres humanos reciben a las máscaras, contentándolas y llenándolas, para dejarlas después de que éstas se han hartado. Reciben masato hasta la saturación -lo cual se manifiesta en los vómitos de sus portadores- señal de la contribución humana (de hombres y mujeres) efectiva y suficiente hacia el mundo de la selva. Durante la fiesta también se les ofrece un pedazo de carne ahumada al entrar en escena. Una vez desempeñado su papel, su función ha terminado: su posterior desmembramiento les confiere el estatus de objetos comunes y ordinarios.

Cabe preguntarse acerca del rol de los trajes-máscara en estas celebraciones. La ofrenda de carne a los portadores de los trajes-máscara es ya una invitación que se le extiende a los seres que representan a participar en la celebración, pero a la vez es también una forma de restitución. Para cada fiesta, los hombres salen a cazar y posteriormente preparan las presas que van a ser consumidas (37). Los espíritus son usados como 'testigos' del buen uso que se hace de las presas cazadas, es decir, de su consumo en la celebración. La caza provee la energía biológica necesaria para el cumplimiento del ciclo de vida. Sin embargo, las presas son consumidas

al final del ritual, cuando se ha terminado todo el masato. Por ello, es su participación en la fiesta lo que hace que los trajes-máscara adquieran pleno sentido: hombres y máscaras -representaciones simbólicas de los seres de la naturaleza- beben juntos masato, y durante el tiempo que dura la fiesta cada uno tomará masato y vomitará hasta que se acabe toda la bebida. El masato -asociado al semen del hombre- alimenta hasta saturarlos a los padres de los animales y a los espíritus, representados por las máscaras y las flautas.

Las fiestas ofrecen así a los seres humanos la posibilidad de aliarse a los "padres" (también llamados "madres") de los animales en un intercambio equilibrado, del cual depende la subsistencia del grupo. Pasadas las fiestas, los hombres deben continuar proporcionando carne a sus familiares y la abundancia de ésta dependerá del contentamiento de los "dueños" de los animales. Un exceso de aprovisionamiento de animales de caza acarrea la huída de la caza mayor y, como recuerda un mito, puede conducir a que la clase de animales perjudicada ataque a sus agresores hasta exterminarlos. Dar de beber a las máscaras -y por ende a los seres que éstas representan- aparece en este contexto como la señal privilegiada de solidaridad y complementariedad que permite un intercambio igualitario del cual depende la supervivencia de la sociedad humana.

La energía sexual así suministrada es compartida por los seres humanos y los espíritus de la selva en un marco de alianza. Esta energía y la energía biológica constituyen las dos caras de la energía vital que permite el funcionamiento del universo. Dichos elementos -que contribuyen a la relación de reciprocidad entre el mundo social y el mundo natural- deben ser colocados en la cadena de la energía circulante del universo, la cual existe posiblemente de manera finita. Esta energía vital -indispensable para la reproducción de la sociedad humana- es permanentemente reabastecida en cada fiesta hasta la siguiente celebración del rito: el ritual aparece así como una modalidad de renovación y de conformidad del intercambio entre estos dos mundos. La cabeza y los flecos de los trajes-máscara -metonimia del cabello largo que todos los humanos llevaban antes- están asociados a esta energía. Por su parte, la cabeza está también ligada al corazón -localizado en el medio pecho- el cual es sede de la vida que se necesita alimentar para mantener la fuerza del cuerpo.

El color blanco es el signo de la masculinidad, reforzado simbólicamente por las pulseras del mismo color que llevan los hombres, las cuales en el pasado eran hechas de una mezcla de cabello y chambira. El masato, que es también blanco, es la bebida del intercambio por excelencia, así como expresión de la sexualidad (hombres/ mujeres; seres humanos/ espíritus). El achiote con cual se pinta el cuerpo de la *worekü*, así como las pulseras de las mujeres son de color rojo, signo de la femineidad y asociado a la sangre, la cual es tan temida que la madre reciente y la mujer menstruante no pueden preparar el masato por su alta connotación sexual.

Sin embargo, es cierto que cada uno de los rituales y ritos de pasaje que hemos visto anteriormente tienen sus propias especificidades. A pesar de la periodicidad de las *a-e*, "tomaderas", como modalidad de acompañamiento de la renovación del potencial energético en pos de un equilibrio dinámico, las máscaras indican a través de la metáfora del cuerpo humano, los lugares de retención de las diferentes energías que se encuentran en el universo.

Este conjunto se inscribe en los varios ciclos que marcan la vida de cada ser humano y, por consiguiente, la vida de la sociedad ticuna en su globalidad. El ciclo cotidiano está asociado al sol y a la digestión, en tanto el ciclo mensual lo está a la luna y a las menstruaciones; ambos están presentes en el ciclo de vida de cada persona. Las asociaciones con astros se yuxtaponen a las que se podrían encontrar con los animales, los cuales tienen diversos caminos astrales en el universo astronómico.

El agua es otro ambiente peligroso: en ella mora un espíritu poderoso. El fin del ritual de iniciación de la joven púber y de reclusión de la madre y su hijo están marcados por un re-tomar contacto con el agua, hecho que completa la aproximación al exterior (bosque-agua). La *worekü* pasa del "lecho del río", que cruza y rodea la casa, hasta el río propiamente dicho, espacio de peligro especialmente para los seres femeninos. Este último es complementario al de la selva, igualmente peligroso, pero concebido más bien como un espacio masculino.



## COSMOLOGIA Y ORGANIZACION POLITICA (38)

"Más antes cuando la tierra era verde", o *norü-üğü* -"en el principio"- son expresiones que los Ticuna emplean para referirse a los tiempos primordiales o 'mitológicos'. En dichos tiempos, la tierra era *do-ü*, "verde": no era estable. Según los Ticuna, ha sido el establecimiento de una estructura de clanes, como resultado de la instauración de la regla de exogamia, lo que ha posibilitado que la tierra se vuelva "dura".

Con el término *na-ane*, los Ticuna designan simultáneamente el cielo y la tierra. Se puede hablar de *na-ane da-ûna*, "mundo de arriba", para nombrar al cielo, en oposición a *na-ane tawama*, "mundo de abajo", el cual hace referencia a la tierra. Hasta la pérdida de la condición de inmortalidad el *na-ane* estaba poblado por una sola categoría de seres. Más tarde la separación entre los *Û-üne*, "Inmortales", y los *Yunatü*, "Mortales", condujo a que éstos viviesen en sitios separados.

Varios autores -entre ellos Nimuendajú (1952: 110 y sgtes.)- han reconstruido la estratificación del universo tal y como lo conciben los Ticuna. Estos distinguen el "mundo de lo alto" del "mundo de lo bajo". El primero se encontraría dividido en tres partes, según Nimuendajú, y en siete, según Fajardo (1991: 70); mientras que el segundo lo estaría en dos o en siete partes según estos mismos autores.

Sin embargo, como ya se ha señalado, el mismo término *na-ane* se utiliza por igual para designar al cielo y a la tierra. Esto indicaría que el universo es concebido por los Ticuna como un todo indivisible: por ello se podría pensar que la idea de estratificación y verticalidad implícita en la concepción de un mundo de arriba y un mundo de abajo no sería más que una inducción del etnógrafo. En efecto, la ubicación del primero de estos mundos se deduce del referente que proporciona el término *da-una*, "arriba", el cual sin embargo debe entenderse en un nivel de horizontalidad. Así, *da-una* se sitúa en relación al eje sobre el que se encuentran los Ticuna, es decir el río Amazonas o alguno de sus afluentes. En este contexto, *da-una* indica una ubicación río arriba, o lo "alto"; mientras que, inversamente, *tawama* indica una ubicación río abajo, o lo "bajo". Por esta razón, resulta más interesante buscar los lineamientos del pensamiento geográfico ticuna en un modelo del tipo espacio-nivel.

El primer mundo asequible, es el de la casa y la chacra en el cual viven los Ticuna. Un segundo mundo, intermedio, es el del bosque, el cual es a la vez fuente de proteínas animales y lugar de habitación de seres no humanos, algunos benefactores de los seres humanos y otros maléficos. Los límites del conocimiento y percepción del bosque están determinados principalmente por el espacio recorrido por los cazadores. Además de la trayectoria del sol, la orientación se realiza en función de las nociones de río arriba y río abajo, las cuales, como hemos visto anteriormente, se prolongan más allá hacia lugares desconocidos. Los Ticuna afirman que los mellizos míticos viven en estos dos extremos, opuestos el uno al otro: *Dyoi* hacia abajo, *Ipi* hacia arriba (39).

El mundo de *Dyoi* se organiza en torno a él, el cual es secundado por los *Ü-üne*, los "Inmortales", quienes viven en *Taivügune* (40), su "plantación". Este mundo se organiza a semejanza del de los *Yunatü*, los Mortales -es decir, los seres humanos- encontrándose también en él chacras y viviendas. Este lugar está ubicado en un sitio inaccesible, en la proximidades de *Eware*, afluente mítico del río Amazonas. Numerosas tentativas de acercamiento han sido coronadas por sendos fracasos. La única manera de acceder a este mundo es a través de una iniciativa y búsqueda de carácter individual: el interesado debe aislarse en la selva y consumir exclusivamente maíz. Sólo tras este retiro de tipo ritual los *Ü-üne* vienen en busca del interesado para conducirlo a su mundo.

El mundo inscrito en la horizontalidad y habitado por los Mortales, los Inmortales y los espíritus, se prolonga en la verticalidad. La mejor manera de conocer estos diferentes niveles consiste en seguir el *na-a-e*, el "alma" de una persona cuando ésta se separa de su cuerpo, tal como sucede en el caso de las personas enfermas. Bajo esta forma una persona puede recorrer estos diferentes niveles y lugares conducida por el espíritu de los animales, el cual la arrastra consigo a causa generalmente de una conducta hostil de la persona hacia ellos. El alma siempre se desprende y parte cuando la persona se encuentra en estado de vigilia o de sueño, es decir, cuando se encuentra en su casa.

En su recorrido, ésta atraviesa el mundo de los *irawa*, o gallinazos (*Cathartes aura*), situado en la cima de los árboles y a veces asociado a *cho-ane-ü* (de *cho*, blanco y *na-ane*, tierra) o "mundo de las nubes" -"porque antiguamente se quemó el palo blanco y su humo se quedó". Después viene

el cielo azul donde se encuentran los *eta*, estrellas, el cual también es el mundo de los *echa*, o cóndores (*Vultur papa*). Estos son los únicos dos niveles visibles para los humanos. Más arriba, el alma se encuentra con el mundo de *turita*, el tronco de un árbol no identificado, el cual se abre a fin de permitirle el paso. A continuación viene *Chowatü*, una quebrada donde está establecido el primer control verdadero del alma: a ésta se le prohíbe el paso en caso de que su propietario(a) haya cometido *womachi*, "incesto", y es devorada por el *choreruna*, o bufeo colorado (*Icniya geoffrensis*), el cual vive permanentemente en dicha quebrada. Hay que añadir que, para algunos Ticuna, ésta es también la morada de las almas de los muertos.

El recorrido del alma prosigue con una travesía por un mundo intermedio, el mundo de los *enü*, que pertenecen a la familia de los *ngo-o* y que pueden eventualmente atacar al alma. El último nivel es el de los *machi* que son *mare*, o avispas, que habitan en su 'caserón' o colmena, y que retienen al alma, la cual queda atrapada en sus hilos tendidos en forma de red.

El *na-ane*, "la tierra", finaliza más lejos, en una zona libre cuya extremidad parece cosida. El shamán trabaja allí para recuperar a las almas perdidas. Más allá del *na-ane*, se encuentran *tawemakü*, la luna, y *ü-akü*, el sol. Un hilo largo, que sólo puede percibir el shamán, permite realizar dicho recorrido.

Si bien el alma *na-a-e* parte de la casa (lugar doméstico), el camino para llegar a los mundos subterráneos parte de la selva. El mundo acuático y ciertos espacios del monte -como las colinas y las colpas- están asociados a este universo porque son las entradas que permiten el acceso a los mismos. A diferencia de la visita a los mundos horizontales o celestes, en este caso quienes viajan son individuos aislados, generalmente un cazador, el cual es conducido en cuerpo y alma por uno de los seres que habitan los mundos subterráneos, quienes lo engañan tomando una apariencia humana. Un tal cazador es invitado a penetrar en el mundo de los *mechita*, la "gente sin ano", quienes tratan de establecer contacto con él, ofreciéndole alimentos o proponiéndole mantener relaciones sexuales. También puede ser llevado al mundo de los *ngugu*, o "enanos", quienes se encuentran en un nivel inferior. Los *barü*, sapos de forma humana, van a tener con él las mismas deferencias que los precedentes. Allí, el acceso só-

lo le es permitido al shamán, quien es el único que puede intentar recuperar a la persona perdida, ya que toda relación establecida en estos lugares por el extraviado -como consecuencia de no haberse percatado del engaño- le impide retornar con los suyos sin ayuda de estos especialistas.

### El poder religioso: el *yu-ü*

En contraste con el *to-ü*, "guerrero" -quien ya no existe pero a quien se evoca aún hoy en día- el *yu-ükü*, "shamán", juega todavía un papel esencial en el funcionamiento de la sociedad ticuna. Un shamán puede iniciar a su hijo (Nimuendajú 1952: 101), aunque lo más frecuente es que los candidatos a shamán sean adultos que han enfermado y han sido curados por el futuro maestro. Bajo la dirección de éste, el candidato se somete a un aprendizaje que le permita adquirir el *pora*, o la "fuerza" para utilizar las plantas medicinales y efectuar la succión de objetos patógenos. El entrenamiento dura entre doce y dieciocho meses (e incluso más tiempo según algunos informantes), y obliga a una abstinencia sexual estricta. Al candidato se le impone un régimen alimenticio que prohíbe las bebidas fermentadas, la carne de animales grandes (terrestres o acuáticos) y en general todo lo dulce o lo condimentado. Cualquier infracción a estas reglas impide continuar el entrenamiento shamánico.

La iniciación propiamente dicha se desarrolla en dos fases. La primera consiste en absorber una infusión de tabaco "para vomitar las impurezas" (Nimuendajú 1952: 101); luego el candidato elige el tipo de poderes que quiere ejercer. La segunda consiste en el aprendizaje de los cantos de los espíritus de los árboles a través del consumo regular de una cocción de tabaco que produce sueños en los que, bajo la forma de "niños", aparecen diferentes espíritus de árboles. El aprendiz escoge a quien se convertirá en su asistente, o su "hijo". Este ayudará a su "padre", el shamán, en el curso de sus prácticas terapéuticas.

Durante este período de iniciación, y bajo la dirección del maestro, el candidato aprende la succión de objetos patógenos, el masaje corporal y la extracción de flemas. Igualmente, durante este período, el candidato puede o no solicitar a los espíritus de los árboles que le entreguen los *ochagu*, los 'dardos mágicos' que éstos poseen. Cuando el shamán consi-

dera que su alumno ya puede poner en práctica lo que ha aprendido, lo somete a prueba encargándole la curación de una persona enferma. La cura empieza con la aspiración de humo de tabaco que, en un segundo momento, se sopla alrededor y sobre el cuerpo del paciente. El consumo de tabaco, junto con la ejecución de cantos, le permite al aprendiz llamar a su espíritu auxiliar, quien le ayudará a detectar el origen del mal. Luego, a través de succiones y la extracción de flemas o de dardos mágicos, comienza la curación propiamente dicha. El aprendiz de shamán actúa bajo la mirada y control de su maestro: si el trabajo resulta positivo, continúa practicando bajo su dirección hasta que éste último lo considere apto para practicar por su propia cuenta.

Durante toda su vida el shamán debe mantener una relación privilegiada con su "hijo", el espíritu de la planta que cultiva cerca de su casa, fuera de la vista de los demás. Durante la cura, el shamán busca el alma del paciente, la cual se ha separado de su cuerpo. Emprende entonces un viaje que lo puede llevar a diferentes mundos, en particular a los mundos subterráneos o al mundo del bosque. El shamán es el único capaz de sortear las trampas tendidas por los espíritus de esas regiones de manera de conservar en su poder las almas-individuos que han capturado.

La curación no es más que un aspecto de la práctica shamánica ticuna. Así, el *ngowe-e yu-ü*, "brujo malo" o hechicero, es reconocido como un individuo que puede causar enfermedad o muerte. Este especialista es el complemento opuesto del *yu-ükü*, o "brujo bueno", quien sólo se dedica a curar la enfermedad.

