

TEMA 16

PADRES E HIJOS

SUMARIO

Sobre las diferentes maneras de ser hijo. Los padres y los patrones de crianza.¹⁹

16.1. Sobre las diferentes maneras de ser hijo

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

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

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

16.2. Los padres y los patrones de crianza

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

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

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

16.3. Conclusiones

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

TEMA 17

SEXO Y MATRIMONIO

SUMARIO

La sexualidad prematrimonial, matrimonial y clandestina.²⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TEMA 18

RELACIONES INTERPERSONALES

SUMARIO

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

18.1. Relatos y testimonios

Las penas de un joven marido

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

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

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

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

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

Eso le decían mientras él estaba tumbado en su cama. Miraba que a lo lejos su esposa trabajaba el huerto. Entonces ella encontró una cerbatana que, por estropeada e inservible, la habían tirado, por ahí, en el huerto. La mujer la trajo y se la mostró a su joven marido: «Mira lo que han botado en el huerto». Wepiu la examinó y la reparó como pudo. Viendo eso, los demás hombres rieron: «Oye Wepiu, eso no es una cerbatana, es un carrizo viejo». Wepiu dijo a su mujer: «Se burlan de mí. Si yo estuviese en mi casa no pasaría estas vergüenzas. Allá yo tengo mi cerbatana». Pero tuvo que conformarse con la que ahora había arreglado. Su mujer preparó cerveza y yuca asada para el camino. Al día siguiente partieron. Los hombres abrían el camino; atrás, al último, iba Wepiu seguido de su mujer y acompañado por su cuñado y suegro, que no se burlaban de él. En el camino, los cazadores seguían mofándose: «Wepiu va tras nosotros, como las mujeres».

Hasta que encontraron unos cotomonos. Estaban en la copa de los árboles más altos. No podrían cazarlos, por eso siguieron de largo. Pero Wepiu se quedó. Estudió el terreno, apartó las ramas. Su cuñado le advirtió: «Es inútil, esos monos están demasiado arriba, ¿para qué vas a disparar?» Su suegro agregó: «No vale la pena». Wepiu siguió observando, hasta que disparó y dio en plena garganta a un cotomono, que cayó a sus pies. Luego disparó y cayó otro. Así mataba como si tuviese escopeta y no una vieja cerbatana. Fueron tantos los monos, que su mujer, suegro y cuñado tuvieron que ayudarlo a cargar las piezas. Cuando llegaron al punto de encuentro para dormir, hallaron que los demás hombres no habían cazado nada. Fue grande su asombro cuando el suegro les dijo que era su yerno quien había cazado todo. Como los demás no habían cazado nada, Wepiu les regaló las tripas para que pudiesen comer algo.

Y es que Wepiu conocía los cantos para atraer a las presas y cantos para que otros no encontraran nada. Al día siguiente, cazó sahinós y les regaló uno a cada uno. Entonces, todos lo apreciaron y fueron amigos de él. Wepiu creció y fue un hombre respetado.

(Esta es una versión nuestra realizada a partir de GARCÍA-RENDUELES, Chumap L. *Duik Múnn...*, universo mítico de los aguaruna, Lima: CAAPP, 1979. t. 2, pp. 703-704.)

18.2. Comentarios

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

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

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

TEMA 19

ASPECTOS RELIGIOSOS

SUMARIO

Características generales de la religiosidad tradicional de los pueblos amazónicos.

19.1. Características generales

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

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

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

19.2. Conclusiones

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

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

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

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

TEMA 20

EL CHAMANISMO

SUMARIO

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

20.1. El chamanismo, la cosmovisión y la antropología indígena

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

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

20.2. El papel del chamán: relaciona los mundos

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

20.3. Los chamanes: grados y especialidades

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

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

20.4. Las técnicas

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

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

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

TEMA 21

LA INICIACIÓN CHAMÁNICA

SUMARIO

Los recuerdos personales de una iniciación chamánica.

Un testimonio jíbaro

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

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

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

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

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

Comentarios

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

TEMA 22

RITUALES

INTRODUCCIÓN

SUMARIO

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

22.1. El ritualismo amazónico occidental

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

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

22.2. Ritual, religión y sociedad

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

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

22.3. Tipos de rito

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



TEMA 23

RITOS

LA CURA CHAMÁNICA

SUMARIO

Un testimonio shuar. Los cantos que curan.

El testimonio de un shuar (jíbaro)

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

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

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

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

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

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

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

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

Los cantos que curan en la cultura shuar

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

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

1. Un canto al alucinógeno ayahuasca

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Un canto para soplar y tranquilizar al enfermo

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

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

5. Un canto al soplar a los alimentos

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

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

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

Comentarios

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

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

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

TEMA 24

RITOS

LA INICIACIÓN A LA VIDA ADULTA

SUMARIO

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

24.1. La iniciación masculina

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

24.1.1. Una muestra de iniciación chamánica

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

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

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

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

24.1.2. Un segundo tipo de iniciación masculina²⁴

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

24.1.3. Función del rito de iniciación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24.1.5. Comentarios

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

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

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

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

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

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

24.2. La iniciación femenina

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

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

24.2.1. Una descripción

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

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

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

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

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

24.3. Comentario

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

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

TEMA 25

RITOS

FUNERALES

SUMARIO

La muerte y su mundo. Ritos fúnebres.

25.1. La muerte y su mundo

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

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

de, entre bufón y monstruo. Toda muerte súbita es un asesinato. Por lo demás, tanto el asesinato como la venganza, por lo general, son hechos y acciones chamánicas.

6. El muerto honrado y que fuera en vida un notable, es un ancestro. Brinda su poder y su antigua vitalidad a quien lo convoca. Si un descendiente le pide auxilio, si lo conmueve con dietas y aislamiento, puede infundirle la valentía y sagacidad necesarias para enfrentar el peligro.
7. En el caso de los jíbaros, el antepasado se aparece en la visión del bebedor de narcótico, del que le canta pidiéndole auxilio, su voz se escucha cuando los iniciadores tañen las trompetas o flautas. Los mismos iniciadores y los danzantes de otros ritos son los propios antepasados. Entre la representación, el actor y el personaje hay una identificación íntima, por ejemplo, en el caso de los tucanos.
8. Los muertos de la comunidad son, en principio y si todo se hace correctamente, aliados de los vivos y gracias a ellos la vida se preserva y continúa. En cierto sentido, los vivos son su reencarnación. Aunque también, en ciertas circunstancias, su sociedad puede ser considerada hostil, hasta enemiga, del pueblo de los vivos.
9. No todos los muertos terminan en su pueblo. El chamán puede negociar el *alma* (sombra, su luz, su doble, pues no existe una dicotomía del tipo cuerpo y alma, sino una multiplicidad de elementos visibles e invisibles, materiales e inmateriales²⁷) del moribundo con uno de los padres de los animales (con el Señor de los animales, según los desana de Reichel-Dolmatoff) e intercambiar esa *alma* humana por algunas de los animales. Con ese trueque, los hombres podrán cazar unos animales. En este sentido, toda muerte y toda caza es un pago y un cobro, un desquite.
10. La idea anterior podría tener relación con otra expuesta por Philippe Descola, sobre los achuare: hay quienes afirman que el *alma* de quien muere se convierte en ciertos animales.²⁸ También con otra expuesta por Jean Pierre Chaumeil, sobre los yaguas: «Las carnes *cocinadas* [putrefactas] del cadáver están, en efecto, sometidas a la necrofagia de los espíritus forestales que vagabundean alrededor».²⁹ La vida y la

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

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

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

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

11. La muerte tiende a ser percibida como una agresión de un enemigo que hay que descubrir, como un atentado contra la sociedad humana (Lévi-Strauss planteó y desarrolló esta idea a propósito de los bororos, del Brasil central³⁰).
12. Existe la muerte común, que recibe exequias fúnebres, y la extraordinaria —de los guerreros, de los caídos en la lucha, de los chamanes— que puede recibir o no exequias especiales. El destino de sus partes, las que quedan y las que se marchan, es distinto. Como nota Chaumeil, esta diferencia recuerda los dos tipos de muerte en la Grecia Antigua: la vulgar y la de aquellos que mueren hermosamente en el campo de batalla (según Marcel Detienne). Una cierta inmortalidad está reservada para estos. A veces se les recuerda por el nombre que tuvieron en vida (como es el caso de la épica asháninca³¹). El guerrero, al coleccionar trofeos de víctimas que lo protegen, puede vivir más, indefinidamente; los grandes chamanes pueden lograr revivir gracias a su arte.³²
13. Entonces, la muerte y el destino de los muertos implican diferentes asuntos: violencia, venganza, intercambio, favores, amenazas, resurrección y excepciones. De ahí la importancia de los ritos fúnebres.