El shamán es solidario ante todo con su comunidad de origen. Desempeña un rol importante en la producción y reproducción simbólica de los recursos naturales. Su presencia central en los rituales -particularmente en el de la pubertad- se debe a su papel de mediador entre los humanos y los "padres" o "dueños" de los animales. Igualmente, ante las transgresiones de ciertas prohibiciones -tal como el consumo o simplemente el roce de ciertos animales por parte de la madre gestante (ver análisis del ciclo de vida)- ejerce un rol purificador. Asimismo, luego del período de reclusión al que es sometida la mujer tras el parto, el shamán es el encargado de reintroducirla en el mundo cotidiano, guiándola por el camino que conduce al río, donde ésta se bañará por primera vez junto con su hijo. El shamán también ejerce su arte cuando se abre una chacra, o se cons-

truye una nueva casa, pronunciando ícaros o cantos para proteger a la gente de los predadores del bosque.

El shamán parece haber ocupado siempre un lugar central en la sociedad ticuna. En la época contemporánea su función se ha visto reforzada como resultado del notorio incremento en el número de ataques simbólicos -expresados en las numerosas acusaciones recíprocas de "brujería"- que se ha venido dando en las comunidades ribereñas. Cuando estas acusaciones se hacen públicas, las mismas suelen desembocar en no pocas agresiones físicas. Estas acusaciones pueden incluso conducir a la muerte de los acusados a manos de sus acusadores, a menos que se produzca la fuga de los primeros, lo cual tiene por consecuencia la fisión del grupo de residencia.

Si bien los shamanes se benefician en términos económicos gracias a los pagos que reciben en dinero o en bienes manufacturados por sus servicios, su función también representa un beneficio económico para su comunidad. En efecto, la población que lo consulta sobrepasa en mucho a la que cohabita con él en el poblado, abarcando incluso a miembros del estrato mestizo. Ello proporciona un aporte económico adicional del que también se benefician las personas más cercanas al shamán oficiante. Por otra parte, estos contactos permiten, sin duda alguna, iniciar y establecer nuevos tipos de relaciones entre los Ticuna y los mestizos.

### **Poder político: el *to-û***

El *înatû*, "padre-de-la-casa", ocupa un lugar preponderante en la vida local, aún cuando su influencia no sobrepasa los límites de su unidad residencial. Además asume la función de *norû daru-û*, "primer cuidador", en el caso, por ejemplo, "de las borracheras cuando hay personas que se pelean". Cuando se ausenta, el "padre-de-la-casa" puede delegar su autoridad; así, cuando todos los hombres van de cacería, se designa a uno de los hombres de la unidad residencial como el *daru-û* de la casa.

Por otro lado, el discurso indígena señala la existencia del *to-û*, mono blanco (*Cebus albifrons*), y por analogía una persona que tiene agilidad y fuerza. En el relato de un combate, se menciona que "él tiene mucha fuerza y su fuerza es de cuatro caballos". Este personaje fuera de lo común permanece como el símbolo del ser excepcional, de fuerza inconmensura-

ble. Se trata de una persona a quien los *na-ane natü*, "padres del mundo", le han otorgado al nacer un *pora* poderoso; es por lo tanto un "elegido", no pudiendo obtener este cargo por herencia.

Una vez reconocidos por la colectividad, se sometía a estos elegidos a una larga iniciación: "Durante seis meses se pintaba el cuerpo del niño con una mezcla de huito, con muermo de sanguijuela, y un poco de piedra-de-rayo, *aenacü tchire*. Eso era aplicado solamente en algunas partes del cuerpo, "haciendo como un escudo protector" (Oliveira Filho 1988: 120; traducido del portugués). Otros rituales incrementaban su fuerza y reforzaban su capacidad de autoprotección. Ya adulto, el *to-ü* vivía recluso en una casa cerrada que podía servir de trampa para sus enemigos, a los que atraía con artimañas. Llevaba una capa de piel de *nakü*, que las lanzas no podían atravesar. Su función consistía en defender a los *Du-ügü* pertenecientes a su área de influencia; según un informante, "era guerrero, nadie le podía matar, era cuidador de las casas". También parece haber intervenido en otras circunstancias de la vida social, especialmente en los conflictos que se suscitaban en los grandes conjuntos de unidades residenciales, en los que actuaba como mediador.

Aunque su arma favorita era la *aküta-â*, o lanza, sabía igualmente defenderse con los puños. Su habitación estaba alejada de las demás, pues eran hombres temidos. Brindaba protección a un conjunto de unidades residenciales correspondientes, al parecer, a un área endogámica; así, un informante afirmaba que "había un *to-ü* entre cada grupo de *Du-ügü*".

Nimuendajú menciona el título de *të'-tü*, quien "ejercía su influencia dentro de los límites tribales tradicionales" (1952: 65). Algunas líneas más arriba habla de "su ascendencia limitada sobre los miembros del grupo, quienes se aproximaban a él con sus problemas, en busca de ayuda y consejo" (ibidem). Al parecer se trataría del mismo personaje identificado arriba como *to-ü* y que en el texto de Nimuendajú aparece designado como *të'-tü*.

### Los movimientos mesiánicos

A semejanza de otros grupos étnicos, entre los Ticuna se han desarrollado numerosos movimientos de tipo mesiánico (41). En los que se descri-

ben a continuación, hay que subrayar la relación entre su surgimiento y el desarrollo de los eventos regionales ocurridos desde la era del caucho a los que nos hemos referido en páginas anteriores.

Se ha identificado nueve movimientos mesiánicos a lo largo de un siglo (42). El tipo de información del que disponemos acerca de cada uno de ellos es muy variado: en el caso de los movimientos más tempranos, Nimuendajú sólo pudo recoger algunos indicios en la tradición oral, mientras que en el caso de los más recientes, éstos aún están vigentes. La información de los eventos de correspondientes a los movimientos más tempranos se ha recolectado con posterioridad a los acontecimientos (I a IV). La 'contemporaneidad' relativa de los movimientos posteriores permite contar con un mayor volumen de información, recogida directamente de gente que participó en ellos (V a VII). Los últimos movimientos (VIII y IX) han surgido en épocas más recientes y aún hoy en día desempeñan para la mayoría de la población ticuna un papel preponderante en el plano social, político, económico y religioso, en un espacio que va más allá de las fronteras nacionales.

Para situar mejor los movimientos conocidos, proporcionamos a continuación un breve resumen:

### *Movimiento I: Fin del siglo XIX o principios del XX (Perú)*

Algunos mestizos emboscan a un grupo ticuna: matan a algunos miembros y se llevan a la joven profetisa hacia un destino desconocido (Nimuendajú 1952: 138).

### *Movimiento II: Diez años después (Brasil)*

Un joven, Aureliano, recibe revelaciones en una "casa" construída para este fin. Los "civilizados" ponen fin a las reuniones arrestando al visionario (Nimuendajú 1952: 138).



**Movimiento III: 1932 (Brasil)**

Reagrupamiento de indígenas ticuna en espera de la aparición de "Deus". Una epidemia provoca la muerte de numerosas personas (Vinhas de Queiroz 1963: 45-46).

**Movimiento IV: 1938-39 (Brasil)**

Un jaguar anuncia a un joven que una "agua grande" inundaría todo, incluyendo el puesto shiringuero. De allí la fuga de numerosas personas hacia la cabecera de la quebrada donde hacen una "gran chacra colectiva" y una maloca grande. Al no realizarse la profecía, la gente se dispersa (Nimuendajú 1952: 46).

**Movimiento V: 1940-41 (Brasil)**

Nhorane, de 13 ó 14 años de edad, tiene contacto en varias oportunidades con *Tekukira*, hijo de *Ipi* (uno de los mellizos míticos). Este lo conduce a donde habitan los Inmortales, quienes viven en *Eware* (río mítico) y poseen "todos los bienes de la civilización". El mensaje ordena preparar "una plantación grande" en *Taivegüne*, lugar abandonado por *Dyoi* (el otro mellizo mítico), y construir "una gran casa en el estilo antiguo para la celebración de ciertas fiestas". Luego sobrevendrá un diluvio que eliminará a los "civilizados" y del que sobrevivirán los Ticuna que residan en ese lugar.

Un patrón blanco, que advierte el peligro que representa tal agrupamiento para sus intereses, profiere amenazas tales como la conducción de Nhorane a Río de Janeiro, y bombardeos militares. Al mismo tiempo, Nhorane recibe una visión anunciando el fin de la ayuda divina, a raíz de un acto incestuoso cometido por uno de sus compañeros (Nimuendajú 1952: 138-140).

**Movimiento VI: 1946 (Brasil)**

Se anuncia que "una creciente de agua hirviendo mataría todas las plantas y a todos los vivos" con excepción de los que se encontraran en

las tierras del Puesto Indígena de Tabatinga. Un gran barco dejaría los víveres que necesitará la población durante el diluvio.

Aprigio, de 15 años de edad, encuentra a un hombre blanco quien le habla de estos eventos futuros y le pide que toda la gente se refugie al lado de Manelão, representante del gobierno y encargado del puesto de Servicio de Protección del Indio (SPI).

En otra versión, Manelão tiene una visión que comparte con Aprigio: la voz les incita a huir porque "el mundo estaba próximo a acabarse": entonces "no debían pagar sus deudas a los shiringueros" y "podían eliminar a cualquier civilizado, sin miedo a un castigo" (Vinhas de Queiroz 1963).

### *Movimiento VII: ± 1956 (Brasil)*

Ciriaco, médico-fetichista, "anunció que vendría una nave grande, llena de mercancías", provocando un éxodo hacia el Puesto Indígena. Ciriaco aseguraba que allí surgiría una "ciudad encantada"; sus seguidores "abrieron una avenida larga en plena selva". Ciriaco afirmaba también que "brillará luz eléctrica" en el pueblo. Circuló entonces la noticia que el "Deus era Ciriaco"... "Dyoi en persona".

En 1960, un blanco lo acusó de impostor, llevando a algunos "fanáticos" a la policía y deportando a otros para realizar trabajos forzados. Ciriaco, denunciado por poligamia, tuvo que huir (Vinhas de Queiroz 1963: 51-53).

### *Movimiento VIII: a partir de 1971 (Perú, Brasil y Colombia)*

José Francisco da Cruz, brasileño, tuvo una primera visión en 1944, luego de meditar, durante varias tardes consecutivas, con el Evangelio en la mano; siguieron otras visiones en las que recibió "una Cruz grande, de color marrón" y vio "una película sagrada marcada con el sello de Dios": en ella había numerosos animales, plantas y paisajes.

En los años '60, emprendió "pequeños viajes apostólicos" hacia el este del Brasil. A partir de 1965, se dirigió hacia el oeste del país y en 1969 en-

tró al Perú. En esta fecha, se inicia el periplo que daría lugar al movimiento que lleva su nombre y cuya sede se fijó posteriormente, en 1975, en territorio brasileño, en Vila Alterosa de Jesús, la Villa Espiritual de la Hermandad de la Santa Cruz.

Su reputación fue creciendo con la difusión de sus prodigios que se sustentan en su carisma y sus dones (curaciones, poliglotismo). Cada día renueva "el milagro de los pescados". Algunos hechos que se evocan constantemente dan prueba de su poder: "porque los habitantes de una ciudad le habían expulsado y ridiculizado, el Hermano José anunció un castigo del Cielo; poco después una tempestad destruyó las casas y las plantaciones, provocando la muerte de personas y animales". En otra oportunidad "se cuenta que el Hermano José dijo a una señora: No te acerques a mí, tú vas a quemarme". Sus discípulos refirieron que esta mujer había matado a su hijo" (Oro 1989: 85).

La cercanía del fin del mundo, es el mensaje propagado por Francisco da Cruz; de allí la necesidad que todos vivan en comunidades para alcanzar la salvación. La idea central de su mensaje es el regreso próximo de Cristo, el cual se anunciará con una serie de catástrofes. La salvación terrestre y luego la celestial, corresponderá únicamente a los creyentes.

Algunos Ticuna identificaron rápidamente al Hermano José con Dios, considerándolo *Dyoi* o *Ipi* (según unos u otros), y como consecuencia se adhirieron numerosos indígenas. Sus visiones, complementadas con sueños, constituyen "decretos espirituales" que sus discípulos deben divulgar.

Por otro lado, el Hermano José utilizaba símbolos conocidos por todos: empleaba la sotana, la Cruz y la Biblia e imponía ejercicios religiosos. A pesar de que éstos son elementos tomados de la práctica católica, el Hermano se oponía a ella, por considerarla una corriente desviada que debía ser purificada. Proponía, a través de su enseñanza, el arrepentimiento y una vida "reformada".

La agrupación en comunidad en torno a una cruz bendecida por él, requería de una organización con una jerarquía definida, bajo la responsabilidad de un "directorio". La acción del Hermano alcanzaba a todos los que quisieran asociarse a su obra. Así los blancos que se adhirieron ya no eran vistos como los opresores de antes. El Mesías designó como "directores" de los nuevos pueblos a estos ex-patrones que ingresaron a la orden

por cuanto sabían leer y escribir. Con el transcurrir del tiempo surgieron conflictos entre ellos y los indígenas.

Al morir el Hermano José le sucedió, en 1982, un descendiente de indígenas, considerado Cambeba por algunos y Cocama por otros, aunque unos pocos se refieren a él como Ticuna. El propio Hermano fue quien lo nombró como su sucesor antes de morir (Oro 1989).

Actualmente, los Ticuna son casi los únicos que siguen adhiriéndose a este movimiento. Saben que si “ha muerto va a resucitar... se fue a viajar [y] ha mandado un mensaje que iba a regresar... y todo el mundo le va a seguir de nuevo” (Información de campo, 1985).

### *Movimiento IX: a partir de 1953 (Perú)*

En 1953, una pareja de misioneros evangelistas norteamericanos se instalaron a orillas de la laguna de Caballococha, cerca del poblado del mismo nombre, en el departamento de Loreto, Perú. En el lugar vivían algunas familias dispersas “en condición de servidumbre económica con relación a los comerciantes mestizos...debido a su ignorancia...En términos sociales ellos eran poco menos que salvajes” (Sullivan 1970: 160-161).

Tras algunos años de permanencia en la zona, en 1957 los misioneros se establecieron definitivamente en ésta, obteniendo el reconocimiento de una reserva de tierras para la comunidad y recibiendo la visita del Director Nacional de Educación Selvática. Pero sobre todo, varios residentes se convirtieron al evangelismo a raíz de un acontecimiento peculiar: al regresar de un encuentro bautista en Brasil “un viejo preguntó [al misionero], un rubio que hablaba ticuna, si él era Dios” (Stoll 1985: 200). El asistente de los misioneros instó a una parte de los moradores del sitio a seguir al Dios que pudiera darles la vida después de la muerte” (íbidem).

El mensaje difundido es la Segunda Venida de Cristo a la tierra, que precederá a su Reino Milenario. Algunos señalan que se viven los últimos tiempos antes del Juicio Final. Esta “Gran Tribulación” se sustenta en el temor de Dios. A nivel de la comunidad, ello consiste en la adhesión a la fe, además de una vida ejemplar: sin tabaco, alcohol, ni robos....

Los seguidores de este movimiento afirman que: "El Señor va aparecer como rey del cielo con sus ángeles, y los que escucharán la trompeta serán resucitados. Los que no eran creyentes resucitarán, pero su segunda muerte será el infierno eterno... La señal de Jesucristo que habrá muchas guerras entre naciones y pueblos, hambre, muerte de gentes y terremotos ha llegado" (Información de campo, 1987). La adhesión, que debe ser constante, "se malogra" con la influencia de los shamanes y de los propios líderes, quienes abandonan sus prácticas "por vicio".

Periódicamente, son necesarias las "restauraciones" bajo la dirección de personas foráneas a la comunidad, con una intensificación de los períodos de reunión, de oraciones y el establecimiento de una dieta. La más célebre de estas "restauraciones" fue la de 1970. En torno a ella los Ticuna cuentan acontecimientos extraordinarios. En el relato, presentado como Anexo 2, se combinan ciertos elementos de anteriores movimientos mesiánicos: voz, fuego que llena el cuerpo, posesión, *pora*, "poder", visión de un blanco, selva. Para uno, "este día pasó una cosa admirable: había sanidades cuando en este tiempo había una abuelita que era inválida de brazos y en sus piernas. Entonces cuando comenzaron a orar con ella, a seguir un día, se movió los brazos y las piernas... Y otras cosas más. Cuando estaba un enfermo aquí, no necesitan médicos: solamente con ayuno y oración se sanaba" (Información de campo, 1987).

Estos momentos de revitalización han coincidido con períodos de ausencia prolongada del pastor norteamericano, a quien algunos identifican como un héroe cultural y muchos lo consideran en una relación de parentesco. El uso de los términos de referencia *papa* y *pacha* (*cha-une*, "hijo") confirma este hecho.

Los más fervientes creyentes reciben poco a poco, poderes y dones como la capacidad de sanar, de hablar lenguas, discernir (reconocer a las personas que poseen espíritu malo), interpretar lenguas: "el que tiene un don lo sabe solamente por la práctica" (Información de campo, 1987).

A estas nuevas creencias le sucedió la organización del pueblo a partir de la construcción de un templo cercano a la vivienda de la pareja de misioneros. Esta propuso un plano dividido en lotes y atravesado por calles rectas.

Paralelamente, también fueron acogidos los jóvenes varones procedentes de diferentes familias que habían tenido visiones. Algunos recibieron un primer entrenamiento en el pueblo, antes de partir por un lapso de varios años junto con otros a la base peruana de la secta. Allí se les proporcionó una formación religiosa, escolar y técnica. Una vez de regreso, estos jóvenes, con un cargo remunerado, invitaron a sus familias, dispersas en los territorios brasileño, colombiano y peruano, a que se reunieran con ellos para esperar soluciones de salvación, culturalmente aceptables, a la luz de las Escrituras. Muy rápidamente toda la población se vio forzada a adherirse bajo la amenaza de expulsión de la comunidad, habiéndose prohibido, por ejemplo, toda reivindicación de catolicismo.

La instalación de nuevos habitantes en estas comunidades se controla porque "la gente de afuera que viene, viene con otras ideas. Ya aprenden diferentes cosas. A veces comienzan a discutir entre ellos, de ahí vienen las divisiones...". Durante un largo tiempo se prohibió a los mestizos instalarse en la comunidad, pero "ya se hacen de familia" y comienzan a ser aceptados. Sin embargo, los comuneros insisten en que éstos: "A veces vienen a traer malas costumbres" (Información de campo, 1987).

A partir de esta "Ciudad de Dios en la selva" como la denominó otro creyente evangélico, se constituyeron comunidades-satélite bajo la conducción de personas que recibieron formación en el lugar mencionado.

### **Elementos comunes de los movimientos mesiánicos**

Los iniciadores de los movimientos mesiánicos entre los Ticuna son siempre individuos del sexo masculino, con excepción del primer movimiento conducido por una profetisa. Salvo en los dos últimos casos, todas estas personas han sido de origen ticuna. En términos generales, estos movimientos se inician tras recibir una visión o tener un encuentro místico. En todos los casos este acontecimiento tiene un carácter individual, siendo posteriormente reconocido por la comunidad de residencia <sup>(43)</sup>. El marco en que tienen lugar estas visiones es el bosque (en el caso V, en una versión del caso VI, y sin duda alguna en los precedentes), el cual a partir de la segunda versión del caso VI y en los siguientes, es reemplazado por

la vivienda. Esta inversión de las áreas de manifestación constituye un primer indicio de la forma de socialización de los fenómenos religiosos.

En los movimientos más tempranos, el mensaje divino lo dicta un Ü-üne, un Inmortal (44). A partir del caso V, éste es sustituido por un 'blanco'. En estos últimos casos, se trata por lo general de una persona en relación interactiva con el grupo local en cuyo seno surge el movimiento: Nimuendajú (V), Manelão, el responsable del puesto de SPI (VI), el Hermano Francisco da Cruz (VIII), el misionero evangélico (IX). La sustitución se hace por una asociación de estas personas con los Ü-üne (V y VI), o con uno de los dos mellizos míticos, *Ipi* (VIII). Esta asociación también existe en el caso IX: las relaciones con el misionero evangélico se sustentan en el uso de términos de parentesco *cha-u-natü*, "mi padre" (45).

Por lo demás, en todos los movimientos registrados, los visionarios transmitieron profecías que tuvieron repercusiones a nivel local o regional. Como resultado de las mismas se produce por lo general un agrupamiento de poblaciones dispersas, cuya magnitud se desconoce para el caso de los movimientos más tempranos. En todos estos casos la eventual represión de la población plegada a los movimientos fue sangrienta. Las reacciones violentas de las que son víctimas los participantes de estos movimientos, indican que los nuevos agrupamientos indígenas inquietaban a los patrones locales. La tendencia a concentrarse tiene por resultado, paradójicamente, una migración de carácter centrífugo de las poblaciones ticuna (casos I al V): los discípulos suelen desplazarse río arriba o hacia el interior de la selva, ocasionando el abandono de territorios dominados por los patrones. Así, por ejemplo, en el caso V, Nhorane conduce a sus adherentes hacia *Täivügüne*, el sitio abandonado por *Dyoi*, uno de los mellizos míticos.

A partir de 1940 (caso VI y siguientes) la corriente migratoria se invierte. Aún cuando el movimiento VI se inicia en una zona interior, los discípulos se dirigen hacia las orillas del Amazonas. El carácter de las migraciones que tienen lugar a partir del caso VI es centripeto. Asistimos, entonces, a una inversión del sistema: después de un repliegue sobre sí mismos en la selva -el cual es una forma de auto-exclusión-, los adeptos optan por integrarse a las riberas del Amazonas -un ambiente que, sin embargo, sigue siendo hostil a este tipo de manifestaciones mesiánicas.

De igual manera, en los mensajes proféticos que dan lugar a estos movimientos más recientes se expresan exigencias concretas en cuanto al (o los) lugar(es) en que los adherentes deben establecerse. La primera de éstas es la de construir una "maloca adecuada". En el caso V se trata de "una gran casa al estilo antiguo para la celebración de determinadas fiestas"; posteriormente, en el caso VIII, el edificio adecuado se transforma en una Iglesia de siete pisos para el saludo de los "crucistas"; mientras que en el caso IX aparece como un templo en el que se celebran las ceremonias evangélicas.

Otra ordenanza que aparece recurrentemente en estos movimientos es la que prescribe la preparación de tierras de cultivo o apertura de chacras: "una enorme plantación colectiva" (caso IV); "una gran plantación" (caso V); "plantaciones comunitarias de 1000 m<sup>2</sup>.. o de 2000 m<sup>2</sup>" (caso VIII); o incluso la siembra de veinte hectáreas de yuca al constituirse la primera comunidad evangélica (caso IX). La forma de trabajo preconizada por los profetas es el *wayuri*, la "minga", la cual pudo ser adquirida del mundo mestizo circunvecino y que se presenta como una fórmula adaptada del trabajo colectivo obligatorio impuesto en siglos anteriores por los misioneros o los shiringueros.

El agrupamiento de poblaciones dispersas, la construcción de edificios destinados al desarrollo de prácticas religiosas, y el cultivo colectivo de tierras son expresiones de un marco referencial común que permite "la espera de un saludo" o señal, y donde, a semejanza del *waipü* -colina encantada de los *Ü-üne-*, "jamás hay accidentes, aún cuando el mundo se dañe y se incendie" (Información de campo, 1985). Los "sitios elegidos", al igual que la "Tierra de los Inmortales", estarán a salvo de la "gran creciente" (casos IV, V y VI), del "diluvio de fuego" (caso VIII), o del "tiempo de infortunio" (caso IX), fenómenos que devastarán los lugares donde viven los no-adherentes a la doctrina.

El carácter sincrético de estos movimientos se expresa en la progresiva integración en cada uno de estos movimientos sucesivos de nuevos elementos del mundo de los blancos: desde el "navío cargado de víveres" -expresión de una forma de cargo cult- (casos VI y VII), hasta una auto-identificación en tanto "hijos del gobierno" con un pastor definido como un "ministro del gobierno" (caso IX).



Otra característica de estos movimientos surge del contacto permanente de los Ticuna con los *Korigü*, "blancos", el cual va acompañado de la tentativa de apropiarse de la 'esencia' y de los bienes materiales de estos últimos. Pero una inversión de las posiciones relativas de los Ticuna y los blancos sólo se logra después de los repetidos fracasos de los primeros movimientos, cuya represión ocasiona la muerte (caso I), una epidemia (caso III), el ridículo (caso V), o la deportación (caso VII). Estos artificios empleados por los blancos conducen a la desaparición o dispersión de los adherentes. El *kori* u "hombre blanco" (46) es integrado en estos movimientos religiosos, y en este sentido es de alguna manera 'canibalizado'. Es de este modo que el acceso a sus poderes deviene posible. La dependencia material respecto del blanco desaparece con el acceso a sus bienes, gracias a la posibilidad de adquirirlos directamente. Se establece entonces una relación de equivalencia entre blancos y Ticuna. Sin embargo, la oposición persiste en un plano religioso: la adhesión a otra creencia sustenta la diferencia entre ambos. De esta manera, los Ticuna invierten su estrategia, pasando de una oposición espacio-tiempo, a una oposición apoyada en el sincretismo religioso.

### Consecuencias y cambios

Los movimientos mesiánicos, al igual que otros acontecimientos de la historia reciente, derivados de situaciones regionales o nacionales, han influido en la actual redistribución espacial del conjunto ticuna. Estos diferentes hechos han incidido de manera combinada en la constitución y en el crecimiento acelerado del número de asentamientos ribereños. Todas las aldeas importantes (de mil a tres mil habitantes), así como las áreas residenciales con algunas decenas de personas son resultado de esta historia reciente, siendo posible reconstruir su proceso de conformación. Se trata siempre de un cruce de historias personales, de fenómenos religiosos, y de estímulos de parte de los organismos nacionales y regionales, los cuales ofrecen ayuda en términos de escuelas, salud y comercialización.

En el período más reciente, el interés de los diferentes países amazónicos por controlar sus respectivos territorios -incluso los más alejados de las principales zonas de desarrollo nacional- los ha llevado a afirmar su poder creando organismos diseñados para atender las situaciones regiona-

les. En el caso del Brasil han sido el Servicio de Protección del Indio (SPI) y posteriormente la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) las instituciones encargadas de la cuestión indígena. En cuanto a Perú y Colombia, fueron los respectivos Ministerios de Agricultura quienes tomaron a su cargo los asuntos indígenas, aún cuando en los años '70 en el caso peruano esta tarea se asignó a una entidad específica: el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS). El refuerzo progresivo de estos organismos ha sustituido al poder 'diluído' de las élites locales, las cuales luego de haber intentado eludirlos, encontraron su lugar en el nuevo sistema.

Estos cambios coincidieron con fenómenos locales, cuya amplitud, jamás alcanzada hasta ese momento, sólo pudo favorecer las nuevas orientaciones propuestas. Los movimientos mesiánicos no son desconocidos para los Ticuna; los precedentes fueron combatidos por los patrones locales, quienes veían en ellos una amenaza a sus prerrogativas. Por el número de personas comprometidas en estos movimientos y procesos de cambio (casos VIII y IX), éstos ya no pueden ser considerados como epifenómenos. Por lo demás, cabe señalar que es la propia expansión de la presencia de los Estados nacionales en la amazonía la que favorece su emergencia y su impacto regional.

En este nuevo contexto, la era de los patrones es tomada como un referente histórico. Ese tiempo se conserva en la memoria y puede ser 'mostrado'. Las cicatrices son visibles, las exacciones se relatan; las sevicias corporales y los asesinatos se conservan en un nivel de percepción inmediata (47). Estos hechos se inscriben en un espacio-tiempo que los Ticuna definen como el tiempo de la dependencia, de la sumisión, en lugares que abandonaron al ser "liberados" (48).

## REALIDAD ACTUAL

En el curso de este último siglo, han tenido lugar numerosos movimientos poblacionales en la amazonía, en los que han participado segmentos importantes de la sociedad ticuna. Estos movimientos se han dado paralelamente a las etapas de desarrollo socio-económico de las regiones por ellos habitadas. La bipartición que estableció la frontera Perú-Brasil, y en 1932 se convirtió en tripartición como resultado de la cesión del Trapecio Amazónico a Colombia, diferencia muy claramente estas regio-

nes. Estas delimitaciones nacionales han tenido de alguna manera un papel eficaz en términos de la salvaguarda de la entidad ticuna, al permitir los desplazamientos a uno y otro lado de las fronteras internacionales, en función de los acontecimientos que allí han tenido lugar. La evolución de las situaciones tanto en el plano socio-económico como en el político, ha resultado en el desplazamiento de población ticuna a través de las fronteras, en función de los peligros o beneficios que los propios Ticuna percibieron como derivados de estas situaciones y aún cuando éstos hayan sido ajenos a la toma de decisiones que determinaron estas situaciones.

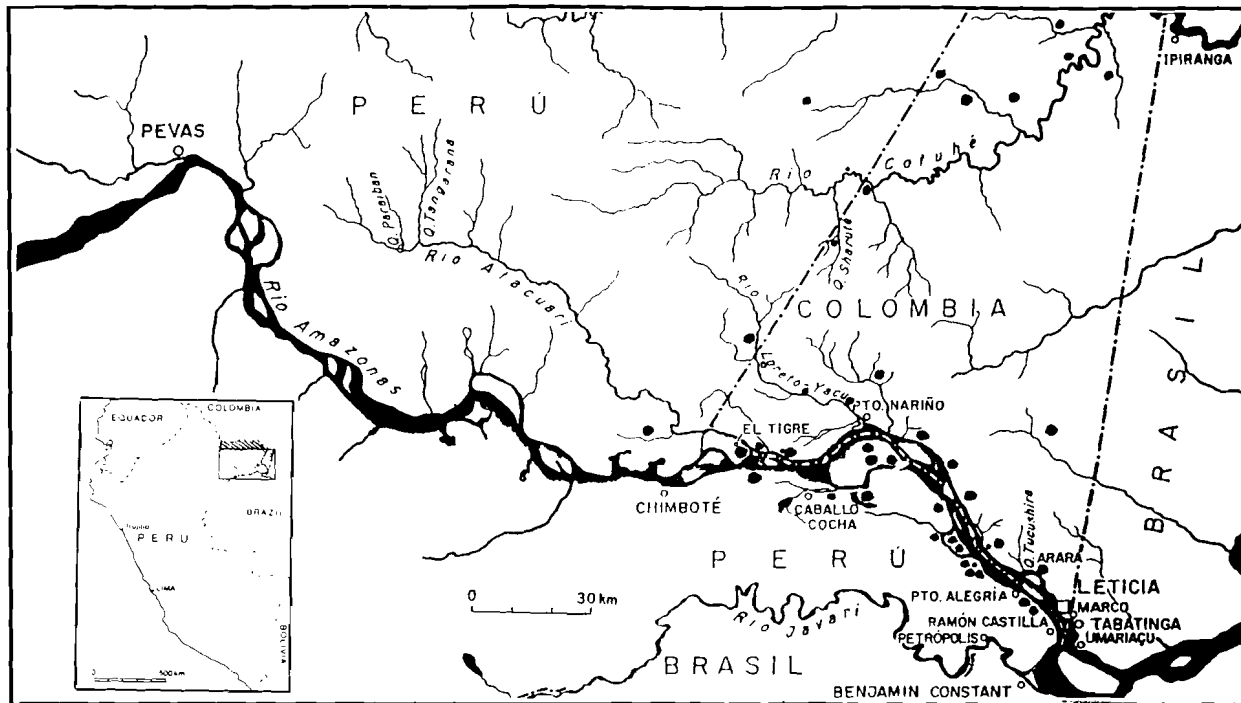
La época del caucho tuvo un doble impacto sobre los Ticuna en función de su relación con el sistema de explotación cauchero: aquellos esclavizados a través de mecanismos de endeudamiento fueron trasladados con toda su familia hacia las zonas de extracción; mientras que los que no fueron enrolados por los patrones caucheros pudieron huir hacia 'tierra de nadie' en territorio peruano (49).

En épocas posteriores el cauchero o shiringuero (50) fue reemplazado por el patrón, presente aún hoy en día. De igual modo, perdura el sistema de relaciones basadas en la deuda (a veces por vida). Existen comunidades o zonas 'patronizadas' en las cuales todas las relaciones de tipo comercial están intermediadas por el patrón mestizo local. Siguiendo este modelo, se desarrollaron sucesivamente los períodos de explotación de pieles (años '50) y los de extracción de madera (años '60). En esta etapa se establece progresivamente una nueva práctica: el explotador traslada únicamente a los hombres, instalándolos en la selva por varios meses en campamentos provisionales. Nos encontramos frente a una nueva adaptación del dominio del patrón sobre la mano de obra indígena. Al menos este es el caso de los territorios en los que la población ticuna está en permanente contacto con el mundo de los blancos; de esta manera, el control y manejo de los indígenas se adapta a los cambios socio-políticos.

Sin embargo, al mismo tiempo, tanto en el Brasil -a partir de los años '40- como en Colombia y Perú -a partir de los años '70- los organismos estatales han tendido a reemplazar a los patrones locales en algunas de sus funciones. Estos organismos propiciaron nuevos agrupamientos -principalmente en las márgenes del Amazonas- y aceleraron el desplazamiento de grupos aislados hacia puntos más accesibles para ellos. El tipo de servicios e incentivos que brindan estos organismos evocan el comportamiento de los jesuitas y otros misioneros de los siglos pasados.