25.2. Ritos fúnebres

Algunas de las prácticas más comunes o notables:

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

³⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plom: 1955.

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

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

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

25.2.1. Una descripción de los funerales de una muerte común

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

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

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

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

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

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

25.3. Comentarios

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

TEMA 26

MITOLOGÍA

ASPECTOS GENERALES

SUMARIO

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

26.1. El mito mismo

El mito en las culturas que nos ocupan:

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

26.2. El antropólogo y el mito

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

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

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

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

26.4. Algunas recomendaciones para la recopilación de relatos míticos

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

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

26.5. Los temas míticos amazónico-occidentales

Podemos clasificar los temas míticos agrupándolos en cuatro grupos temáticos:

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

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

TEMA 27

MITOS

SUMARIO

El texto sobre el relato del zorro. Comentarios.

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

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

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

27.1.1. Los acontecimientos

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

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

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

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

—Seré de ti, zorro.

Así el zorro pudo lancear al hombre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ella, obediente, bajó del cielo.

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

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

Pero la felicidad no es eterna.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27.2. Comentarios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TEMA 28

MITOS

EL TIGRE Y LOS HOMBRES

SUMARIO

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

28.1. Introducción. Los felinos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28.1.1.1. Secuencias narrativas

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

- b. Preñez. O¹N. La mujer teme al tigre (si dejara de *comerla* debido a la preñez y a la maternidad temprana, se la comería de verdad. Comentario: la preñez implica un cambio, una ruptura entre la humana y su bestia. La bestia sirve para darle de comer y preñarla. Una vez preñada, no sirve; es más, se convierte en un peligro.
3. Contenido tópico (puestos)
 - a. A pedido de la mujer, sus parientes humanos llegan y la instruyen para matar al tigre.
 - b. Muerte del tigre. Ella lo mata (pero solo ejecuta las instrucciones dadas por sus parientes). Comentarios: El camote es una *pedra ardiente*, mata-tigre. Ese amante era el tigre, padre de todos los felinos (o *madre*: los *parió* o *abortó*: pues de su sangre derramada nacieron los felinos)
4. Final. Ahora, los hombres matan, *comen* felinos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28.1.2.1. Secuencias narrativas

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

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

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

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

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

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

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

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

28.2. Algunas los prefieren bestias

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

28.2.1. Una mujer entre las fieras (leyenda cashinagua)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28.2.1.1. Secuencias narrativas

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

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

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

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

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

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

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

28.2.1.2. Comentarios

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

Tópicos inversos: Sociedad humana > sociedad animal, naturaleza.

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

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

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

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

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

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

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

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

28.2.2. El yerno del tigre (Leyenda aguaruna)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28.2.2.1. Secuencias narrativas

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

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

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

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

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

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

28.2.2.2. Comentario

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

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

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

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

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

28.2.3. El otorongo (relato piro)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28.2.5. Comentario

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

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

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

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

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

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

28.3. Hombres fríos y mujeres ardientes

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

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

28.3.1. Comentario

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

TEMA 29

MITOS

SUMARIO

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

29.1. El nacimiento del sol

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

29.1.1. El Sol nació cuando los gigantes dominaban

La época de los gigantes

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

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

Ajaim, el insaciable

1. Ajaim mata a la madre del Sol

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

2. Ajaim adopta al niño Sol

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

Al llegar a casa el gigante conversó con su mujer:

—Mujer, te traigo a nuestro hijo.

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

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

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

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

3. *La paloma revela al Sol la verdad*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuando una persona pasaba por ahí, creía que el gigante estaba muerto; pero Ajaim los capturaba. Entonces los hombres se quejaron al Sol.

El Sol, acompañado del hombre tucán y del hombre carpintero, fue donde el gigante: «Padre, no ataques a Tucán y Carpintero, ellos te alzarán por los aires y te llevarán a un buen lugar para vivir». El gigante aceptó. Tucán y Carpintero cortaron la caña de guayaquil y las que sujetaban al prisionero. Sentaron al gigante, le rasparon y limpiaron las espaldas de las raíces que tenía adheridas. El Sol, también por medio de la palabra, hizo crecer un árbol de moena blanca. Sus abundantes frutas atraeron a un sinnúmero de pájaros. «Es un buen lugar, allá te voy a cazar pajarillos». Con esa ilusión, Ajaim se dejó cargar por las aves hasta que lo depositaron en la copa del árbol, sobre una plataforma. El Sol cazaba, las aves caían como muertas; pero no morían pues esa era la voluntad del cazador. Pidió a su padre que no las comiera, que solo les chupara las tripas, le explicó que cuando terminara de cazar y hubiese reunido un montón, se las daría; pero era un engaño.

Cuando el Sol terminó de cazar ordenó a las aves cazadas que se incorporaran y que se llevaran al gigante río abajo. Las aves, que también eran personas, cargaron al gigante. Este se resistía, lloraba, conjuraba para hacerse más pesado. Las aves decían conjuros para que fuese lo contrario, ligero. Ajaim no quería que lo alzara el carpintero, porque lo zarandeaba en el cielo. Como el pato de monte vuela suave y parejo, con él sí que se dejó conducir sin protestar. Así lo fueron llevando, de árbol en colina. Hasta que lo dejaron en un pueblo donde había tres doncellas. Cada una de ellas vestía con un color distinto: rojo, crema y gris; ahora son tres clases de pájaros.

Las aves que lo condujeron le dijeron: «Serán tus mujeres», por eso esta vez se había dejado conducir mansamente. En el pueblo de esas doncellas, lo casaron primero con la de crema.

Pero aquella gente no sabía qué hacer con ese yerno tan voraz. «¿Cómo saciarlo? Mejor lo tiramos al río para que bajo sus aguas coma peces». Cogía los peces con su mano derecha, tantos que los empezó a exterminar. Entonces le ataron la mano derecha. Con la izquierda atrapaba pocos. «Que así se quede», sentenció el Sol.

Estando así, Ajaim se convirtió en un árbol frondoso y grande. Se casó con las otras dos mujeres. Ellas se transformaron en las ho-

jas de ese árbol, que son de esos tres colores. Cuando llega su estación, las hojas se secan y el viento las arrastra río arriba. Luego retornan, descienden convertidas en esos pájaros que son las mujeres de Ajaim. Como han convivido con el hambriento, llegan delgadas. Dicen que vienen para ahumar los espíritus de quienes han muerto, que es para llevarlos para que se los coma Ajaim. «Hemos cazado estos monos para ti, esposo nuestro», así le dicen. Estas aves llegan en la época en que muere más gente. Por eso las cazamos, para que no se apoderen de las almas de los nuestros. Dicen que cuando truena, es que Ajaim llora de hambre.

(Este es un resumen del texto tomado de: «Historia aguaruna», 1.^a etapa, t.1, Col. «Comunidades y culturas peruanas», n.º 15, Ministerio de Educación-Instituto Lingüístico de Verano, Lima, 1977, pp. 135-169). (Hay una versión del mismo mito que tiene varios textos —original, transcripción literal, libre—: GARCÍA-RENDUELES, Manuel. «Duik Münn... universo mítico de los aguaruna», 2 t., Lima: CAAP, 1979, t. 2, pp. 39-73. Y otra, solo en castellano: JORDANA, José Luis, «Mitos e historias aguarunas», Lima: Ministerio de Educación, 1974, pp. 97 - 107).

29.1.2. Comentarios

29.1.2.1. Conexiones diversas y múltiples lecturas

El mito del nacimiento del Sol está relacionado con distintos relatos amazónico-occidentales: 1. Está relacionado con el ciclo de los gigantes, que dominaron el mundo y a los primeros hombres; las luchas con los hombres y sus aliados, el triunfo final de estos sobre aquellos. 2. Forma parte de las historias cuando los astros aún vivían en la Tierra y la separación entre el cielo y la Tierra no era tan radical como ahora. 3. También pertenece al grupo de mitos etiológicos: explica el origen de ciertas aves, de sus modos de ser, costumbres y atributos; también de ciertos árboles y plantas.

Y converge o coincide con múltiples temas y motivos: 1. La divergencia en los modos de comer de gente distinta. 2. La glotonería. 3. El tema del huérfano y su venganza. 4. La venganza. 5. La cabeza cortada al enemigo (para que no resucite o vuelva a su ser). 5. El estallido de los cuerpos (de la verdadera y de la falsa madre del Sol). 6. El personaje que se pudre en vida (todo lo que tocaba se podría; «[...]creían que estaba muerto»; le limpiaron las espaldas de las raíces a ellas adheridas), 7. El personaje que se transforma en vegetal (las raíces que le brotan a Ajaim, que se convierte sucesivamente en varios tipos de plantas y de árboles frutales). 8. La muerte estacional. 9. La ascensión del héroe por un poste, o a través de un tubo o caña.

La variedad de relaciones con otros mitos y temas sugiere una multiplicidad de lecturas o comprensiones: tomarlo como un capítulo sobre la lucha contra los gigantes; como un relato sobre el nacimiento del Sol; o de la disyunción entre el cielo y la tierra; sobre el origen de ciertos vegetales y aves; y sobre la relación de estos con la frecuencia estacional de la muerte. Compresiones que, lejos de excluirse, se combinan en una misma historia. Arte combinatorio cuyas reglas habría que formular.

29.2. Ajaim y Achiqué

La figura de Ajaim, el relato mismo, recuerda al Achiqué y Wa kon andinos. Achiqué es una suerte de monstruo que, en una noche de hambre y desolación, trata, a veces logra, violar, devorar, a dos niños, gemelos o futuros Sol y Luna. Logrado parcialmente su propósito, ella los o lo persigue, hasta que estos logran subir al cielo; en cambio, ella falla en el ascenso. Se produce también una disyunción entre el cielo y la tierra (Achiqué cae para siempre; los niños se convierten en los dos astros). Asimismo, se establece una periodicidad: según el mito andino, los astros recorren el cielo como peregrinaron en la Tierra; según el mito amazónico, la muerte es estacional y tiene relación con las hojas de cierto árbol y la llegada de unas aves. Wa Kon es un compulsivo devorador de niños y un personaje de las tinieblas.

Otra similitud entre ellos es que tienen un carácter vegetal: Ajaim echa raíces, se convierte en árbol, se pudre, unas hojas que son unas aves que pueblan sus ramas son sus mujeres. Achiqué y Wa kon tienen ciertos rasgos vegetales, aunque no muy evidentes: Achiqué es quien posee el fuego de cocina (entonces, ¿de leña, de bosta?); la máscara de Wa kon es de madera (lo que es excepcional en los Andes).

Por otro lado, Ajaim se hace preparar los alimentos por su hijastro; Achiqué cocina, pero su huésped le debe acarrear agua. El Sol pide a Ajaim aportar agua para la cocina; Achiqué ordena lo mismo a los niños, al futuro Sol o Luna. El Sol cocina la cabeza de su madrastra; en algunas versiones, Achiqué cocina el cuerpo del Sol o del niño (su hermana descubre el hecho cuando nota la cabeza de su hermano en el caldillo).

Además, Wa kon devora a la madre del Sol y de la Luna; mientras que Ajaim lo hizo con la del Sol.

Son tres monstruos devoradores en un mundo desolado en que los niños, los futuros astros, vagan huérfanos y hambrientos; son personajes de un escenario en el que el cielo y la tierra no han terminado de separarse.

29.3. El Sol

En la Tierra es huérfano y tiene hambre. Es adoptado por los gigantes, que, según cuentan otros relatos amazónicos, eran los únicos dueños del fuego de la cocina.

El Sol crece y se convierte en cazador; su monstruoso padre lo inicia.

El crecimiento y desarrollo del Sol sigue un proceso: criado por una gansa, luego por los dos gigantes, se vuelve cazador de insectos, y después desconsiderado cazador de pájaros; pasa de la ignorancia al conocimiento cuando se entera de lo acontecido a su verdadera madre y de la falsía de la paternidad de Ajaim y su mujer. Deviene en un cazador completo, de venados. Entonces, se vuelve un justiciero: mata o derroca a sus supuestos padres y les da su papel actual. El relato no cuenta el epílogo: la ascensión definitiva del Sol, pues, sin duda, sus obras en la Tierra aún no han concluido.

En otros relatos se presenta al Sol en la Tierra como un amigo de los hombres y héroe cultural. El Sol en la historia de Ajaim supone este carácter.

29.4. Ajaim

Él y su mujer son gigantes, de los que dominan el mundo y devoran gente. Poseen el fuego de la cocina y tienen un apetito insaciable; tal es su impaciencia que Ajaim come medio crudo. El Sol no ha crecido, no está en el cielo, es un reino tenebroso.

Ajaim es el supuesto padre del Sol, su iniciador, también su explotador. Estos hechos se relacionan con una transición de la oscuridad a la luz.

Al final, el Sol coloca en su sitio a los demás personajes: ella se convierte venado, animal de caza; Ajaim, en vegetal, devorador disminuido de pequeños peces y aves, marido de las aves que anuncian la época del año de mayor mortandad humana, que trata de comerse las almas de los muertos. De cazadores, devoradores insaciables, poseedores del fuego, se convierten en vegetales putrescibles, cazados y devastadores controlados. De las grandes tinieblas pasan a la pequeña oscuridad; de comer carne cruda, a ser alimento que se corrompe, la putrefacción misma, que, además, se alimenta de almas ahumadas.

El fuego de los gigantes es el de la cocina. Es un monopolio que sirve poco: la impaciencia los hace devorar los alimentos medio crudos. En otros relatos se cuenta cómo ese fuego pasó a los hombres, que sí saben aprovecharlo.

29.5. Las aves

Se distinguen dos tipos: las aliadas del Sol y las aliadas de Ajaim. Como ejemplos se puede mencionar el ganso que cría al Sol; la paloma que revela la verdad al astro; las que conducen volando a Ajaim en su viaje a la periferia del mundo; los tres pajaritos que moran y son las actuales mujeres de Ajaim, que le traen *monos*, en verdad, almas por ellas cazadas y ahumadas de humanos recién muertos.

El Sol caza aves en forma exagerada. Después de enterarse de lo ocurrido con su madre, al parecer cesa de cazarlas o las caza menos; en todo caso, sopla sus plumas para que se reproduzcan nuevamente.

Las aves parecen ocupar un lugar intermedio entre el cielo (las ligadas al Sol) y el submundo, que se pudre y mata, el marginal, el de las entrañas de la Tierra (las de Ajaim). Su presencia anuncia y señala cada una de esas esferas de espacio y de poder.

Aparte de lo descrito en el relato, no conocemos el carácter atribuido a cada una de las aves citadas, por eso no podemos comprender las particularidades que juegan en el mito de Ajaim; por lo tanto tenemos que conformarnos con las generalidades anotadas arriba.

ANEXO AL TEMA 29

Los problemas de traducción

Hemos presentado unos textos míticos que intentan ser un resumen de unos originales publicados por otros autores. Procedimos de tal suerte porque aquellos no están siempre escritos en un castellano claro y general. Abundan los localismos y la construcción gramatical suele estar demasiado pegada a la del idioma nativo. Por eso su lectura es difícil y problemática. Nos alejamos de la letra de los originales en aras de una lectura que pueda ser emprendida sin mayores tropiezos por un público más amplio que el de los especialistas.

Por lo demás, los recursos y técnicas narrativas como las repeticiones, juego de palabras y de sentidos, las digresiones, también plantean problemas de traducción. Ocurre lo mismo con el saber implícito, las alusiones, que el narrador indígena supone comparte con el que lo escucha. La forma narrativa se acomoda al carácter polisémico del relato: está contado para ser comprendido y sentido de diferentes maneras. Esto se acomoda mal con las versiones al castellano, un idioma que tiene una menor inclinación por la polisemia y la metáfora, por lo implícito y lo tácito.