# Mapa 1

## Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Perú y Colombia



Fuente: Seiler-Baldinger 1983



## Patrones actuales de residencia

La dispersión y movilidad de los grupos locales han sido remplazadas por un modo de vida sedentario que encuentra actualmente su apogeo en el desarrollo de dos comunidades: Umariáçu (<sup>51</sup>), situada en Brasil, y Cushillococha, ubicada en Perú. La primera tiene una población de 2,810 personas (*Aconteceu* 1987: 155) y la segunda alrededor de 1,100.

Umariáçu se estableció en 1942, con la creación de una "reserva" promovida por el SPI. Su despegue demográfico data de 1946, año en que surge el movimiento mesiánico V, cuyo 'héroe' es el propio agente local de este organismo estatal. La segunda se forma progresivamente desde inicios de los años '60, bajo los auspicios de un pastor evangélico; movimientos internos de "renovación de la fe" propiciaron el arribo de nuevos pobladores, conformándose comunidades-satélite. Para completar el panorama regional, es necesario tomar en cuenta los asentamientos creados por el Movimiento de la Santa Cruz, cuyo líder y mesías se estableció en el Brasil (<sup>52</sup>).

Los modos de ocupación de estos nuevos lugares de residencia difieren según las formas en que se constituyen. En el caso de Umariáçu se trata de una zona de refugio: todos los habitantes del río Tacana se trasladaron hacia la "reserva". A partir de 1972 y como consecuencia del desarrollo del Movimiento Crucista, a éstos habría de agregarse un nuevo grupo de familias ticuna. En cuanto a Cushillococha, además de las tres o cuatro familias nucleares dispersas en el territorio de la futura comunidad, el misionero evangélico trajo a varios jefes de familia del Brasil, Colombia, y Perú, quienes rápidamente fueron seguidos por sus parientes.

Las modalidades de residencia han seguido dos procesos claramente diferenciados, encontrándonos frente a dos modos de distribución espacio-temporal sub-comunitaria: la primera se funda en la alianza (Umariáçu), la segunda en la consanguinidad (Cushillococha). En Umariáçu se han constituido grupos endogámicos por asociación de tres o cuatro segmentos de clan entre los cuales se realizan alianzas matrimoniales restringidas, lo cual da lugar a la práctica de un 'dualismo' a nivel local. Cada una de estas unidades se basa en la interdependencia económica de sus miembros. Existe un líder para cada uno de los subgrupos constituídos (Oliveira Filho 1988: 197 y sgtes.) (<sup>53</sup>).

En el caso de Cushillococha el modelo se asemeja al ámbito del intercambio endogámico en el que los miembros están ligados por lazos de consanguinidad y que de alguna manera constituye la base del 'dualismo' global. En ambos casos, se trata de grupos de solidaridad de los cuales difícilmente se pueden abstraer los individuos sin correr el riesgo de ser rechazados por toda la comunidad (54).

Esta distribución local diferenciada confirma también una nueva realidad surgida como consecuencia de la introducción de apellidos de origen español o portugués. Esta nueva identidad encubre la del clan e incide sobre la estructura social 'tradicional'. La misma introduce una relación de tipo 'ancestral' común entre los miembros de un clan, a partir de un reconocimiento del mundo exterior y como consecuencia de la imposición y uso de estos patronímicos. A la unidad clánica fundada en el reconocimiento de un ancestro totémico común, se sobrepone a nivel local una genealogía precisa y 'manipulable' (55). De esta manera, a nivel del asentamiento se produce una superposición de dos sistemas, uno de los cuales diluye al otro con el paso del tiempo (56).

El nombre clánico -referencia de la identidad 'carnal' o de sangre en el seno de la comunidad- es de uso interno; mientras que el otro -la 'clanización' occidental- se emplea para la identidad socializada y ofrece un nuevo principio clasificatorio de uso esencialmente externo, aunque parcialmente interno. Los apelativos de la cultura dominante sirven de referencia en las relaciones socio-económicas. La doble identidad (indígena y mestiza) es esencial para el reconocimiento que busca la comunidad, tanto en el frente interno como en el externo. Lo de afuera pretende valorar lo de adentro, pero de todos modos lo fortifica.

Dentro de la comunidad, la residencia del yerno sigue siendo uxoriocal. Luego del nacimiento de un segundo hijo, el yerno puede optar por construir con ayuda de sus aliados su propia vivienda en las cercanías, o instalarse fuera del territorio de la comunidad; pero muy rara vez regresa a vivir con su padre (57).

Por otro lado, en las nuevas "comunidades" se ha desarrollado un nuevo tipo de apropiación colectiva del espacio. La adjudicación de tierras por parte del Estado, limita el territorio utilizable. Cada clan posee su propia zona de cultivo, a su vez subdividida en un número de lotes equivalente al de las familias nucleares que hay en cada "barrio" de la co-

munidad. Esta limitación obliga a una rotación de las chacras cada cuatro o cinco años. Los terrenos de chacras son heredados por los hijos en la siguiente generación. El espacio se convierte en un factor limitante en las comunidades grandes -a diferencia de aquellas más pequeñas- en donde, al no haber este apremio y ser menor la presión exterior, el sistema hortícola se mantiene abierto y extendible. Hay que agregar que tal forma de desarrollo lleva en sí la noción incipiente de 'propiedad individual', o al menos la de una posible herencia, contraria a la de 'apropiación colectiva' del espacio que prevalece en las otras modalidades de residencia.

Otro aspecto importante en las comunidades de este tipo es el acceso al agua. En estas comunidades se adjudica, de manera implícita, una porción de orilla de la laguna o del río a cada barrio. Esta ribera se subdivide a su vez en varios puntos de acceso exclusivamente monofamiliares.

La pregunta que surge es si este sistema constituye una perpetuación del sistema social prevaleciente en las comunidades aisladas. La respuesta parece ser positiva. En efecto, el lugar y el espacio de cada individuo aún es definido y se inscribe socialmente bajo la autoridad de un *inatú*, convertido en este nuevo contexto en una suerte de 'padre del barrio clánico' (58), es decir, de un grupo de personas frecuentemente más numeroso al de las antiguas malocas o casas grandes. Esta situación fortalece su rol de líder y de hecho la división triádica señalada más arriba resulta quizás más efectiva en este nuevo contexto que en situaciones 'tradicionales' (59).

Por lo demás, este nuevo tipo de organización ha tenido importantes consecuencias a diferentes niveles, siendo las más notorias aquellas que operan en el plano económico. Así, la pesca ha sustituido progresivamente a la caza debido a la creciente escasez de animales, pero aún sigue siendo una actividad masculina. Por el contrario, el trabajo de la chacra es actualmente mixto: tanto el hombre como la mujer participan del procesamiento de los productos de la chacra -particularmente de la yuca- (60), aunque ello no ha puesto en cuestión la 'propiedad' femenina de los terrenos de cultivo.



## Poder político y poder religioso en la actualidad

Con la constitución de la aldea de Cushillococha, el factor religioso, como elemento de atracción y de concentración de la población ticuna, se ha visto complementado por factores económicos y posteriormente políticos. En efecto, los primeros 'elegidos' -adolescentes que el misionero evangelista tomó a su cargo- fueron promovidos, ubicándose en una posición de liderazgo potencial. La formación acelerada de profesores permitió el establecimiento de escuelas bilingües, cuya dirección ellos mismos asumieron, al igual que las diferentes funciones políticas y religiosas en el ámbito más autónomo de la comunidad. Las ocupaciones técnicas, relacionadas con la salud (enfermeros) o con la introducción de maquinaria (aserradero), resultaron en la formación de otro grupo social, también remunerado. Este desarrollo económico favoreció asimismo el surgimiento de un pequeño comercio a nivel local. Sin embargo, la mayoría de los habitantes de Cushillococha son "agricultores", forma prevaleciente de integración al mercado regional (61).

Los cambios que han tenido lugar en Cushillococha han tenido por consecuencia el surgimiento de categorías sociales cuyo ordenamiento traduce una jerarquía explícita, similar a aquella encontrada en la sociedad 'tradicional':

Jerarquía actual (poblado)	Jerarquía tradicional (maloca)
Curaca            Pastor maestros peones comerciantes agricultores	Guerrero            Shamán narradores cazadores

Algunas de estas categorías poseen prestigio social, ejerciendo dominio sobre los diferentes poderes locales. La división opera en varios niveles. En un nivel horizontal, los individuos que ocupan los puestos políticos, religiosos y educativos son las figuras representativas del barrio clásico, y pueden por ende convertirse en *inatü*. La acumulación de puestos en los diferentes ámbitos de la vida social incrementa el prestigio de

quien los posee. En un plano vertical, es necesario tomar en cuenta varios parámetros de tipo geográfico y religioso para elaborar estas estructuras. Así, la procedencia nacional de las familias incorporadas a la comunidad va a la par con los cargos que ellas ocupan. En el caso de Cushillococha los cargos más importantes son desempeñados por los "brasileños", en contraste con los "peruanos" -originarios del lugar- quienes no ocupan posición alguna. Entre los primeros, se han impuesto dos clanes a pesar de que estos son considerados como "mestizos" (62).

El factor de atracción en la constitución del poblado ha sido la religión, con el aura de su fundador, el misionero evangélico. Sin embargo, el reciente abandono de la aceptación de la fe como requisito para residir en la comunidad ha permitido el establecimiento en Cushillococha de nuevas familias que no se adhieren a ella. Como consecuencia, en la actualidad se ha establecido en Cushillococha una nueva distinción entre los "creyentes" y los "no creyentes", los "evangélicos" y los "cristianos". En el caso de Umariacu a estos dos se ha sumado un tercer término de diferenciación, el de los "crucistas". Es en este marco, que resulta de la conjunción de todos estos aspectos, que se inscribe la división en facciones (63). El "crucismo" y el "evangelismo" se convierten en elementos de identificación en contraposición con el "catolicismo", representante de todas las formas de opresión.

La distribución espacial de los barrios refleja este ordenamiento. Los clanes poderosos se agrupan en torno al templo y las escuelas, los otros se sitúan en la periferia. El sistema de alianzas matrimoniales viene a reforzar la estrategia que se instaura progresivamente. El clan *e*, huitto, tiende a asociarse de preferencia a un linaje del clan *kowa*, garza; mientras que un linaje del clan *aru*, liana cascabel, se asocia preferentemente al clan *woka*, vaca. El intercambio entre dos clanes va acompañado de una alianza político-económica que los consolida recíprocamente. La facción dominante en la aldea detenta las funciones religiosas y políticas, posición que se acerca al rol primordial que le confirió el misionero evangelista al establecerse las estructuras actuales (64). Estos factores dan lugar a una dinámica que propugna a dos hermanos del mismo clan para líderes de la comunidad -de manera alternada- en asociación con un cuñado en el papel de pastor.

A título de hipótesis podemos adelantar que la perpetuación de la transmisión hereditaria de las funciones al interior de un clan o de un

segmento de clan, permitiría la aparición de especialistas que con el tiempo podrían formar clases transcánicas jerarquizadas a semejanza de las 'castas' (65), una de las cuales agruparía a los "maestros", otra a los "peones" y una tercera a los "agricultores".

Esta nueva estructura de poder ha resultado del contacto con los blancos. La terminología adoptada testimonia los sistemas que se han sucedido. Los roles de *tu-awa* (palabra de origen tupí), de curaca (palabra de origen quechua), o de presidente (palabra de origen español adoptada a partir de la legislación sobre 'comunidades nativas') han ido apareciendo e imponiéndose sucesivamente conforme se fue profundizando el proceso de colonización de la región. Hasta la década del '60 la designación de estos líderes provenía del mundo exterior: patronos o autoridades legales. A partir de esa fecha, estos líderes pasaron a ser elegidos por los miembros de sus propias comunidades. Los líderes indígenas son el producto de una definición a la vez interna y externa; así, el conocimiento del mundo mestizo es un criterio esencial para ser elegido como representante de la sociedad indígena. La polaridad de los acontecimientos exteriores y su influencia sobre los líderes indígenas hacen que este cargo sea a la vez prestigioso, codiciado y peligroso.

En los asentamientos de menor volumen poblacional, el ejercicio de esta función es temporal, pues el titular es cuestionado casi permanentemente. Cada segmento de clan quiere asumir el control de la comunidad, pues las ventajas obtenidas del cargo benefician a todos los miembros del segmento clánico. En todos los casos, la transacción personal entre el líder y los miembros de su segmento es primordial para conservar el poder. Esta federación de familias de un mismo clan en torno a un líder permite perpetuar el control del cargo.

Esta distribución no deja de presentar dificultades a nivel de las relaciones intra-comunales. Los miembros de las 'castas' dominantes son cuestionados más por su función de representación que por sus roles. Se ejerce un control social comunitario sobre todos los individuos, pues no se tolera un prestigio personal demasiado grande. Sin embargo la 'valoración' de algunos es extrínseca a la comunidad y por ello es de difícil acceso para el conjunto de los miembros de una comunidad. Así, por ejemplo, la estadía prolongada con los blancos (66) les ha permitido a algunos individuos acceder a una formación escolar o técnica, que les garantiza una

posición de *primus inter pares* al interior de sus respectivas comunidades. Estos individuos regresan a sus comunidades trayendo nuevas destrezas por las cuales pueden percibir un salario. La posesión de objetos de prestigio evidencia su nueva situación, tal como la posesión de un motor fuera de borda, de un refrigerador, o de cabezas de ganado. Todos los hombres que alcanzan esta posición están eximidos del trabajo agrícola. Sus esposas son las encargadas de efectuar dicho trabajo, pero con fines exclusivamente de subsistencia y no comerciales, tal como es el caso de los "agricultores".

Sin embargo, existen una serie de obligaciones y limitaciones sociales que resultan en una redistribución parcial de la 'riqueza' adquirida por estas personas. El barrio clánico se beneficia de los efectos de esta redistribución, a través por ejemplo de la remuneración que reciben por la realización de ciertos trabajos, tales como la refacción de una casa, la preparación de un rozo, la caza, o la compra de excedentes de la producción familiar. De igual manera, el transporte fluvial es una exigencia a la que el 'hombre de prestigio' no se puede negar cuando un miembro de su clan se lo solicita. Asimismo, los gastos fuera de la comunidad se hacen entre la gente de la misma 'casta' o con los miembros del clan. En este sentido, si la riqueza crea prestigio, su redistribución es lo que permite conservarlo.

El sistema de solidaridad esbozado se ve limitado por un control social exacerbado de los clanes o segmentos de clanes dominantes por parte de clanes que no se benefician y que utilizan el shamanismo como contra-poder; "esta función de control simbólico sobre algunos recursos materiales o conceptuales de los que depende la existencia colectiva" (Descola 1986) es el recurso obligado en contextos de conflicto que afectan indistintamente a los miembros de una comunidad (67). Los 'privilegiados' son blancos perfectos de este contra-poder, el cual se expresa fundamentalmente a través del envío de enfermedades.

El estatus de 'excluido' (aislamiento) que posee el shamán refuerza su poder implícito: no es reivindicado abiertamente por el barrio clánico al que él protege, pero se lo consulta discretamente.

Allí donde se han desarrollado movimientos mesiánicos, los adherentes dotados de "poderes" de cura han entablado una competencia con los shamanes. Sin embargo, el ámbito individual de acción de éstos no coincide con el del shamán, en la medida que éstos se limitan al desarrollo de

técnicas terapéuticas específicas. En efecto, sólo el shamán puede curar los efectos de la "envidia", que es el diagnóstico más frecuente en casos de enfermedad (68). Pero el poder del shamán tiene límites; así, uno más poderoso que él puede asesinarlo. Por otro lado, la manipulación de su posición incrementa los peligros de los que puede ser víctima. Al ser su papel discreto por definición, cualquier exceso puede resultarle fatal (69).

El contenido religioso de los movimientos crucista o evangélico ha permitido la emergencia de este tipo de liderazgo, pues éstos no hubieran podido alcanzar su desarrollo actual si no hubieran tolerado, a pesar suyo, las prácticas del shamanismo. En estas condiciones el derrocamiento del líder político siempre es posible, pero no tiene lugar si es que el shamán, ejerciendo su contra-poder, está en equilibrio de fuerzas con aquel (70).

El desarrollo aún embrionario de estos nuevos elementos al interior de la sociedad ticuna repercute fuera de la comunidad en la que pudo surgir. El prestigio adquirido, aunque limitado o controlado, ha favorecido una forma de 'satelización' socio-espacial. En el sistema cerrado que implica una comunidad -elaborado sobre el modelo que acabamos de esbozar- no tienen lugar los clanes que no participaron de la dinámica inicial de constitución de la misma, aún cuando algunos de sus miembros hayan recibido una formación adecuada. Estos últimos, al migrar hacia otros lugares, pueden reconstituir una comunidad idéntica basada en una estructura jerárquica en la que ocuparán un lugar preponderante (71). A partir de esta comunidad-tipo se elaboran redes que distribuyen identidades individuales y colectivas, objetos de interés interno y externo según el contexto, y que conducen a un reconocimiento de supra-líderes políticos y/o religiosos de prestigio.

En las relaciones blancos-Ticuna, numerosos ejemplos simbolizan las formas de contacto interétnico. Sin embargo, y para terminar, sólo nos referiremos a uno: en toda comunidad -cualquiera sea su importancia, su ubicación o su rol- el templo y la escuela son signos perceptibles a primera vista. Así, por ejemplo, la escuela siempre ocupa un lugar central y la pintura clara con que se la pinta la hace aún más visible. A nivel de cada comunidad, la escuela cumple un rol mayor tanto por su función socio-política, como por lo que representa, constituyendo el nudo actual de la problemática micro-societal. Esta viene a ser para los Ticuna el medio privilegiado de inserción regional; de allí la importancia adjudicada al acceso a

la lectura y escritura de la Biblia (en ticuna por parte de los evangélico, y en castellano en el caso de los crucistas), verdaderos emblemas del mundo de los blancos. Sin embargo, al mismo tiempo, la escuela pasa por una suerte de apropiación étnica, donde lo que se aprende -y el espacio social mismo- son devueltos como bienes culturales propios. Hoy en día la escuela parece constituir uno de los medios privilegiados para apropiarse del mundo exterior, es decir, del mundo de los blancos.

Las tendencias aquí esbozadas a partir de los casos de Cushillococha y Umariacu en lo que se refiere a los cambios espaciales, organizativos, políticos y económicos tienden así a extenderse a otros núcleos más pequeños y tradicionales. Sin embargo, a la luz de los acontecimientos históricos y recientes -que muestran cambios periódicos en la orientación de los desplazamientos- y del impacto de las políticas exógenas -nacionales y regionales- no es posible predecir el rumbo que habrá de tomar la sociedad Ticuna en el largo plazo.

## NOTAS

- 1 El presente trabajo debe mucho a la amplia confianza depositada en nosotros por F. Santos y F. Barclay, editores de la *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. La paciencia y amabilidad de J.P. Chaumeil y Ph. Descola han sido indispensables para la elaboración del texto. La presencia de Tatiana y de otras personas allegadas nos ha permitido sobrellevar las dificultades que se presentaron en el transcurso de la redacción. Esta investigación no hubiera podido llevarse a término sin el apoyo financiero del Legado Bernard Lelong.
- 2 En Colombia: 7,149 (Censo de Población Indígena, Leticia 1991); en Brasil: 18,624 (Oliveira Filho 1988: 16); en el Perú: entre 5,000 y 6,000 personas, según nuestras propias estimaciones.
- 3 Cabría preguntarse si este etnónimo se encontraba en uso entre las poblaciones tupí (Omagua y Cocama) del Amazonas. Koch-Grünberg informa, sin embargo, que los Kayuisiana los llamaban Tukuna.
- 4 La hipótesis etimológica que propongo para desentrañar el significado del término *Du-ûglu* se basa en que dicho término está formado por el radical *du*, que provendría de *nadu*, "la sangre", y por el sufijo *-glu*, que marca el plural. A partir de esta hipótesis es que se ofrece la traducción propuesta, la misma que adquiere todo su sentido cuando se toma en cuenta que las mitades se definen como una oposición de sangres.

- 5 En 1959 dos lingüistas pertenecientes -al igual que Anderson- al Instituto Lingüístico de Verano avanzaron la hipótesis de que "el Ticuna y el Urarina eran idiomas que posiblemente pertenecían al tronco macro-tucano" (Shell y Wise 1971: 22).
- 6 En la referencia citada estos datos están desarrollados con ejemplos.
- 7 El jesuita Samuel Fritz, natural de Bohemia, ejerció su ministerio en el Amazonas entre 1686 y 1724. Gracias a su permanente actividad pudo establecer numerosas misiones entre los indígenas de la región.
- 8 Fritz tenía conciencia de este problema cuando escribió que "canoas portuguesas han transportado a millares de indígenas de...ticunas...gente del monte, con quienes los jesuitas habían hecho algún contacto a lo largo de un período de veinte años" (Informe Xeberos, 23 de marzo de 1721; citado en Sweet 1974: 429).
- 9 Un sistema de servicios "en nombre del Estado" -verdadero trabajo forzado-sometía cada año a las poblaciones indígenas "a la más violenta opresión de los indios empleados bajo pretexto de servicio público, únicamente para fines particulares" (Spix 1981: III; 179, 217).
- 10 En estos poblados la principal actividad comercial estaba constituida por el intercambio entre productos del monte y artículos manufacturados. Los mestizos que en ellos residían se convirtieron en intermediarios obligados entre los indígenas y los patrones-comerciantes.
- 11 No es seguro que los indígenas hubieran buscado refugio en los pueblos ribereños próximos a las zonas extractivas. En algunos casos se dieron traslados de "infelices indios...con el nombre de personales...internados después por sus nuevos patrones al fondo de las selvas-virgenes...llevados por loretanos pudientes, clandestinamente a los ríos del Brasil" (Fuentes, en San Román 1975: 149).
- 12 La muerte de Nimuendajú, dio lugar a diferentes hipótesis, pero todas coinciden en que su muerte fue producida por absorción de curare (ver Oliveira Filho 1977).
- 13 Gruber esboza un acercamiento a las diversas técnicas empleadas por los Ticuna y a la "pluralidad de campos decorativos como reafirmación de la identidad étnica" (1992).
- 14 Oliveira Filho encontró en archivos referencias a "diversas casas cerradas y de forma oval" y a una "antigua maloca cerrada de aspecto cónico" (1988: 123).
- 15 La actual situación de contacto limita la expansión territorial de los Ticuna y reduce las zonas de intercambio matrimonial, lo cual fuerza frecuentemente a consanguíneos de una misma generación a vivir en la misma unidad residencial.

- 16 En la mitología ticuna el *chawtu*, "maíz" (*Zea mays*), es utilizado en la celebración de ciertos ritos y permite un eventual acceso al "Mundo de los Inmortales".
- 17 La adopción de términos de origen tupí para designar a la fariña, *u-i*, y al *tipitt* (Da Cunha 1978: 333, 293), confirma la adopción y uso reciente de la yuca amarga (*Manihot utilissima*) por parte de los Ticuna.
- 18 Actualmente no se encuentra referencia alguna al sistema acuático, en contraste con los otros casos.
- 19 Cada individuo posee generalmente dos nombres. En las zonas de mayor contacto las personas llevan sólo uno. Ciertos informantes señalan que una persona puede detentar hasta tres nombres, aunque esta situación no se ha verificado en el curso del estudio.
- 20 Número total obtenido sumando las referencias encontradas en el mito de origen y aquellas recogidas por Nimuendajú (1952), Oliveira Filho (1988) y Goulard (encuesta de los años 1987-88).
- 21 Se han reunido aquí todos los clanes encontrados en los escritos de Nimuendajú (1952) y de Oliveira Filho (1988), y se han completado con aquellos encontrados en el transcurso de nuestro propio trabajo de campo. En la columna de la izquierda van los nombres de los clanes; en la segunda, los de los epónimos asociados a dichos clanes; en la tercera, los nombres científicos correspondientes a los nombres clánicos o de los epónimos; finalmente, en la cuarta van los nombres regionales de los epónimos, de aquellos animales introducidos después del contacto con los europeos, o de aquellos objetos o animales locales que no han podido ser identificados.
- 22 Lo que es valedero para las asociaciones encontradas en los clanes del grupo A, es menos claro para aquellas encontradas en los clanes del grupo B. El único elemento recogido en el curso de nuestra investigación se basa en el modo de alimentación.
- 23 *Crypturellus sp.*, especies mal adaptadas al vuelo que desaparecieron de la región.
- 24 J.P. Chaumeil (comunicación personal) sugiere como figura alternativa una triada, en la que los aliados se ubican frente a los consanguíneos, con el "dueño-de-la-casa" en una posición mediadora.
- 25 La incorporación de apellidos ha tenido importantes efectos en el sistema de alianzas al integrarse al complejo del *womachi*, o "carne mezclada". Así, cuando un joven lleva los apellidos de sus padres no puede casarse con su prima cruzada bilateral, en la medida en que ésta -ya sea por su madre o por su padre- lleva uno de los apellidos del cónyuge potencial. En estos casos la homonimia es asociada al incesto.



- 26 El término de referencia retenido puede pertenecer al sistema de parentesco (*pano*, para *no-e*, "abuela"), a la denominación individual (*pame*, para *mepukú*, "bella pepa" -clan de *aru-*; o *pape*, para Pedro), a la clase de edad (*pawo*, para *worekú*, "la joven"), o relacionarse con el sexo (*pagne*, para *nge-e*, término que designa al sexo femenino).
- 27 El 'ennegrecimiento' curativo de esta planta hace que hombres y mujeres la utilicen cuando son víctimas de ataques místicos (p.ej. enfermedades, maleficios). Hay que señalar que mujeres y hombres también suelen teñirse los cabellos con esta planta.
- 28 Varios autores anotan la práctica de la circuncisión que, para Wilkens de Matos (1984: 136), es "el bautismo de los recién nacidos". El mismo autor anota que los ministros de la operación son "las propias madres". Esto parece haber inducido a otros viajeros a interpretar este comportamiento como un "rito judaico", ya que la madre de la parturienta participa, junto con otras mujeres, del corte del cordón umbilical. La doble práctica, corte de cordón y nominación, parece haber conducido a estos viajeros a la asociación circuncisión/nominación, puesto que la presencia de los hombres está prohibida durante su desarrollo.
- 29 Anteriormente el compartimiento de reclusión pudo haberse erigido en el interior de la maloca. Así, Herndon reporta que: "en una esquina de la casa se había construido un pequeño compartimiento de caña en el que entendí se hallaba confinada una muchacha" (1851: I, 236). En las comunidades en las que sólo existen casas individuales se acondiciona una parte de la casa para el aislamiento de las jóvenes púberes.
- 30 Nombre de origen tupí -*tutu* = "batir", "golpe" (Boudin 1966: 273); *tutu* = "tamboril", "tambor" (Espinosa 1935: 138, 185)- lo cual permite suponer que se trata de un instrumento prestado.
- 31 En el pasado cada uno de los clanes tenía sus propios diseños.
- 32 Nimuendajú (1952: 73-92), Schultz (1959: 629-649) y Anderson (1957: 83-91) proporcionan una descripción detallada de este doble ritual.
- 33 Al igual que la madre, quien marca a su hijo dándole de lactar y llevándole permanentemente en la cadera, hasta que éste camina.
- 34 La noción de "padre" se deriva de la traducción literal de la palabra utilizada por los Ticuna, *nattu*, que es el término de parentesco que designa a la generación +1, la del padre de Ego. No obstante, la mayoría de los Ticuna la traducen al español como "madre". Todas las especies vegetales y animales que tienen *pora* poseen un *nattu*, más o menos fuerte, con quien es necesario mantener buenas relaciones. En el curso de los rituales conviene alimentarlos con masato de yuca.

- 35 Por el contrario, el shamán establece relaciones de competencia o de amistad con estos espíritus, lo cual le permite desplazarse con mayor libertad por este ámbito.
- 36 El aporte de todos los miembros de la casa al funcionamiento de la misma se manifiesta en numerosos aspectos de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, una mala cacería o una mala pesca es atribuida al hecho de que una mujer esté menstruando sin que su esposo lo sepa: éste "huele" y como consecuencia los animales lo evitan.
- 37 Los hombres parten las presas grandes, arman la barbacoa que permite ahumar la carne y se ocupan de cuidarla el tiempo necesario.
- 38 Estos datos aportan el marco en el que se inscribe parte de la información etnográfica proporcionada a lo largo del texto. Los mismos requerirían un tratamiento más amplio, que no es posible desarrollar dados los límites de extensión fijados para el presente trabajo.
- 39 Cuando en los tiempos primordiales, y tras la instauración de la estructura de clanes, los seres humanos se separaron, *Ipi* propuso a su hermano irse hacia "arriba", mientras que él se iría hacia "abajo". Sin embargo, durante un sueño, *Dyoi* dio vuelta a la Tierra; por lo que al despertar, los mellizos partieron en direcciones inversas: *Ipi* se dirigió río arriba, mientras que *Dyoi* se dirigió río abajo.
- 40 De *taive*, tahuari (*Tabebuia neochrysantha*), y *-güne*, "lugar de"). El líber del árbol tahuari se separa en capas delgadas, las cuales una vez secas sirven para la elaboración de cigarros.
- 41 Movimientos de este tipo aparecen ya mencionados desde la época jesuítica. El P. Fritz anota una serie de hechos que los indígenas del alto Amazonas asociaron a su cautiverio entre los portugueses: temblores de tierra, el mensaje transmitido por un indígena a lo largo del Amazonas que decía que "venía en él, grande mal y fuego" (en Maroni 1986: 322) y la afirmación de que él mismo era "inmortal". Como en el caso de poblaciones de habla arahuac, este ejemplo nos permite pensar que entre los Ticuna también hayan podido desarrollarse movimientos mesiánicos anteriores a los aquí presentados.
- 42 Para una información detallada ver Nimuendajú (1952: 138-140), Queiroz (1963: 43-61), y Goulard (1987).
- 43 Sólo uno aparece cuestionado por la madre del propio visionario (V).
- 44 Término adoptado por Nimuendajú y sus sucesores, el cual también podría ser traducido como "encantado". Los primeros hombres pescados por *Dyoi* se denominan *Pogúta* -o *Ma:gu'ta*, según Nimuendajú (1952: 135). Posteriormente éstos se dividieron en *Yunatú*, "Mortales", y *Ú-úne*, "Inmortales"; estos últimos viven con *Dyoi* en una región alejada.

- 45 En la tradición oral ticuna, el término *Tanattu*, "nuestro padre", se utiliza para designar a *Ngutapa*, el padre de los mellizos míticos. Para mostrar la magnitud de este tipo de relaciones, ampliadas y deificadoras, Stoll (1985: 200) resume la impresión de su visita a la principal comunidad afectada: "los Anderson [familia del pastor evangélico] anotaron su primer éxito con los adolescentes, usuales receptores de las visiones de los Inmortales...Un viejo preguntó a Anderson, un rubio que hablaba ticuna, si era Dios".
- 46 Este término puede ser de origen quechua: *kuri* por oro (Espinosa 1935: 199). Nótese el uso pan-regional y antiguo: "*caripuna* era la palabra empleada para indicar 'caribe' por parte de la gente de Río Negro, y Fray L. de la Cruz menciona que los Omagua la utilizaban para referirse a los españoles" (Sweet 1974: I, 246).
- 47 Este tiempo histórico 'mensurable' sucede al *Nortu*, "tiempo de la primera tierra", pero se trata de un tiempo indiferenciado que sólo algunos narradores conocen plenamente.
- 48 La comunidad de Cushillococha, base ticuna del movimiento evangélico, celebra anualmente el día de su 'creación', el cual es identificado como el "Día de la Liberación": fecha en que el último patrón fue expulsado.
- 49 Esta estrategia de fuga juega también un rol a nivel de las relaciones interétnicas. El establecimiento de los Yagua a orillas del río Atacuari -procedentes del río Yaguas- obliga a los Ticuna allí establecidos a fugar hacia otras áreas (Chaumeil 1981: 143 y sgtes.).
- 50 La explotación de caucho no se ha abandonado por completo: periódicamente su explotación toma impulso en respuesta a la demanda internacional.
- 51 La información referida a este poblado se encuentra en Cardoso de Oliveira (1964) y Oliveira Filho (1977; 1988).
- 52 Ari Pedro Oro (1985: 273 y sgtes.; 1989: 133-134) menciona 122 comunidades ubicadas en el Brasil en 1983. La población de varias de ellas sobrepasa las mil personas. Estas agrupaciones están compuestas, en partes iguales, por mestizos y Ticuna.
- 53 Según Oliveira Filho (1988: 205), los grupos cercanos a este asentamiento no siempre poseen una demarcación espacial específica, lo cual indicaría que prima la coincidencia de intereses de tipo económico como criterio de interacción. Aún cuando éste no constituye el único criterio de interacción, se añadiría al de la alianza matrimonial con igual grado de importancia.
- 54 En Cushillococha la mayoría de la población consideró la unión de una pareja como un caso de *womachi*, "incesto", por causa de la homonimia existente entre el hombre y la mujer (cf. más arriba el 'nombre umbilical'). Ante las amenazas de sus vecinos, y a pesar de contar con el apoyo efectivo del clan del hombre, la pareja se vio obligada a abandonar la comunidad.