La versión castellana, la nuestra y la de los autores, su comprensión, son, entonces, parciales. No sabemos qué querían decir exactamente los narradores. Por eso es necesario jugar con varias versiones, agregar comentarios (cotejo primario entre las partes del mismo texto, referencia a otros mitos y aspectos de la cultura) e intentar distintas interpretaciones.

TEMA 30

CONCLUSIONES

LAS COMUNIDADES NATIVAS, HOY

SUMARIO

Las comunidades nativas actualmente. Fuerzas externas y agentes de cambio. Asimilación, aculturación, enmascaramiento. Cultura propia asumida y cultura sumergida. Respuestas institucionales. Tendencias hacia un individualismo protestante, un nuevo campesino y comerciante; hacia un individualismo más corporativo, católico: un ciudadano en su colectividad. El estado y la sociedad peruana global. Rupturas y continuidades. Perspectivas. La antropología.

30.1. Un recuento y una enmienda

En los temas anteriores hemos presentado las sociedades nativas amazónico-occidentales como un todo cultural. Insistimos en los aspectos más comunes. Los ejemplos fueron expuestos más para ilustrar lo general que para rescatar lo particular de una sociedad determinada.

Por otra parte, hicimos una abstracción: las describimos como una cultura, es decir, como un conjunto singular, dejando de lado las influencias del mundo no nativo, que son muchas e importantes. Tal procedimiento responde a un doble propósito. El primero es que este trabajo pretende ser un manual de etnografía antes que un estudio sociológico (que privilegie el examen de las relaciones entre las sociedades particulares y la nacional y que mida con parámetros externos en detrimento de la perspectiva interna, indígena). El segundo es que consideramos que hoy la labor etnográfica es una emergencia, ya que las sociedades y culturas nativas amazónicas se encuentran en un acelerado proceso de transformación. Es necesario resaltar justo aquellos aspectos de la cultura que tienden a diluirse en este vertiginoso movimiento centrífugo. En este tema final intentaremos señalar los aspectos más saltantes de esas relaciones y de ese vértigo.

30.2. La situación actual

Hoy las comunidades nativas se encuentran en distintos grados de relación con la sociedad nacional y agentes externos. Salvo algún pequeño grupo de familias, todos los pueblos y sociedades nativas están en contacto con el mundo exterior. La intensidad, el tipo, el impacto, no son los mismos en cada caso.

Al interior de una misma agrupación etnolingüística encontramos al respecto diferencias notables. Así, entre los pano, están los chipibo y conibo que tienen una intensa y vieja relación con el mundo exterior; y los yaminagua, que hasta hace poco estaban relativamente aislados. El acento de la relación también es diferente: los arahuac —campa, asháninka, machiguenga— tienen una larga historia de resistencia y de contactos a veces violentos con los andinos y nacionales. Otros, como los tupí —cocama, cocamilla— tienen viejos vínculos con la Iglesia y la sociedad nacional.

Los siguientes cuadros elaborados por el Instituto Lingüístico de Verano y el Ministerio de Educación muestran un estimado genérico del grado de contacto de las comunidades nativas con la sociedad nacional:

Número de grupos etno-lingüísticos contemporáneos con respecto al grado de integración dentro de la sociedad nacional, en relación con la distribución de los mismos en 1900

1975							
Grado de Integración		Aislado	Contacto esporádico	Contacto permanente		Integrado	Extinto
	Total 1900			Aculturado			
Aislado	23	4	4	10	2	1	2
Contacto esporádico	21			14	2		5
Contacto permanente	30			1	11	11	7
Integrado	4					3	1
Total	78	4	4	25	15	15	15

Fuente: RIBEIRO, Darcy; Mary Ruth WISE. ILU. Ministerio de Educación, 1978, p. 13

Grupos etno-lingüísticos agrupados por familias lingüísticas con respecto al grado de integración dentro de la sociedad nacional 1900 y 1975

		Aislado	Contacto esporádico	Contacto permanente	Integrado	Extinto	Total
Arahuaca	1900	4	6	2	1		
	1975		1	10	1	1	13
Cahuapana	1900		1	1			
	1975		1	1			2
Harakmbet	1900	4	1				
	1975			4	1		5
Huitoto	1900			7			
	1975			3	4		7
Jibaro	1900	1	4				
	1975			5			5
Pano	1900	12	2	6			
	1975	4	2	6	2	6	20
Peba-Yagua	1900		1	1			
	1975			1		1	2
Quechua	1900		1	3			
	1975			4			4
Tacana	1900			1			
	1975			1			1
Tucano	1900		1	1	1		
	1975			2	1		3
Tupi-Guaraní	1900			2			
	1975				2		2
Zaparo	1900	2	2	4			
	1975		1	1	2	4	8
Fam. Lingüística No determinada	1900		2	2	2		
	1975			2	1	3	6
Total	1900	23	21	30	4		
	1975	4	4	40	15	15	78

Fuente: RIBEIRO, Darcy; Mary Ruth Wise. ILU. Ministerio de Educación, 1978, pp. 26-27

En el mismo informe se describe la situación de cada comunidad; un ejemplo:

Los cocama

[...]los cocama están integrados a la cultura nacional y más o menos el 25% de los matrimonios se han realizado con mestizos. La mayoría vive todavía en sus propias comunidades o barrios al lado de poblaciones mestizas. Mantienen muy pocos rasgos culturales que los diferencian de los mestizos y son cristianos de nombre, pero aún practican el chamanismo y otras de las costumbres religiosas propias. Los adultos de edad madura, especialmente las mujeres, hablan el idioma nativo entre ellos, pero todos son bilingües y los niños hablan solo el castellano.

Por lo general es un grupo sedentario que vive en caseríos a orillas de ríos y lagos. Sin embargo, tienen que mudarse de vez en cuando para poder practicar la agricultura de tala y quema. Trabajan en la agricultura de subsistencia y la pesca. La pesca comercial es parte importante de su economía; además, venden varios productos tales como arroz, maíz y frijoles. Trabajan también en la ganadería y en la extracción de madera. Algunos tienen ocupaciones como mecánicos, carpinteros, etcétera.

Su concepto y ejercicio de la propiedad es individualista. Lo que la mujer hace o produce pertenece a ella y cuando lo vende, la ganancia es para ella. Lo mismo ocurre entre los hombres. La chacra de subsistencia pertenece a la familia nuclear y el padre es el responsable de mantenimiento de los hijos.

1900: contacto permanente.

1975: integrado.

(RIBEIRO, Darcey y Ruth WISE. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. Lima: Ministerio de Educación, ILV, 1978, pp. 106-107)

Estos dos cuadros y la descripción pueden dar una idea del grado de contacto en que se encontraban las comunidades nativas en los años 70. Sin duda, las relaciones continúan y son cada vez más intensas como diversas.

En el informe citado del ILV se emplean unos términos que pueden servir de introducción al tema de la situación actual de las comunidades nativas: *integración* y *aculturación*. Al primero lo definen como equivalente a *desculturación* o *desintegración cultural*. Son así calificados aquellos «[...] que mantenían cierta identidad étnica pero cuya antigua cultura era imposible de reconstruir ya que se habían adoptado en todos los aspectos posibles a la cultura nacional que los rodeaba y muchos habían perdido su idioma nativo» (p. 23, ob. cit.). Los *aculturados* o con *contacto permanente-aculturado* son «los grupos que han adoptado muchos rasgos de la cultura occidental,

pero gran parte de cuya cultura tradicional es posible reconstruir por medio del folclore y de entrevistas». Son, entonces, dos grados de pérdida de la cultura indígena, pues estamos ante un proceso. Los autores advierten sobre la complejidad del mismo.

En efecto, estamos ante un fenómeno complejo. La noción que utilizan los antropólogos, *aculturación*, parece simple: señala el proceso por el cual una sociedad pierde su cultura y se integra a otra. En el camino se puede dar una suerte de limbo o bien matices e infinidad de puntos intermedios, si es que la deserción no es brusca. El cambio puede empezar con el abandono de algunos rasgos externos de la cultura: el vestido (o no-vestido) por otro (en el caso amazónico, el *nacional*), o la casa comunal (lo que es más grave, pues atañe a la organización espacial de la sociedad y aun de su visión del cosmos), hasta aspectos más importantes de la cultura como son el cambio de idioma, el olvido de los cuentos y relatos ancestrales, de sus ceremonias, el apenas recordar el nombre del grupo étnico, el abandonar un sentimiento o afirmación de pertenencia al grupo de origen, el dejar el sistema de parentesco (en el caso amazónico, que las alianzas matrimoniales se realicen de manera abierta y siguiendo criterios complejos, es decir, casarse con un colono, mestizo o persona de otra etnia por razones económicas, sociales o por inclinación personal), el laborar en un sistema dependiente o relacionado con el nacional, o el participar activamente en instituciones como iglesias, escuelas o centros administrativos. Sin embargo, esta noción de *aculturación*, en general, y de su aplicación a las comunidades nativas amazónicas, en particular, plantea unos problemas complejos:

1. No es tan fácil determinar cuándo una cultura ha dejado de existir, cuándo sus miembros han cambiado de orientación profunda —ideológica, de *ethos*— y adquirido otra. No basta con el olvido manifiesto de lo antiguo y la afirmación de lo adoptado, pues la cultura, ese sistema de valores, de reglas implícitas, tácitas y de sentimientos rebasa la voluntad de sus miembros. La afirmación de lo que uno es, la voluntad de ser, es un aspecto, no agota todo lo que es el individuo. No porque el nativo diga que ahora es colono, que ha olvidado lo que sabían sus abuelos, deja de ser lo que ya no quiere ser. La integración y la *aculturación*, son un mero asunto declarativo. Además, el asunto tiene otras complejidades: el parentesco, la percepción del tiempo y sus cambios, el enmascaramiento, los compromisos y los niveles de deserción cultural.
2. El parentesco amazónico tradicional es, como hemos visto, del tipo draviniano. Es un sistema que permite múltiples acomodados y que no excluye el intercambio con individuos de otras etnias y sociedades: cualquiera puede ser un amigo, luego afín, para terminar siendo cuñado y padre de los hijos de la hermana; hijos que son potenciales

yernos. Siendo así, cuando encontramos que los matrimonios de los cocama con mestizos llega a un 25%, esto, por sí solo no es un síntoma de abandono de la cultura de origen. Como el parentesco no se agota en el modo de sus alianzas matrimoniales, para detectar una *aculturación*, tendríamos también que encontrar otros cambios no menos importantes, por ejemplo, que el individuo tenga *ahora* un valor distinto en su red de parentesco, que ser padre o tío materno tenga un significado nuevo y muy diferente, o que los lazos de parentesco se debiliten para ceder a otras formas de organización (basadas, por ejemplo, en un individualismo que hasta anula o hace pasajera la vida en pareja). Otra complicación es que las sociedades nativas amazónicas no tienen organizaciones políticas tradicionales. Su *etnicidad* o *tribalismo* no tienen una instancia política ancestral; la familia es su sociedad. Entonces, ¿cómo hablar de sociedades destribilizadas cuando no hay tribu política, sino tan solo parentesco?

3. La percepción del tiempo y de los cambios es un factor de consideración. El *antes* del informante no es, en principio, el mismo que el del antropólogo. El primero tiende a tener un valor más ideal y ético: «*antes*, nuestros antepasados eran mejores; no como *ahora*». Esta idealización se contrapone con otra indígena: «En los tiempos más remotos, nuestros primeros ancestros vivían mal, no poseían el fuego, no sabían tener mujer[...]. Así, el *ahora* y sus cambios, se prestan a una doble y contraria percepción indígena: «Estamos peor que antes» y «Estamos mejor que mucho antes». Esta doble apreciación concuerda con una actitud inquieta, una especie de «Todo puede ocurrir ahora»; hoy se acercan y adoptan modos mestizos, mañana se alejan y retoman viejas costumbres. En cambio, para el segundo, el antropólogo, el tiempo y el cambio están enmarcados por la ideología del progreso: «Siempre se debe estar mejor». Es la ideología dominante, pero no la única, pues también puede sentir, sobre todo si se hace viejo que «Todo tiempo pasado fue mejor». En fin, al etnógrafo le es difícil aceptar un proceso de *empeoramiento*; y la *aculturación* suele parecerle una degradación, agrede su ética del progreso y al indigenista que hay en él. Para el nativo no es necesariamente así. Por otro lado, cuando el amazónico habla de cómo se organizaban antes, no se está refiriendo por fuerza a un tiempo lineal, cronológico, sino a un pasado moral ejemplar: las buenas costumbres son las pasadas (aunque, en los primeros tiempos fueron prehumanos); los usos y creencias rechazados por la sociedad nacional también son cosas de esa suerte de pasado —como la guerra, la brujería—, aunque no hayan sido totalmente abolidas. Para el etnógrafo, la *aculturación* tiende ser concebida como un proceso irreversible; para el indígena, nada es irreversible, a no ser que haya internalizado la ideología del progreso y su tiempo, el cronológico. Aun-

que afirmen, categóricos, que ya han abandonado las costumbres «mal vistas por los nacionales» y muchos rasgos del modo de vida pasado, sienten que todo puede ocurrir y que los cambios son inminentes, pero no siempre van por una escalera ascendente y hacia un progreso sin retorno. La *aculturación* definida y detectada por el etnógrafo no coincide necesariamente con lo que percibe el amazónico, que es el actor y el sujeto de ese proceso, porque los tiempos y los cambios no tienen el mismo valor ético y conceptual en principio. Ahora bien, la *aculturación* puede llegar al corazón de la cultura y reemplazar sus ideologías; entonces, sí estaremos ante un nuevo hombre de piel cobriza que piensa y actúa como blanco. Sin embargo, «esos cambios de alma» suelen ser procesos largos e intrincados (además, según los amazónicos, no tenemos una sola alma).

4. El enmascaramiento es otro factor importante. Los cambios interculturales, como los que se observan en Amazonia, no son simples, ni dependen solamente de la voluntad de los agentes de uno y otro bando. Estos cambios tampoco conforman un movimiento uniforme y que se dé en todos los planos al unísono. Debajo de una apariencia *amestizada* —tipo de casa, actividad económica, discurso manifiesto— pueden esconderse ideologías, concepciones y aun prácticas que responden a la cultura de origen. Es un enmascaramiento que la observación fina puede encontrar. Ahora cada vez son más raras las comunidades que viven y se muestran visiblemente de manera tradicional. Por eso el etnógrafo de la Amazonia tendrá que mejorar sus instrumentos y aprender a observar como el geólogo, que explica la superficie por lo que esta recubre.
5. El enmascaramiento supone compromisos y niveles de deserción cultural. En el proceso de cambios interculturales, se abandonan ciertos aspectos por voluntad —en general, los materiales, exteriores— pero no se transige, por ejemplo, con el parentesco, sus reglas y valoraciones. Se deviene cristiano *de nombre*, es decir, católico, en la óptica evangelista; pero se sigue fiel al chamanismo. Entre las numerosas partes espirituales que componen el individuo, se hace un sitio al alma —cristiana— y se da un espacio del más allá para el infierno y el cielo cristianos, o se operan cambios semánticos y se establecen analogías: una parte del espíritu del individuo es traducida por *alma*, otra por *conciencia*). Así, el etnógrafo debe determinar en una sociedad dada, los grados, los niveles, los modos de interrelación entre la cultura de origen y la de adopción.

Terminemos estos comentarios sobre la *aculturación* recordando algunas cuestiones obvias. La cultura es una manera de ser de una sociedad. Ambas, los sujetos y sus modelos, tienen vida, por lo tanto, se transforman. Los primeros quieren seguir otras partituras, o sin saberlo,

dejan de seguirlas, no les dicen ya nada más. Las letras y los sentidos se mezclan siempre. La sociedad peruana, los colonos y mestizos de la selva, son eso, mestizos. Esto supone un constante y frágil equilibrio, un estado de un entrecruzamiento, de olvidos, adopciones y retornos, entre nuestras dos matrices culturales: la amerindia y la europea. Con la *aculturación* y la *integración* no termina la indianidad amazónica.