- 55 Una prueba de ello es el cementerio de la comunidad.
- 56 Esto también se enlaza con el tiempo histórico: la generación de los ancestros 'hispanizados' precede a la liberación respecto de los patrones.
- 57 Hay que observar que, dada su fecha de fundación, en la información sobre la comunidad de Cushillococha tales especificidades sólo se ponen de manifiesto en tres generaciones. Las alianzas que tienen lugar actualmente -en la tercera generación- confirman estos datos.
- 58 El cambio semántico es también una forma de adaptación globalizadora.
- 59 Este refuerzo de la solidaridad de la descendencia se puede ver como una reacción de adaptación a los cambios en la distribución de la población, tanto a nivel ideológico (fundamento del establecimiento de ciertos movimientos mesiánicos) como a nivel espacial (límites de los territorios reconocidos por las autoridades).
- 60 La mayor parte de la producción se destina al mercado regional, de donde las familias ticuna del Amazonas obtienen el grueso de sus ingresos.
- 61 Los Ticuna reivindican todas estas categorías ocupacionales al redactar, por ejemplo, documentos oficiales.
- 62 Esta situación evoca la del informante de Nimuendajú, quien a pesar de ser considerado mestizo, ocupaba la posición de jefe de la aldea.
- 63 Esta división se asemeja a la instituída por los primeros misioneros jesuitas en los poblados donde co-residían miembros de varios grupos étnicos. Los misioneros y los portugueses se valieron de las relaciones conflictivas entre estos pueblos para llevar a buen término sus incursiones y reforzar su comercio. Es en esta situación que se constata la primera ampliación del faccionalismo entre los Ticuna.
- 64 Los miembros de este clan conservan la primacía a través de cargos o funciones específicos: contactos bi-semanales con el exterior, intérpretes preferidos para los trabajos de traducción, etc.
- 65 Los individuos que no pertenecen a una facción dominante pueden cumplir con las condiciones requeridas para solicitar un puesto de maestro. Sin embargo, la jerarquía clánica los rechaza si no pertenecen a una de las facciones dominantes. Si quieren permanecer en el poblado deben permanecer como agricultores; si quieren ejercer su profesión deben abandonar el poblado y buscar otra comunidad con escuela donde poder trabajar. Sin embargo, esta última posibilidad también es limitada, dado el control que ejercen los maestros ticuna, quienes tienen a su cargo la educación bilingüe y quienes por rotación anual ocupan los puestos en las comunidades-satélite.

- 66 Se puede agregar que esta separación se considera como una prueba, una iniciación. Algunos de sus aspectos revelan las dificultades soportadas: partida no deseada por las familias, deseo de retorno que puede conducir a la depresión o a la fuga, revelación religiosa de su futuro papel en su comunidad.
- 67 En este contexto se produce un cambio en el objetivo de las funciones shamánicas: del control de los recursos naturales (caza, etc.), el shamán se orienta hacia el control de los bienes materiales, los cuales pueden concebirse como otra forma de estos productos de la naturaleza.
- 68 La "envidia" puede alcanzar a todos los miembros de una comunidad, sin distinción alguna. Sin embargo, debido al poder que ostentan, los de las 'castas' superiores (y especialmente los profesores), son las principales víctimas.
- 69 En un reciente período de revitalización de un movimiento mesiánico un shamán que se rehusó a abandonar la comunidad fue brutalmente desaparecido.
- 70 Es notorio que cualquiera sea la orientación religiosa predominante en las unidades residenciales, como por ejemplo la existencia de un movimiento mesiánico, el shamanismo continúa ejerciendo un rol regulador: sólo varía el lugar que se le otorga. Un comportamiento que el conjunto de la población juzga agresivo puede crear inestabilidad y la reacción puede ser fatal para el shamán (ver nota 22).
- 71 Esta fisión es similar a la que se produce en la maloca. En este sentido, rara vez cohabitan dos consanguíneos en una maloca, ya que éstos prefieren construir sus propias malocas y ser *inattu*.

## ANEXO 1

### *Origen de los clanes (1)*

En ese tiempo, la gente no tenía clanes. No tenía clanes la gente que había en estos tiempos. Eso, primero la gente estaba sin clan. Ellos no tenían clan. Y ellos eran los que se llamaban *ko-u*, así dicen los antepasados y lo que dicen los "crucistas" y también la palabra de Tupana (2). Ellos fueron [los que] se llamaban *ko-u*. Ellos fueron los que no tenían clanes, ellos eran *ko-u*. Ellos no tenían clanes, no tenían clanes [los] que eran *ko-u*. Ellos así no más crecieron y no tenían clanes. Cuando [uno] hablaba con su prima (3), el cielo caía, les mataba, morían. Y los que morían, [se] les dejaba así.

Y así llegaban otras generaciones que eran buenas, eran muy parecidas como aquellas, eran muy parecidas y tenían que morir. Y así terminaban otras generaciones. Y así terminaron: ellos fueron [los] que ahora están bajo tierra. Por eso son paleados porque decían que estaban paleados.

Entonces *Ta-e*, "nuestra madre", que se llama *Ngiri*, un *koya*, murió el *koya*. Estaba en la tierra, murió. Del agua era *Ngiri* y lo mataron al *koya* y lo ahumaron bien. Lo ahumaron. Cuando estaba bien ahumado, lo comieron entre todos. Entre todos lo comieron al *koya*. Entre todos, lo comieron, no se quedó ni uno porque era para echar clan.

Entonces se invitaron entre vecinos. Invitaron a todos y todos asistieron, hombres y mujeres. Todos estaban ahí. Y cada uno tenía que probar y cada uno probó su carne.

- "¿Por qué esta carne de *koya* parece como carne de *ya-ü*?"  
Parecía como carne de ardilla esta carne de *koya*.

"Yo voy a ser *aruküa*, clan de ardilla. Yo voy a ser clan de *aru*, de cascabel", dijo.

"Ahora vamos a echar nuestro clan", dijo otro.

---

1 Relato recogido por el autor en Loreto yacu, 1985.

2 Término de origen tupí para designar a Dios

3 Implicando hermana

Y cada uno de ellos se paró en un lado. Entonces eso era el comienzo de echar clan. En este tiempo, no tenían clanes. Allí, ellos cumplieron de tener clan.

Otro probó y dijo:

- "¿Por qué la carne de *koya* tiene el sabor de *aniyu*?"

Y el era clan de *curvinshi*.

"Yo voy a ser el clan de *naiyü*. Ahora, vamos a decirnos *mai-e*. Ahora, no vamos a hacer la corrupción entre nosotros porque somos *mai-e*".

Otro probó la carne de *koya* y dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ngunü*? Es muy sabrosa su carne, yo voy a ser el clan de *paujil*".

Y así apareció el clan. Y tenían clan, y eran gente.

Otro dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *echa*? Tiene el sabor de cóndor", dijo el hombre. "Yo voy a ser el clan de *echa*".

Y en este tiempo, había el clan de *echa*, y eran blancos, sus ojos azules.

- "¿Por qué esta carne de *koya* tiene el sabor de *tema*? Yo voy a ser el clan de aguaje. Yo voy a ser *oga* (gente de antes que mataba *Du-ûgü* (Ticuna))".

Y otros entraron.

Y otro dijo:

- "¿Por qué tiene el sabor de *u-i*? Yo voy a ser el clan de vaca muchacho".

Eran otras personas.

Otros venían y uno dijo:

- "¿Por qué la carne de *koya* tiene el sabor de *ta-u*? Yo voy a ser clan de *tu-cán*".

Y otro dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene sabor como la carne de *chara*? Yo voy a ser clan de *ara*, de *ara*".

Entonces otro probó la carne y dijo:

- "¿Por qué esta carne de *koya* tiene el sabor de *ngo-ü*? Yo voy a ser el clan de *guacamayo*".

Y así cada uno separó su clan. Ya había bastante hombres y mujeres, mezclados, mezclados.

Entonces,

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de carne de *nga*? Yo voy a ser el clan de majaz. Y nosotros nos llamamos *mai-e, mai-e*, nos llamamos *mai-e*".

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ai*? Yo voy a ser el clan de tigre. Ya va a ser *mai-e, aruküa* (clan de cascabel)".

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *aiweru* (mutete)?"

Y así salieron cada uno.

Y otro probó:

- "¿Por qué esta carne de *koya* tiene el sabor de *ene*? Yo voy a ser el clan de pihuicho".

Y ese clan de pihuicho era muy bravo.

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *nguga*, perdiz?"

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *kowa*? Yo voy a ser el clan de garza".

Y otro dijo:

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ya-uru*? Yo voy a ser el clan de *machendawa*".

Así se aumentaron nuestros *o-e*, "tíos", nuestros parientes. Y así se aumentaron nuestros tíos. Y vamos a reunirnos con el clan de *aru*. No vamos a hacer como los antepasados que no tenían clanes, por que en este tiempo, ya tenían clanes.

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ngowa*? Yo voy a ser el clan de zorro".

- "¿Por qué esta carne tiene como sabor de *e*? Yo voy a ser el clan de huito. Nosotros de clan de *e*, vamos a decir *mai-e* a los *aruküa*. *Mai-e*, vamos a decir *mai-e*, vamos a decir *mai-e*".

- "¿Por qué esta carne parece el sabor de *awe*? Yo voy a ser el clan de pava del monte".

- "Yo voy a ser el clan de *dawü*". Ellos eran la gente más brava.

- "¿Por qué esta carne tiene el sabor de *ota*? Yo voy a ser el clan de gallina"; Eran otras gentes que los *otaküa*.

Así terminó más antes. La tierra era verde en este tiempo por causa de *Moruacha*, por causa de *Moruacha*.



Si no fueron ellos, ya hubiéramos terminado con los antepasados. Así fue el *ore*. Entonces, por eso la tierra se quedó dura.

## ANEXO 2

### *Testimonio de un pastor ticuna*

El relato que presentamos a continuación -recogido en diciembre de 1977-ofrece una síntesis de los principales rasgos que caracterizan a las conversiones que tuvieron lugar en la época de la "restauración" de 1970. Un segundo criterio para seleccionar este relato ha sido el hecho de que su 'héroe' fue posteriormente elegido pastor de la comunidad, tras haberse aliado por matrimonio con el clan local dominante, tanto en términos políticos como sociales (la 'casta' de los maestros). De esta manera, el informante ensanchó su base de poder a través del factor religioso.

El análisis del testimonio mismo requeriría un desarrollo más amplio. Sin embargo, cabe destacar que en el caso de la conversión de algunos individuos se encuentran similitudes con las prácticas shamánicas. Así, mientras que en el contexto shamánico se produce una pérdida parcial del *na-a-e* como consecuencia de haber violado una prohibición, en este nuevo contexto se habla de un "alma perdida" debido a los "pecados" de su dueño; y mientras en el primer contexto el candidato a shamán entra en contacto con "espíritus auxiliares", en el segundo es el "calor" de Dios que entra en el individuo "elegido". En ambos casos los "poderes" o los "dones" serán adquiridos posteriormente y serán puestos a prueba en la práctica. Observamos también en este relato un tipo de iniciación que emplea ciertos elementos del mundo de los "blancos" (especialmente elementos bíblicos tales como los milagros), los cuales legitiman la conversión resultante. Estos elementos se suman a los valores autóctonos: "cuerpo poseído", pruebas, etc. Finalmente, la práctica del ayuno constituye una noción inherente al mundo ticuna, la cual está asociada a los ritos y referida en los mitos como un medio de acceso a la inmortalidad.

“Antes de eso no he sido creyente. Mi papá y mi mamá eran creyentes. No me ha gustado a mí. No quería escuchar, no quería hacer eso. Pasaron en 70, el año que vinieron dos de mis paisanos colombianos. Ellos vinieron con el propósito de predicar el Evangelio y un día sábado llegaron acá.

Ese tiempo no había pastor. Yo tenía como 16 años. Aquí andaron, haciendo invitación para que se vayan a la iglesia por la noche, y por casualidad me he ido allá. Y allá estaban predicando Juan 3-16, “Amor” (1). Y como era muchacho [yo estaba] jugando no más.

Y al término de esta prédica, el pastor ha dicho una indicación para los que quieren recibir así. Yo no entendía eso. Y todos los que han entendido se pusieron de pie al culto. Viendo eso yo les acompañé. El pastor nos habla de pecados. Y después de eso oré con los otros, acuérdome, y nos leyó el salmo 51.

Y cuando nosotros estábamos hablando, yo sentí alguien, como algo, algo que ha bajado en mí. Algo que se siente -como decir caliente- pero era como un diente. Como no entendía eso tenía que abrirme ojos.

Ahí se terminó el culto y nos invitaron para el día siguiente. En la noche siguiente nos fuimos otra vez. Y el pastor otra vez predicaba. La misma predicación, pero ya comparando cómo se debe hacer cuando es creyente que es nuestra responsabilidad, qué debe hacer:

- ‘Saber la oración, Dios nos manda orar, hablar con Dios. Y orar por la demás gente e iba a entender la salvación’ estaba diciendo.

Y allá yo estaba sentado. El pastor también estaba diciendo que ahora el Señor va a hacer algo milagroso.

- ‘Mientras están cansados ustedes, ustedes van a levantarse más’.

Y yo sin entender qué iba a suceder al terminar, como recién estaba comenzando en la Iglesia, no sabía cantar las cosas. El pastor nos dijo cantar el coro.

Yo sentía otra vez que se ha bajado alguien... aquí. Yo sentía... en mis manos... yo cantaba tanto: ‘Jesucristo, yo quiero vida’. Lo que yo sentía

---

1 La referencia permanente a la Biblia es constante entre los miembros de los dos últimos movimientos mesiánicos.

como calor se bajaba cada vez que cantaba. Bajaba, bajaba, hasta la planta de mi pie.

Y como yo ya he memorizado en la elaboración de Mateos (6-9), este poder como digo, el poder me ha bajado, me ha facilitado ya esta elaboración. Claro ya, como yo tenía en mi mente Padre Nuestro. Luego ya cuando yo estaba grande así, algo pasó. No sé si llamamos en la vida visión. Pero primero cuando [mi ojo] estaba abierto, en el cielo ya abierto. Ya del cielo vino una luz que me alumbraba como una linterna. Este tenía, no es como un alumbrar con linterna; no, como un poder estaba haciendo así. Y cuando yo miré al cielo, así arriba cerrando mis ojos.

Allí en esta luz se apareció una persona de figura blanca, con sus manos abiertas, hablándome, hablándome en castellano, de Mateos, versículo 21. Ella persona que he tenido en mis visión, me habló diciéndome a mí:

- 'Todo lo que estás trabajando y cargado, yo haré descansar.'
- ¡Cuánto palabra me habló! Yo no entendía eso y miré, y otra vez me habló:
- 'Yo soy Jesucristo, porque antiguamente fui crucificado en la cruz. La gente me ha crucificado porque me han aborrecido. Y ahora, ahora estas señas de los clavos tengo en el Cielo.'

Y luego me dijo:

- 'Y ahora ustedes me han crucificado todavía porque me aborrecen, no me quieren saber nada.'

Cuando oí esta voz, sentía en mi vida, sentía yo como pecador. Estaba allí una cosa que viene llegar claramente. Tenía pena de mí mismo, que yo estaba allá perdido y el Señor Jesús me habló diciendo que yo me estoy crucificando. Claro, cuando oí esta voz, es lo que me habló ya el Señor:

- 'Señor perdóneme, perdóneme por hacer estas cosas. Sé que estoy perdido ya. Tú eres mi salvador. Antes no te he conocido, por eso no quería hacer nada, no quería hacer caso a tu palabra... Recién llego a conocer. Perdóname.' Así estaba hablando, así es.

Y cuando al terminar esta oración, otra vez me habló, pero ya no era Dios. Después me di cuenta que era la voz del enemigo, de Satanás. Y él me dijo:

- '¡Qué así haces! Tú estás perdiendo tiempo. Mejor es que salgas después de mí a la calle.'

Y me ha venido canción de lo que yo he aprendido, andando. Me venían estas canciones.

- 'Mejor es que tu dejas de cantar este coro y cantas en mi coro de lo que has aprendido. Quizás sales y vayas a la calle'.

Entonces yo hablé a esta voz que estaba escuchando, diciendo que:

- 'No, ya no te puedo servir ya porque he encontrado a Jesucristo que es mi salvador. Antes sí, te seguía porque yo nunca he conocido si hay alguien más que tú. Claro, que tu reino es bueno pero nos lleva a la perdición. Váyase de aquí, yo tengo mi vida al Señor.'