30.3. Fuerzas externas y agentes de cambio

Son múltiples los agentes que actúan con las sociedades nativas. Unos propician la introducción de cambios que responden a una política al respecto; es el caso de las iglesias; el convenio entre el Instituto Lingüístico de Verano y el Ministerio de Educación; y las dependencias del Estado, como las Fuerzas Armadas, el Ministerio de Salud y el de Agricultura. Estas instituciones operan en acción directa con escuelas, postas de salud, misiones, servicio de transporte, etcétera, y también a través de diversas ONG, de la radio, y otros medios.

Otros agentes o hechos tienen una acción no menos importante: el comercio, la extracción de madera y otros productos silvestres, la agricultura, la artesanía, las fronteras internacionales, el turismo, las ciudades y carreteras de la selva; asimismo, el cultivo de la coca y la extracción de hidrocarburos.

El cultivo ilícito de la coca, el narcotráfico y la consecuente violencia amenazan las sociedades nativas. En unos países más que en otros, muchos nativos se han visto envueltos en esa poderosa economía ilegal.

En la selva, en varios de los territorios indígenas de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, hay diversos grados de actividad petrolera. Hubo concesiones a compañías petroleras en territorios que estaban ocupados por indígenas. Se afectó de manera negativa el medio ambiente y la vida de los nativos. Hacia los años de 1970, los indígenas se organizaron en asociaciones para defender sus fueros y los gobiernos empezaron a reconocer sus propiedades y culturas. En la actualidad, las compañías petroleras siguen trabajando, pero su presencia y acción en la selva es negociada con los indígenas; y los Estados, así como otras instituciones no gubernamentales, velan por el medio ambiente y por los intereses de estos amazónicos.

Todo ese conjunto de cambios, múltiples y complejos, contribuyen a que las sociedades nacionales, sus medios de prensa y de opinión, tengan un creciente interés por el medio ambiente y los pueblos de la Amazonia. Cada vez son más los antropólogos, lingüistas, misioneros, profesores, militares, comerciantes, colonos, que establecen una relación y un conocimiento personales con los indígenas. Actúan, presentan iniciativas, por lo general, con buena fe. Hasta los años de 1950, la política dominante fue la asimilación;

esto significaba, que el supuesto salvaje dejara de serlo para convertirse en un civilizado. Más tarde, las ofertas se tornaron más elaboradas: se propuso que siguieran como eran, pero que tuvieran conciencia de patria; que conservaran su cultura y valores, pero que también fueran católicos o protestantes, con educación escolar y organizados políticamente. Ante esto, los indígenas eligieron. Unos grupos se hacen evangélicos; otros, católicos activos; unos se orientaron hacia un individualismo de corte más protestante; otros, a formas más comunitarias. Casi todos pertenecen a alguna federación indígena. Estas asociaciones —que fueron impulsadas por los antropólogos, misioneros y políticos a partir de 1970— tienen un reconocimiento nacional; asimismo, los territorios indígenas (como no hay una noción tradicional de territorio excluyente, también fueron estos mismos agentes los que propiciaron la definición, defensa y reconocimiento de un espacio para cada grupo étnico). Los nativos ahora, con títulos territoriales y organismos que los representan, con una filiación cristiana, con un creciente grado de escolarización, con una tasa demográfica saludable, sienten que están mejor que antes. Abandonan sus casas comunales, se agrupan alrededor de una escuela, de una misión, de una ciudad, o simplemente viven al modo mestizo. Cada vez se parecen más a los colonos o mestizos. Es decir, el fenómeno de enmascaramiento, el intrincado proceso de cambio intercultural, los compromisos y mixturas, en otras palabras, la peruanidad, está en ellos. No es un movimiento en un solo sentido, ya que con la mayor presencia que han adquirido estas comunidades, con su incorporación a la sociedad mestiza amazónica, logra que el resto de los peruanos nos asimilemos a ellos en usos, costumbres y sentimientos. Entonces, estas comunidades están enriqueciendo *lo nacional* con sus conocimientos sobre chamanismo, yerbas y sortilegios e inclusive, con parte de su cosmovisión.

30.4. Los grupos étnicos amazónicos y la antropología

1. ¿Qué puede y debe hacer un antropólogo?

- a. Recoger datos, estudiar y elaborar etnografías que muestren los valores y la manera de ser particular de una sociedad; y contribuir así al conocimiento antropológico.
- b. Trabajar en alguna de las instituciones como iglesias, dependencia estatal, ONG; en el comercio por ejemplo, con los artesanos; en la televisión y turismo, elaborando guías y dando asesoría.
- c. Trabajar con las confederaciones y otras asociaciones de indígenas relacionadas con la sociedad nacional. En principio, esto se puede realizar desde alguna institución.

2. *¿Cuán importante puede ser el trabajo del antropólogo?*

- a. Al conocer por dentro las sociedades indígenas, puede dar una información y asesoría esclarecedoras a las instituciones que se lo soliciten.
- b. Los antropólogos han influido en la toma de decisiones nacionales y particulares sobre las sociedades indígenas; han colaborado con los ministerios de Educación y de Salud, y en el reconocimiento oficial de sus territorios. Han alentado también la formación y acción de las federaciones indígenas.
- c. Su labor política más importante es tal vez de difusión y educativa: hacer conocer y enseñar a apreciar las culturas y las sociedades nativas para contribuir así a la creación de un clima más tolerante con las particularidades y, por ende, más democrático.

3. *Algunas dudas y unas pocas certezas*

- a. Los hechos y sus cambios, rebasan, superan, las previsiones del antropólogo.
- b. El antropólogo puede ver lo que está sucediendo, puede ser agente de los cambios; pero, ¿puede cambiar el curso de los mismos?
- c. En todo caso, ha influido en el curso de algunos acontecimientos, como el reconocimiento de sus territorios.
- d. ¿En qué reside su ética y su facultad de influir en los cambios?
- e. No siempre podemos estar seguros que un cambio es positivo o no.
- f. Por lo demás, las organizaciones nativas están tomando responsabilidades y están haciendo elecciones. Los nativos se están convirtiendo en los dueños de su destino ante la sociedad nacional y el antropólogo no puede, ni debe, ser un protagonista de estos cambios.

4. *Entre estas dudas, unas certezas*

- a. Los antropólogos no podemos ser indiferentes y neutrales. Nuestro papel está en la influencia que podemos tener ante las instancias nacionales para que tengan una aproximación más cabal y una actitud más comprensiva frente a los grupos étnicos amazónicos.
- b. El estudio, el conocimiento de las sociedades nativas es nuestro mejor y más seguro aporte al bienestar de los nativos y al de nosotros mismos.

ANEXO AL TEMA 30

CONCLUSIONES

Los nativos y las clases sociales del Perú

Las comunidades nativas de la selva baja están articuladas a la sociedad nacional de diversas formas, pudiendo concebirse como un continuismo que se extiende en función de la mayor o menor dominación de los sectores blanco-mestizos en su trato con la comunidad. Las comunidades pequeñas con relativamente poco contacto tienden a ser completamente dominadas por unos pocos patronos, siempre y cuando estos se mantengan en relación; en cambio aquellas comunidades en permanente y continuo contacto a lo largo de los grandes ríos, eligen a los intermediarios para tratar con ellos, con una mayor autonomía, actuando incluso como miembros individuales, trabajan directamente con el Banco de Desarrollo Agrícola o como obreros de las industrias extractivas. Como Varese hizo notar [...], estas últimas comunidades tienden a ser socialmente atomizadas o *destribalizadas*, más que aquellas que tienen menos contacto con las instituciones nacionales, no pudiendo suponerse que, simplemente han desaparecido como comunidades nativas. Se podría concebir el continuismo mencionado anteriormente como la conformidad de los polos *colonia* y *clase*, donde las comunidades colonizadas solo tienen acceso a un muy limitado ascenso social en el contexto local, en el que el contacto con la sociedad predominante es estrecho y cuyos miembros pueden ser unos pocos comerciantes, patronos madereros o misioneros, que anualmente tratan con ellos. Su posición, relativamente aislada, significa que los precios que pagan por los bienes materiales de la sociedad predominante, dependen mucho más de la clase y calidad de relaciones sociales que tengan con los comerciantes, que de los valores reales de estos bienes. Los miembros de las comunidades, que se encuentran incluidos completamente dentro del sistema de clases, ascenderán en este sistema social si son capaces de desprenderse de su identidad étnica, a través de la migración geográfica y subsiguiente educa-

ción. Esta capacidad depende del conocimiento que posean de los valores, la economía y la política de los blanco-mestizos, lo cual está absolutamente fuera del alcance de los colonizados [...]. En cuanto a los intermediarios, el miembro de la comunidad nativa que se encuentre en el sistema de clases, tiene una autonomía relativa para escoger con qué intermediarios quiere tratar, y los precios de la mano de obra y de sus productos dependen mucho más de los factores del mercado que los precios de la *colonia*. En la comunidad nativa *colonizada*, los precios están influidos fuertemente por el carácter dominante-subordinante de las relaciones blanco-mestizas nativas, variando según la relativa falta de información que sobre el mercado tiene el nativo.