Y esta voz, ella quería hablando, cuando no.

Mis compañeros, que estaban sentados a mi lado, me estaban riendo: '¿Qué está pasando así? ¡Hablando sólo!'. Porque ellos no sentían nada, nada de lo que yo estaba diciendo. Yo les estaba diciendo: 'No, el señor está conmigo, y si tú quieres conocer éste entrega tu corazón y verás'.

Y así comenzó ése. Y cuando yo ya era pastor adoraban también; eran dos. Terminando la oración el pastor dijo otra vez:

- 'Si alguien quiere dar su testimonio que pasa adelante, adelante de todos. ¡Habla a la gente!.'

Yo estaba ahí. Estaba ahí. Me decía sin tener miedo, que me había desaparecido del todo. Porque yo eran un muchacho que hablaba cinco palabras en la escuela y allá yo estaba queriendo ir de vergüenza. Pero esta noche no, ya me había desaparecido todo, toda vergüenza, todo miedo. Adelante. Porque había élite más que ahora, más de los que hoy día. Y adelante de ellos me iba parado a hablar.

Cuando el pastor se dio cuenta vino a hacerme:

- 'Vamos a orar', me dijo. 'Dios te ha llamado; Dios te ha escogido para que sea su servidor aquí, en este pueblo.'

Ahí me dijeron que he recibido el Espíritu Santo. Yo sentí algo bueno acá. Mi corazón estaba lleno de paz. Y como si fuera que algo suave estaba en mi corazón.

Y ahí ya comencé a hablar de 'concept' (2) de lo que dije arriba. Ya no hablaba, no hablaba. Yo no llamaba a mi propia hermana antes. Este, no sé cómo decir hermana: 'Ya eres mi hermana'. Y como a las doce de la noche terminaba el culto.

Al día siguiente, yo estaba contando a mi mamá lo que había pasado anoche. Yo no entiendo qué será ahora, si es como una pena. Yo quisiera que ella llora:

- 'Yo he llegado a vivir, yo no tengo odio con mis hermanos. También mamá quiero amarte más en más. ¡Perdóname, como Dios me ha hecho así!'

He pedido perdón a mi padre, a mi madre: 'Perdóname por todo'.

Y como yo no tenía alto conocimiento, me he ido a probar en el monte, en el bosque allá. A orar, a hablar con Dios, solo. Y que ahora que esta luz que me alumbraba, y como yo no tenía conocimiento, tenía miedo. Y he cortado la oración ya. Y entonces los demás jóvenes también han sentido que ahora el Señor está en mí. Sentían en mí un poco.

Y así por el tiro, pueblos jóvenes y la gente se ha entregado en este ayunamiento. Y han visto la manifestación de Dios. Habían en este tiempo aquí, habían tiendas donde vendían aguardiente...

Hemos hecho culto al aire. Entonces el pastor estaba predicando y a esta hora, ¡qué lindo! Cuando en el culto ha querido llover, entonces el pastor dijo:

- 'No se muevan de este lugar porque lleva a hacer un milagro; y haga una oración. Ahora que la ayuda que va a ser! ¡Haz un milagro conforme con lo que dices en tu palabra!'

Verdad esta lluvia ha pasado. Viendo esta cosa, alguna gente que no quiere entender, han dicho que estos hombres son brujos, por eso están así. Y así han desaparecido todos los que vendían tragos, por sí mismo. Porque había, como decir, algo que les ha hablado que no era bueno y tenían que dejar vendiendo, sólo tenían que botar, aunque les costaba.

Y ahora cinco años que el pueblo así estaba silencio. Toda la gente se iba cada noche a la iglesia. No se escuchaba gritos de borrachos en la calle, ni las fiestas. No había ninguna parte que vendían cigarrillos ni aguardiente".

## BIBLIOGRAFIA

Anderson, L.

- 1957 "Los ritos de pubertad de los Ticuna"; en *Tradición*, Vol. VII; Cusco.
- 1959 "Ticuna vowels with special regard to the system of five tones"; en *Serie Lingüística Especial*, No. 1; Río de Janeiro: Publicações do Museu Nacional.
- 1966 "The structure and distribution of Ticuna independent clauses"; en *Linguistics*, Vol. 20; La Haya.

Acuña, Cristobal de

- 1986 "Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas"; en F. de [1639] Figueroa, *Informes de jesuítas en el Amazonas 1660-1684*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA.

Barboza-Rodríguez, J.

- 1882 "Tribu dos Ticunas"; en Melho Moraes Filho (ed.), *Revista da Exposição Antropologica Brasileira*; Río de Janeiro.
- 1903 *L'Uiraery ou Curare. Extraits et complément des notes d'un Naturaliste Brésilien*; Bruselas: Imp. Vve. Monnom.

Bates, H.W.

- 1972 *The Naturalist on the River Amazon; An Everyman Paperback*; Londres: J.M. Dent & Sons.

Bolian, C.E.

- 1975 *Archaeological Excavations in the Trapecio of Amazonas. The polychrome tradition*; Tesis Doctoral; Urbana-Campaign; Illinois.

Boudin, M.H.

- 1966 *Diccionario de Tupi moderno*; São Paulo.

Brinton, D.G.

- 1946 *La Raza americana. Clasificación lingüística y descripción etnográfica de las tribus indígenas de América del Norte y del Sur*; Buenos Aires.

Brown, C. Barrington y W. Lidstone.

- 1878 *Fifteen thousand Miles on the Amazon and its Tributaries*; Londres: Edward Stanford.

Cardoso de Oliveira, R.

- 1961 "Aliança interclânica na sociedade Tukuna"; en *Revista de Antropologia*, Vol. 9 (1-2); São Paulo.
- 1964 *O Índio e o Mundo dos Brancos. Uma interpretação sociológica dos Tukuna*; São Paulo: Livraria Pionera Ed.
- 1972 "Grupos indígenas e mudanças na Amazonia"; en *A sociologia do Brasil indígena*; São Paulo: Tempo Brasileiro/EDUSP.

Castelnau, F. de

- 1851 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, De Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará*; Paris: P. Bertrand.

Castrucci, G.E.

- 1854 *Viaggio da Lima ad agune tribu barbare del Peru, e lungo il fiume delle Amazoni*; Génova: Stabilimento Tip. Ponthenier.

CEDI

- 1986 *Povos indígenas no Brasil*; São Paulo: Centro Ecuménico de Documentação e Informação.

Cipoletti, M. S.

- 1988 "El tráfico de curare en la cuenca amazónica (siglos XVIII y XIX)"; en *Anthropos*, No. 83; Friburgo.

Coletti, G. D.

- 1771 *Dizionario stórico-geográfico dell'America meridionale*; Venecia (2 vols.).

Colini, G.A.

- 1883 "Collezione etnologica degli indigeni dell'Alto Amazzoni acquistata dal Museu Preistorico-Etnografico di Roma"; en *Bollettino della Società Geográfica Italiana*, No. 20; Roma.

Cruz, L. de la

- 1900 *Nuevo descubrimiento del río Marañón llamado de las Amazonas*; [1651] Madrid.

Chantre y Herrera, J.

- 1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*; Madrid: Imp. A.A. Vrial.

Chaumeil, J.P.

- 1981 *Historia y Migraciones Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*; Lima: CAAAP.
- 1989 "Du végétal à l'humain"; en *Annales de la Fondation Fyssen*, Vol. 4; París.
- 1992 "De Loreto à Tabatinga. D'une frontière à l'autre antagonisme sur l'Amazone au 19ème siècle"; en *L'Homme*, 32 (2-4); París.

Chamberlain, A.

- 1910 "Sur quelques familles linguistiques peu connues ou presque inconnues de l'Amérique du Sud"; en *Journal de la Société des Américanistes*, T. VII (1-2); París.

Da Cunha, A. G.

- 1978 *Diccionario histórico das palavras portuguesas de origem Tupi*; São Paulo.

Descola, P.

- 1986 *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*; París: Fondation Singer-Polignac / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Escobar y Mendoza, F. de

- 1908 "Noticia de las Misiones de Maynas"; en F. Osma, *Según las Relaciones [1769] de los jesuitas ¿Hasta dónde son navegables los afluentes septentrionales del Marañón?*; Madrid: Imp. de los Hijos de M.G. Hernández.

Espinosa Pérez, L.

- 1935 *Los tupí del oriente peruano*; Madrid.
- 1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, T. I; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Bernardino Sahagún; Madrid.

Fajardo, R.G.

- 1991 "Cosmovisión Tikuna"; en *Mopa Mopa*, No. 7; Pasto.

Fejos, P.

- 1943 "Ethnography of the Yagua"; *Viking Fund Publications in Anthropology*, No. 1; Nueva York.



Garcilaso de la Vega, I.

1982 *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, Vol. 1; París.  
[1603]

Golob, A.

1985 *The upper Amazon in historical perspective*; Tesis Doctoral; The City University of Nueva York; Nueva York.

Goulard, J.P.

1987 *Les Ume et les Yanatü. Quête de l'immortalité chez les Ticuna*; Mémoire de D.E.A., E.H.E.S.S.; París.

1989 "Elementos para una bibliografía de los Ticuna"; en *Amazonía Peruana*, Vol. 9 (18); CAAAP; Lima.

Gruber, J.G.

1992 "A arte gráfica Ticuna"; en L. Vidal (org.), *Grafismo indígena: estudos de antropología estética*; Sao Paulo.

Hartmann, T.

1975 *A contribuição da iconografia para o conhecimento dos índios brasileiros do século XIX*; São Paulo.

Heriarte, M.

1964 *Descrição do Estado do Maranhão-Para-Compoa-Rio das Amazonas*; [1662] Graz.

Herndon, W.L. y L. Gibbon

1853- *Exploration of the valley of the Amazon*; Washington, Tomo I.  
1854

Herrera, L.

1987 "Apuntes sobre el estado de la investigación arqueológica en la Amazonía colombiana"; en *Boletín de Antropología*, Vol. 6 (21); Medellín.

Hervas, D.L.

1800- *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, Vol. 1; Madrid.  
1805

J-P Goulard

Ijorra, M.

- 1841- "Resumen de los viajes a las montañas de Mainas, Chachapoyas i Pará por..."; en Larrabure i Correa, op. cit.

Izaguirre, B. de

- 1922- *Historia de las Misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciería (14 vols.).

La Condamine, Ch.M.

- 1751 *Journal du voyage fait par ordre du Roi à l'Equateur*; París.

Larrabure i Correa, C.

- 1905- *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos referentes al Departamento de Loreto*; Lima: La Opinión Nacional (18 vols.).

Marcy, P.

- 1869 "Voyage de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique a travers l'Amérique du Sud (1848-1860)"; en *Le Tour du Monde*, Tomo 14; París: Hachette & Cie.

Magnin, J.

- 1988 "Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América meridional, y de sus Misiones de Sucumbios de Religiosos de S. Francisco y de Maynas de PP. de la Compañía de Jesús a las orillas del gran río Marañón, hecha para el Mapa que se hizo el año 1740, por el P. Juan Magnin, de la dha. Compañía, misionero en dichas Misiones"; en Maroni, op. cit.

Markham, C.R.

- 1859 *Expeditions into the Valley of the Amazons, 1539, 1540, 1639*; Londres.

Maroni, P.

- 1988 *Noticias auténticas del famoso Río Marañón, seguidas de las relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*; Monumenta Amazónica; Iquitos: CETA/IIAP.

Maw, H.L.

- 1829 *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic, crossing the Andes in the northern provinces of Peru and descending the River Marañon or Amazon*; Londres: J. Murray.

Ministerio de Gobierno

- 1991 *Censo de población indígena*; Comisión de Asuntos Indígenas del Amazonas - Sección territorial: Comisaría Especial del Amazonas; Leticia.

Monnier, M.

- 1890 *Des Andes au Pará. Equateur-Pérou-Amazone*; París: Plon-Nourrit.

Montes, M.E.

- 1987 *Elementos de fonología segmental y suprasegmental de la lengua Ticuna, San Martín de Amacayacu, Amazonas*; (manuscrito).

Nimuendajú, C.

- 1952 *The Tukuna*; Berkeley: University of California Press.

Oberem, U.

- 1971 *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano (1538-1956)*; Memorias del Departamento de Antropología y Etnología de América; Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid; Madrid (2 vols.)

Oliveira Filho, J. Pacheco de

- 1977 *As facções na ordem política em uma reserva Tükuna*; Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília; Brasília.
- 1988 "O nosso governo". *Os ticuna e o regime tutelar*; Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional; Universidade Federal; Rio de Janeiro (2 vols.).

Orbigny, A.D.

- 1836 *Voyage pittoresque dans les deux Amériques. Résumé général de tous les voyages*; París: Tenré Lib.-Ed.

J-P Goulard

Oro, A.P.

1985 *Une mouvement messianique actuel en Amazonie brésilienne: la Fraternité de la Sainte Croix*; Tesis Doctoral; Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III; París.

1989 *Na amazonia um messias de indios e brancos*; Petrópolis.

Orton, J.

1870 *The Andes and the Amazon: or across the continent of South America*; Londres.

Osculati, G.

1929 *Esplorazione della Regione equatoriale lungo il Napo ed il fiume delle Amazoni. Frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-7*; Milán (2 vols.).

Queiroz, M.V. de

1963 "Cargo-cult na Amazonia. Observações sobre o milenarismo Tukuna"; en *América Latina*, Vol. 6 (4); Río de Janeiro.

Raimondi, A.

1942 *Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto*; Iquitos.

Regan, J.

1983 *Hacia la tierra sin mal*; Iquitos: CETA; (2. vols.).

Ribeiro de Sampaio, F.X.

1825 *Diario da viagem que em visita e coneição das provoações da capitania de São José do Rio Negro no anno de 1774 e 1775*; Lisboa.

Rivet, P.

1918 "Affinités du Tikuna"; en *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. IX; París.

Romanoff, S.

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

Ruiz, P.

1907 "Relación de la Visita practicada en los Territorios de la Diócesis de Mainas por su Obispo el Doctor José María Arriaga, escrita por el Presbítero Don..."; en Larrabure i Correa, *op.cit.*

Sampaio, T.

1955 *O Tupi na geografia nacional*; Salvador.

San Román, V.J.

- 1975 *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*; Lima: Ediciones Paulinas/CETA.

Scazzocchio, F.

- 1978 "Curare kills, cures and binds; change and persistence of indian trade in response to the contact situation in the Northwestern Montaña"; en *Cambridge Anthropology*, 4 (3); Cambridge.

Seiler-Baldinger, A.M.

- 1983 "Fronteras, población y paisaje cultural en el alto Amazonas"; en *Amazonía Indígena*, 3 (6); Lima: COPAL.
- 1985 "Le hamac pour rêver"; en *Textile/Art*, No. 14; París: Textile/Art/Langage Ed.

Schuller, R.

- 1911 "Documentos para la historia de las misiones de Maynas"; en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LIX (5); Madrid.

Schultz, H.

- 1959 "Tukuna maidens come of age"; en *The National Geographic Magazine*, Vol. CXVI, No. 5.

Shell, O.A. y M.R. Wise

- 1971 "Ticuna"; en *Grupos idiomáticos del Perú*; Lima: UNMSM/ILV.

Soares, M.F.

- 1984 "Traços acústicos das vogais em Tukuna"; en *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, No. 7; Campinas.

Souza, A. Fernandes de

- 1870 "Noticias geograficas da capitania do Rio Negro no grande Rio [1848] Amazonas"; en *Revista Trimensal de Historia e Geographia (R.I.H.G.B.)*, Vol. X.; Río de Janeiro.

Souza, M.A.D.

- 1870 *Os índios numa sociedade de classes: os tükunas do Alto Solimoes*; A.M.U. Federal do Rio Grande do Sul; Río Grande del Sur.

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

- 1981 *Viagem pelo Brasil*; Bello Horizonte (3 vols.).

Stoll, D.

1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*; DESCO; Lima.

Stradelli, Conde E. de

1929 "Vocabulario Nheengatu-português e Português-Nheengatu"; en *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Nos. 104 y 158; Río de Janeiro.

Sullivan, J.L.

1970 *The impact of education on Ticuna Indian culture: an historical and ethnographic field study*; Tesis Doctoral; North Texas State University; Denton.

Sweet, D.G.

1974 *A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon valley, 1640-1750*; Tesis Doctoral; University of Wisconsin, Madison.

Tessmann, G.

1930 *Die Indianer Nordost-Perus*; Hamburgo: F. De Gruyter & Co.

Tovar, A.

1961 *Catálogo de las Lenguas de América del Sur*; Buenos Aires.

Uriarte, M.J.

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

Villarejo, A.

1988 *Así es la selva*; Iquitos: CETA.

Vinhas de Queiroz, M.

1963 "Cargo cult na Amazônia. Observações sobre o milenarismo Tukuna"; en *América Latina*, 6 (4); Río de Janeiro

Wilkens de Mattos, J.

1984 *Diccionario topografico do Departamento de Loreto na Republica do Peru. Roteiro da primeira viagem do vapor (1854)*; Iquitos: IIAP-/CETA.

Zárate, A.

1988 "Relación de la misión apostólica que tiene a su cargo la provincia de Quito, de la Compañía de Jesús, en el Gran Río Marañón, en que se refiere lo sucedido desde el año 1725 hasta el año de 1735"; en Maroni, *op. cit.*



## APENDICE

### ABREVIATURAS DE TERMINOS DE PARENTESCO

Pa	=	padre
Ma	=	madre
Hjo	=	hijo
Hja	=	hija
Hno	=	hermano
Hna	=	hermana
Eo	=	esposo
Ea	=	esposa

Empleadas en combinación se leen sucesivamente como en:

PaMa	=	padre de la madre
HnoPa	=	hermano del padre
HjoHnaPa	=	hijo de la hermana del padre
EoHna	=	esposo de la hermana



## GLOSARIO REGIONAL

Este glosario recoge las acepciones regionales de términos de diverso origen lingüístico. Los asteriscos (\*) al lado de un término empleado en la definición de otro indican que el mismo también figura en el glosario.

- abra: paso bajo a través de una cordillera.
- achiote: fruto del arbusto *Bixa orellana*, de cuyas semillas se obtiene una pasta color rojo empleada como pintura corporal, o para tejidos y cerámica; en Brasil: urucú.
- aguajal: área pantanosa donde se encuentran bosques de aguaje (\*).
- aguaje: fruto muy apreciado de la palmera del mismo nombre (*Mauritia flexuosa*); en Ecuador: morete; en Brasil: burití.
- añuje: roedor pequeño que suele preñar los campos de cultivo (*Dasyprocta variegata*); también: agutí.
- apacharama: material obtenido de la quema de madera del árbol Lincamelata, el cual añadido a la arcilla actúa como aglomerante y temperante en la elaboración de cerámica.
- ayahuasca: bebida alucinógena elaborada en base a la corteza del bejuco o de sogá (\*) *Banisteriopsis caapi*; en Ecuador y Colombia: yagé, yajé.

- bajal:** terrenos inundables aluviales ubicados a orillas de los ríos y en las islas donde se siembran cultivos de corta maduración.
- barbasco:** planta (*Lonchocarpus nicou*) que por su alto contenido de rotenona es empleada como veneno para pescar; también: cube.
- barreal:** terreno inundable ubicado a orillas de los ríos por encima de los bajiales.
- bufeo:** delfín de río (*Fam. Platanistidae*) que es objeto de numerosas creencias mágicas.
- carachupa:** armadillo (*Fam. Dasypodidae*).
- casave:** tortillas elaboradas a partir de harina de yuca amarga (*Manihot utilissima*); en Brasil: beijú.
- cashihuango:** tejido a telar de fibra de chambira (\*); cashihuanga.
- cetical:** concentración de árboles de cetico (*Cecropia sp.*) de rápido crecimiento y que se encuentra especialmente en las islas y a orillas de los ríos.
- cocamera:** casa colectiva que alberga a varias familias nucleares bajo diversos arreglos sociales y espaciales; también: maloca.
- cocha:** laguna generalmente formada por el cambio de curso de un río; también: tipishca.
- colpa:** lugar de aguas barrosas salobres y/o ácidas al que acuden los animales a beber y los cazadores a acecharlos.
- copal:** resina de árboles de la *Fam. Burseraceae* que se emplea para barnizar cerámica y en su forma solidificada para alumbrarse.
- corona:** adorno circular llevado en la cabeza, de diversa elaboración empleando plumas, bejucos o llanchama (\*).
- cotón:** blusa breve femenina hecha de tela industrial de algodón e implantada por los misioneros en la época colonial; también cotona.

- correría: incursión armada a asentamientos indígenas organizada por misioneros coloniales y patrones extractivistas, o a instancias de éstos, para capturar potenciales neófitos o mano de obra.
- curaca: autoridad indígena a nivel de asentamiento local o de parcialidad; cargo establecido por las misiones coloniales y reconocido por las autoridades civiles republicanas.
- curare: sustancia tóxica empleada por los pueblos indígenas para cazar, untando las puntas de las lanzas, flechas y dardos de cerbatana. Se lo elabora a base de la cocción de varios tipos de cortezas y raíces que contienen *Strychnos*, junto con venenos de animal.
- cushma: túnica amplia tejida en algodón, con aberturas para el cuello y los brazos, de uso femenino o masculino.
- chacra: parcela bajo cultivo; también: sementera, chagra.
- chambira: fibra de la palmera *Astrocaryum tucuma* empleada en el tejido de hamacas, cashihuangos (\*), bolsos y brazaletes; fruto.
- chapana: pequeña choza de planta circular y de forma cónica, hecha de hojas de palma desde el interior de la cual el cazador acecha a ciertos animales.
- chapo: bebida elaborada a base de banano o plátano dulce.
- chaquiras: pequeñas cuentas empleadas en la elaboración de collares, brazaletes, cinturones y pecheras; también: mostacillas.
- charapa: tortuga de hábitat fluvial (*Podocnemis expansa*).
- chicha: bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos, tubérculos y maíz; también: masato (\*).
- chonta: madera muy dura de palma real (*Bactris ciliata*) empleada en la fabricación de armas y cuyo cogollo -conocido también como palmito- es muy apreciado como alimento.

## Guía Etnográfica

- cholo: término con el que la gente de la ciudad suele designar a los pobladores rurales que no se reconocen como indígenas; también: ribereño.
- fariña: harina granulada obtenida por maceración y torrefacción de la yuca amarga (*Manihot utilissima*).
- fundo: unidad de producción agropecuaria y extractiva de la región, caracterizada por un control extensivo de la tierra y de la mano de obra.
- emponado: piso elevado construido con el tronco rajado y extendido de la palmera de la especie *Irartea*.
- enganche: sistema de contratación y retención de mano de obra; modalidad de habilitación (\*).
- guacamayo: ave de colores (*Fam. Psittacidae*); huacamayo; en Brasil: ara.
- huaca: planta cultivada (*Clibadium remotiflorum*) cuyas hojas contienen sustancias tóxicas y se emplean para pescar en aguas represadas.
- huito: fruto (*Genipa americana, brasiliensis*) empleado como recurso medicinal y tintura negra facial y corporal; en Brasil: genipa, genipapo.
- habilitación: avío o crédito informal que compromete a futuro la producción o la mano de obra de un productor rural y que, basándose en una subvaluación de éstas últimas, a menudo conlleva una situación de endeudamiento permanente.
- huacrapona: ver pona.
- huangana: cerdo de monte (*Tayassu pecari*) de mayor tamaño que el sajino (\*) y que se agrupa en grandes manadas de hasta un centenar de individuos; también: pécari.
- huayhuash: ardilla (*Fam. Sciuridae*).
- ícaro: fórmula mágica recitada o cantada, generalmente empleada por los shamanes.

- jicra:** tipo de bolso de fibra de palmera tejido con diversas técnicas; también: shicra, shigra.
- kapok:** fibra vegetal sedosa de la flor del árbol de huimba (*Pachira acuatica*), empleada como taco de los virotes (\*) en las cerbatanas.
- lupuna:** árbol de gran tamaño con amplias aletas cuya madera es de baja densidad (*Chorisia sp.*); es un importante referente mítico y suele tener una connotación peligrosa o negativa.
- llanchama:** tela elaborada a base del líber de la corteza de diversos árboles (*Manicaria sacciferata*, *Poulsemia armata*, *Olmedia aspera*), empleando el procedimiento de mojarla y golpearla; en Bolivia: coroncho.
- macana:** arma de madera, de guerra y caza, en forma de maza con ambos lados afilados.
- majaz:** roedor semi-acuático de hábitos nocturnos (*Agouti paca*) también: picuro o paca.
- maloca:** ver cocamera.
- masato:** bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos y tubérculos; si no se especifica su ingrediente básico generalmente se trata de masato de yuca dulce (*Manihot esculenta*); también: chicha.
- minga:** modalidad de trabajo colectivo de carácter recíproco.
- mitayar:** cazar; deriva del término quechua mitayoc (trabajador por turnos), utilizado por los misioneros de la época colonial para designar a las personas que rotativamente debían proveer de caza a las misiones.
- mitayo:** animal de caza comestible o presa cazada comestible.
- mocahua:** vasija pequeña de embocadura ancha empleada para tomar bebidas; término de origen tupí empleado por extensión para cualquier tipo de pieza de cerámica pequeña.

## Guía Etnográfica

- motelo:** tortuga de tierra de tamaño relativamente pequeño (*Geochelone denticulata*).
- paca:** ver majaz.
- paiche:** especie ictiológica de gran tamaño cuyo hábitat son las lagunas (*Arapaima gigas*); en Brasil: pirarucú.
- pampanilla:** faldellín de fibra llevado por hombres o mujeres; tela llevada por las mujeres a modo de falda atada a la cintura, de origen colonial.
- patarashca:** modo de cocción de alimentos envolviéndolos en hojas aromáticas y poniéndolos a las brasas.
- pelejo:** edentado arborícola de gran lentitud de movimientos (*Fam. Bradypodidae*); perezoso.
- pihuicho:** loro pequeño (*Fam. Psittacidae*) muy apreciado como mascota doméstica.
- pijuayo:** fruto de diversas palmeras *Bactris gassipaes*, muy apreciado como alimento; también: pifayo, pifuayo; en Brasil: pupuña.
- pituca:** raíz comestible (*Araceae xanthosoma*)
- pona:** palmera (*Irartea sp.*) con cuyo tronco, rajado y batido, se elabora el piso de las casas elevadas sobre pilotes o las tarimas para descansar.
- pongo:** estrechamiento del cauce de un río cuando éste rompe en algún punto una cordillera.
- pucuna:** arma de caza que consta de un tubo de madera de palmera de dos a tres metros a modo de cañón, recubierto de brea y corteza por el que se sopla el virote (\*); también: cerbatana, bodoquera.
- purma:** terreno previamente desbrozado y cultivado cuya vegetación se encuentra en un proceso de regeneración natural; también: barbecho.
- quiruma:** tronco cortado que queda en la chacra tras la tumba de los árboles; también: tocón.

- regatón: comerciante fluvial que compra o troca productos y eventualmente habilita (\*) a sus clientes.
- restinga: terrazas no inundables ubicadas en el nivel más alto de los depósitos aluviales recientes, empleadas para la agricultura o ganadería.
- ronsoco: roedor de gran tamaño que vive a orillas de ríos y lagunas (*Hydrochoerus hydrochaeris*); en Ecuador: capihuagra; en Brasil: capibara.
- rozo: terreno recién desbrozado para ser eventualmente quemado y sembrado.
- sacarita: curso de navegación que aparece en épocas de creciente a través de áreas con vegetación y que permite a las pequeñas embarcaciones acortar distancias.
- sachavaca: vaca de monte, tapir (*Tapirus terrestris*); en Ecuador: danta, sachahuagra.
- sajino: cerdo de monte (*Tayassu tajacu*) que lleva una franja blanca en el cuello; vive en pequeñas manadas de cinco a diez individuos; en Ecuador: saíno.
- shapaja: palmera (*Scheelea cephalotes*) cuyas hojas se emplean en la fabricación de techos.
- shicra: ver jicra.
- soga: término genérico empleado para referirse a los bejucos o lianas; en Perú, también: ayahuasca (\*)
- suri: larva de coleóptero comestible (*Calandra palmarum*) que se desarrolla en los troncos de palmeras derribadas.
- tahuampa: terrenos bajos inundables generalmente ubicados al interior.
- tambo: construcción precaria para uso como vivienda temporal, ubicada en la proximidad de las chacras o de las áreas de caza.

## Guía Etnográfica

- tamshi: bejuco o liana fina y larga de gran resistencia (*Carludovica devergens*) empleada como cuerda para amarrar las vigas en las construcciones y con la que se fabrican canastas y otros utensilios.
- tangana: palo recto empleado para impulsar y dirigir las canoas en cursos poco profundos apoyándolo en el lecho del río desde uno de los extremos de la embarcación.
- taricaya: tortuga de hábitat fluvial cuyos huevos son muy apreciados (*Podocnemis unifilis*).
- tarrafa: red circular empleada para pescar; también: atarraya.
- tigre, tigrillo: nombre con el que se denomina comúnmente a diversas especies de felinos americanos.
- tipishca: laguna formada por el cambio de curso de un río; también: cocha.
- tocuyo: tela industrial de color blanco introducida masivamente por misioneros y comerciantes para sustituir a los tejidos tradicionales.
- toé: bebida de propiedad narcotizante elaborada con la flor blanca del arbusto *Brugmancia sp.*, empleada eventualmente junto con el ayahuasca; también: floripondio.
- topa: palo de balsa (*Ochroma pyramidale*); madera sumamente liviana.
- trocha: camino o sendero cortado en la selva.
- virote: flechilla o dardo empleado como proyectil de las cerbatanas o pucunas (\*), hecho con el nervio duro de la hoja de palmera inayuga (*Maximiliana venatorum*); en contextos shamánicos se utilizan virotes mágicos para inferir daño a un determinado enemigo.
- yarina: palmera (*Phytelphas macrocarpa*) cuyas hojas son empleadas en la fabricación de techos; su fruto seco es conocido como tagua o marfil vegetal.



## NOTA SOBRE LOS AUTORES

*Irène Bellier* nació en Francia en 1955. Es diplomada del Instituto de Estudios Políticos de París y del Instituto de Altos Estudios de América Latina, y se ha doctorado en Etnología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, París).

Actualmente es encargada de investigaciones en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS). Sus investigaciones han estado centradas alrededor del tema del 'poder' en sus diferentes configuraciones. En su tesis doctoral ha abordado el tema de las relaciones de género entre los Mai huna de la amazonía peruana. Ha realizado investigaciones y publicaciones sobre las élites administrativas en Francia y se encuentra trabajando los temas de la construcción del ser europeo, sus instituciones y las prácticas ejecutivas y el proceso de toma de decisiones a nivel de los estados europeos desde una perspectiva comparativa. Tiene un marcado interés por el estudio de las relaciones entre las minorías étnicas y los estados nacionales, las cuestiones de identidad y transformación social, y particularmente en los Mai huna de la amazonía peruana y las poblaciones tucano del Ecuador, Colombia y Brasil.

*Jean-Pierre Chaumeil* nació en Francia en 1948. Es Doctor en Etnología. Desde 1984 se desempeña como investigador del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS, París), siendo miembro del Equipo de Investigación en Etnología Amerindia (EREA/CNRS). Después de haber iniciado estudios de tecnología en el Instituto Universitario de Ville D'Avray (Francia), optó por seguir estudios de antropología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, París), donde sustentó en 1982 su tesis doctoral sobre shamanismo yagua (publicada en 1983 bajo el sello editorial de la EHESS).

De 1971 a 1991 ha realizado numerosas misiones de investigación entre los Yagua de la amazonía peruana, a quienes ha consagrado diversos trabajos publicados en Francia y otros países, así como una treintena de artículos publicados en revistas especializadas. De 1983 a 1989 también ha dictado ciclos de conferencias en la EHESS y en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE, París) sobre los temas de shamanismo y simbolismo sud-amerindio.

## Guía Etnográfica

Actualmente realiza investigaciones comparadas en torno al shamanismo sudamericano en el contexto de la elaboración de su tesis doctoral de Estado (Universidad de París X-Nanterre), así como sobre la etnología y la historia del alto y centro-Amazonas.

*Jean-Pierre Goulard* nació en Bretaña, Francia. Realizó una primera incursión en la etnología durante los años `70 a través de un trabajo de campo en asentamientos de la etnia Piapoco de los Llanos Orientales de Colombia. A su regreso a Francia trabajó en el servicio social de su país; paralelamente realizó estudios de biología en París.

En 1985 efectuó por su cuenta una primera estadía entre los Ticuna asentados en territorio peruano. La existencia de una tradición mesiánica entre los Ticuna definió sus intereses de investigación y su decisión de regresar a convivir con este mismo grupo. Luego de cursar una maestría y un Diplôme d'Etudes Approfondies, se encuentra en la actualidad preparando su tesis doctoral en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, París).

Su investigación gira en torno de la percepción del espacio y del tiempo en la sociedad ticuna, tanto a nivel de lo cotidiano como de lo simbólico. El estudio aquí presentado -resultado de un trabajo de campo efectuado en el Perú en 1987-88- es su primera contribución al conocimiento de este pueblo indígena de más de 30,000 personas.