El término *clase* se ha utilizado, en las líneas anteriores, deliberadamente. El amplio frente de contactos, que las comunidades nativas tienen con los sectores blanco-mestizos en el sistema regional de estratificación, y en igual falta de acceso a los medios de producción, no es tal vez suficiente en sí mismo, para identificarlas como pertenecientes a una clase social. Sin embargo, entre los cocamillas existe al menos un definido y creciente sentido de identificación de clase, expresado frecuentemente en términos de apellidos nativos versus apellidos españoles (apellidos bajos versus apellidos altos), que va más allá del grupo étnico. La identificación como *cholo* está estrechamente vinculada con la identificación de apellido bajo y es en realidad una identificación de clase basada en criterios culturales y diferencias en el acceso al poder político y económico.

Stocks, Anthony Wayne. *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*. Lima: CAAPP, 1981, pp. 23-24.

Comentarios

En efecto, se puede distinguir dos polos en las relaciones entre las comunidades nativas y la sociedad nacional. La caracterización de ambos extremos es bastante justa; pero la calificación de ambos términos es problemática: una relación de dependencia religiosa o comercial, la servidumbre política, no son suficientes rasgos para calificar una situación de *colonial*, pues la colonia es un complejo con múltiples aristas. Algo similar podemos decir del apelativo *clase social*. El que nativos como los cocamillas tiendan a *destribalizarse*, que tengan un patrón habitacional disperso, que usen apellidos *altos* y *bajos* (con prestigio o sin él), que el ascenso social pueda ser más individual, y que haya una creciente escolarización, son hechos que muestran una mayor relación con la sociedad nacional, pero no por

eso tienen que coincidir con la categoría de *clase social* (ni en el sentido marxista ni en el tradicional europeo).

La *destribalización* no es un hecho simple. Una comunidad puede estar relativamente dispersa, no tener una organización que la represente, tener individualidades, y a pesar de ello, seguir siendo una comunidad. Una tribu es una comunidad de individuos en torno a ciertos intereses, ideas, acciones, organización y sentimientos no siempre evidentes ni claros para los mismos sujetos. Además, hay niveles y circunstancias tribales: la comunidad se materializa en una fiesta, en una alianza, en torno a una acción concreta y luego se diluye para reaparecer en otra ocasión. Los pueblos que hablan un mismo idioma y comparten un determinado territorio, frente a la amenaza de terceros, se constituyen en un conjunto o tribu; pero, para otros asuntos, esos mismos pueblos son enemigos.

Los cocamas tienen vínculos antiguos y estrechos con la sociedad nacional. La escuela es importante, son campesinos, participan de la economía y de los valores nacionales. Hay una cierta diferenciación económica (aunque no sabemos si existe una acumulación de riqueza de una generación a otra). Sin embargo, esto no los hace proletarios o burgueses; ni tampoco individualistas *destribalizados*. La antropología no se limita a establecer analogías entre realidades diferentes (un cholo es un proletario; uno con apellido español es burgués); se compara, se homologa, para luego mostrar lo singular de cada experiencia humana. Esto es así porque la antropología es la ciencia de uno en la diversidad. El que los cocamas estén divididos en clases sociales del tipo capitalista, de ser enteramente cierto, es un hecho interesante; pero al antropólogo le interesa sobre todo conocer a ese hombre singular que es el cocama, conocer su experiencia y la lección que puede darnos. No es fundiéndolo en nuestras categorías que habremos avanzado en su comprensión. No es su problemática burguesía, proletariado, o colonialismo, la clave del entendimiento; es el reconocimiento, el descubrimiento del otro, lo que nos enriquecerá a todos, antropólogos y cocamas.

La descripción externa y la perspectiva interna

1. Las descripciones de los asentamientos, de las actividades —la pesca, la caza, la chacra— y de la división del tiempo que hemos presentado se basan en varios estudios publicados: en especial, los libros de Goldman y Descola, *Los cubeo indios del noroeste del Amazonas* y *Selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, respectivamente.
2. A través de ellos hemos tratado de rescatar el punto de vista indígena, el sustento ideológico que da sentido a las actividades y a la medición del tiempo indígenas.
3. Muchas otras etnografías tienen un punto de vista *externo*: se describe y juzga sin tratar de indagar por el sentido, por la ideología que subyace y sustenta la actuación indígena.
4. Las descripciones externas tienden a proyectar nuestras explicaciones: así, los indios parecen menos indios, menos extraños, provistos de unas motivaciones similares a las nuestras. Tienden también a buscar los aspectos más aculturados de los indígenas. Se prefiere describir a un campesino amazónico que piensa y actúa de manera similar al resto de la población; y se escamotea el particular modo de ser indio.
5. No obstante, el punto de vista externo es importante en una primera descripción, en que se anota, ante todo, lo que el etnógrafo ve y siente primero; constituye una primera y comparativa anotación. Como ejemplo tenemos las primeras reacciones y reflexiones de Lévi-Strauss ante los bororo, en *Los tristes trópicos*.
6. El punto de vista externo constituye también una fuente de información primaria para las políticas nacionales: datos nutricionales, de población, sobre la tenencia de la tierra y sobre las relaciones con la sociedad nacional. Como ejemplos de este valor político tenemos: «Informe sobre el uso de la tierra por los matses en la selva baja peruana», de Romanoff, publicado en *Amazonia peruana*, vol. 1, n.º 1; también «Observaciones de la dieta de los angotero-secoya[...]», de King y otros, publicado en *Amazonia peruana*, vol. 3, n.º 6; además, «Los nativos y su territorio: el caso de los jíbaro achuar de la Amazonia peruana», de Uriarte, publicado en *Amazonia peruana*, vol. 6, n.º 11.
7. El libro *Bosquejo etnográfico de los shipibo-conibo de Ucayali*, de Eakin y otros, es un ejemplo de aproximación externa. Consiste en una descripción de los modos de subsistencia, organización económica y manufacturas, de su arte, vestido y recreación, de su organización política y social y de sus creencias religiosas. Contiene valiosos datos etnográficos, que incluyen la cosmovisión. Sin embargo, la cultura material está descrita sin que conozcamos los valores profundos que

los indígenas dan a sus quehaceres y cosas. La cosmovisión es un capítulo que parece desconectado del resto de la cultura.

8. El punto de vista interno constituye un segundo momento del texto etnográfico, si es que no se da paralelamente a la descripción externa, como es el caso de *La selva culta*.
9. El punto de vista interno también puede presentarse solo o de manera independiente. Es el caso de *La alfarera celosa* de Lévi-Strauss. En esta obra el autor muestra y analiza las creencias y relatos sobre una serie de animales y bienes de cultura; de esa manera, busca captar el pensamiento, la cosmovisión y los valores de los pueblos jíbaros. Es un esfuerzo por conocer el sentido de la vida que tienen los jíbaros.
10. La perspectiva interna puede concluirse con una formulación externa; es decir, presentando un modelo o una estructura que dé cuenta del caso, pero que también lo trascienda. Es la orientación que sigue Lévi-Strauss en su obra *Mitológicas*. En ella no se busca tanto la forma de pensar del pueblo amazónico, sino las estructuras que manifiestan. Las estructuras dan cuenta del espíritu humano que se manifiesta a través del pensamiento de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Esta es una bibliografía básica. Está dirigida al estudiante de antropología y de disciplinas afines que se inicia, en un curso de etnografía de la Amazonia occidental, como es el que se dicta en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. No es exhaustiva, pues intenta ser una selección. Consigna solo algunas de las obras introductorias de la materia, publicadas en castellano y que se encuentran en la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presentar una bibliografía completa y actualizada sobre la Amazonia occidental significaría una tarea que merecería aparecer como libro, tal es el número creciente de títulos sobre la región. Un ejemplo: solo sobre los campa y la selva central y sur peruana, France-Marie Renard-Casevitz ha publicado una bibliografía con alrededor de un millar y medio de títulos. Otro ejemplo es la bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano, recopilación de Mary Ruth Wise, que solo consigna las obras de ese instituto en el Perú entre 1946 y 1986, y es un libro con más de dos mil títulos.

ADRIANO, M. «La alianza entre los candoshi (Murato) del Alto Amazonas». *Amazonia peruana*, vol.5, n.º 9, pp. 23-35, 1983, Lima.

AIDSESEP. *Cartillas de información sobre propuesta de normativa para la regularización de las actividades petroleras en tierras indígenas*. AIDSESEP: Lima, 1998.

AGÜERO, Óscar Alfredo. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*. Lima: CAAAP, 1994.

ÁLVAREZ DE VILLANUEVA, FRANCISCO. *Relación histórica de todas las misiones de los padres franciscanos en las Indias y proyecto para nuevas conversiones en las riberas del afamado río Marañón. 1781*. Madrid: Suárez, 1892.

———. *Los piro. Leyendas. Mitos. Cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza, 1960.

- . «Ritos piro de la iniciación». *Misiones dominicanas del Perú*, vol. 43, n.º 256, pp. 35-39, 1962, Lima.
- . *Sepahua. Motivos para crear una misión católica en el Bajo Urubamba (1715, 1947)* vol. I. Lima: GRAFIMAG, 1996.
- . *Sepahua. Fundación de una misión católica en el Bajo Urubamba*. Vol. II. Lima: GRAFIMAG, 1996.
- . *Sepahua. Estructura de una misión católica*, vol. III. Lima: GRAFIMAG, 1997.
- . *Sepahua. Misión: campo antropológico*, vol. IV. Lima: GRAFIMAG, 1998.
- . *Sepahua. Campo de misión*, vol. V. Lima: GRAFIMAG, 1998.
- AMICH, José. *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en la montaña de los Andes...* París: Rosa y Bouret, 1854.
- ARÉVALO, G. «El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali (Perú)». *América indígena*, vol. 46, n.º 1, 1986, México, pp. 147-161.
- BAER, Gerhard. «Religión y chamanismo de los matsiguengas (este peruano)». *Amazonia peruana*, vol. 3, n.º 4, 1979, Lima.
- BARCLAY, Federica. «Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonia». En: *Amazonia 1940 - 1900. El extravío de una ilusión*. Federica Barclay Rey de Castro et al. Roma, Italia, Lima: Terra Nuova, PUCP, CISEPA, 1991.
- BARRANTES, Roxana. «Desarrollo: sostenido, sostenible, sustentable, ¿o simplemente desarrollo?». *Debate agrario* (CEPES), n.º 17, 1997, Lima.
- BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*. 17 t. Lima: Editorial Universitaria, 1978.
- BECKERMAN, Stephen. «La abundancia de proteínas en la Amazonia: una respuesta a Gross». *Amazonia peruana*, n.º 6, (1979) 1982, Lima.
- BERGMAN, Roland. *Economía amazónica*. Lima: CAAAP, 1990.
- BERTRAND-ROUSSEAU, P. «La concepción del hombre entre los shipibo». *Anthropologica*, 1986, Lima.
- . «Un aspecto de la dialéctica masculino-femenina en la mitología shipibo». *Anthropologica*, 1996, Lima.
- BLANCHI, César. *El shuar y el ambiente: conocimiento del medio y cacería no depredativa*. Quito: Mundo Shuar, 1981.
- BIDOU, Patrice. «Representation de l'espace dans la mythologie tatuyo, Indins Tucano». *Journal de la société des américanistes*, vol. LXI, 1986, París.

- . «La mythologie clivée». *L'Homme*, n.º 126, 128, 1993, París.
- . y M. PARRIN (coords.). *Lenguaje y palabras shamánicas*. Quito: Abya-Yala, 1985.
- BIOCCA, Ettore. *Yanoama*. París: Plon, (1965) 1968.
- BONILLA, H. «El caucho y la economía del oriente peruano». *Historia y cultura*, n.º 8, 1974.
- BOTASSO, J. *Los shuar y las misiones. Entre la hostilidad y el diálogo*, Quito: ABYA-YALA, 1982.
- CALIFANO, Mario y Gonzalo Ángel. «La formación de la persona en la etnia huachipaire (mashco) de la Amazonia sudoccidental peruana». *Anthropologica*, n.º 14, 1996.
- CAMINO, Alejandro. «Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los Piro y Machiguenga». *Amazonia peruana*, vol. 1, n.º 2, 1977.
- CAMPODÓNICO, Humberto. La política petrolera, 1970-1985. *El Estado, los contratistas y Petroperú*. Lima: DESCO, 1986.
- . *El ajuste petrolero. Políticas empresariales en América Latina de cara al 2000*. Lima: DESCO, 1996.
- CAMPOS, Roberto. «Producción de caza y pesca en una comunidad shipibo en el río Pisqui». *Amazonia peruana*, vol. 1, n.º 2, pp. 53-74, 1977, Lima.
- CÁRDENAS Timoteo, C. *Los unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico shipibo*, Lima: CAAAP-IIP, 1989.
- CARNERIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios no Brasil*. San Pablo: SMS, 1992.
- . y E. VIVEROS DE CASTRO. «Venganza y temporalidad: los Tupinamba». En: Pineda y Alzate (ed.). *Los meandros de la historia en Amazonia*. Quito: Abya-Yala, 1990.
- CASANOVA, Jorge. «El sistema de cultivo secoya». En: *Etnicidad y ecología*. Lima: CIPA, 1978.
- . «Migraciones Aido-Pai (Secoya-Piojé)». *Amazonia peruana*, vol. 5, n.º 5, 1980, Lima.
- . «El vocabulario del sistema de parentesco...». *Revista de Antropología*, UNMSM, año 1, n.º 1, 1994, Lima.
- CIPOLLETTI, M. S. «La concepción del cosmos de un shamán secoya (Amazonia ecuatoriana)». *Revista española de antropología americana*, vol. 15, 1985, Madrid.
- . «El piri-piri y su significado en el shamanismo secoya». *Amazonia peruana*, n.º 8, pp. 83-97, 1988, Lima.

- . y E. J. Langdon (coords). «La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas». Quito: ABYA-YALA, 1992.
- COMISIÓN AMAZÓNICA DE DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE. *Amazonia sin mitos*. 1993. Realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; Banco Interamericano de Desarrollo, Tratado de Cooperación Amazónica. Washington: PNUD-TCA; Banco Interamericano de Desarrollo, 1997.
- CONAP. *Declaración. Ll Ani Tsinquiti del pueblo shipibo-conibo sobre la explotación de hidrocarburos y las comunidades nativas del Ucayali*. Pucallpa: CONAP, 1998.
- CONKLIN, H. *Estudio del cultivo de roza*. Unión Panamericana, s.f.
- CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español...*, 1637-1767. Avriol: Madrid, 1901.
- CHAUMEIL, J. P. «El chamanismo yagua». *Amazonia peruana*, n.º 4, pp. 35-70, 1979.
- . *Historia y migraciones de los yagua del siglo XVII hasta nuestros días*, Lima: CAAAP, 1980.
- . *Nikamwo. Los yagua del nororiente peruano*. Lima: CAAAP, 1987.
- . «La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia». En: *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: ABYA-YALA. Cipolletti, 1992.
- . «Del proyectil al virus. El complejo de flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico». En: LAGARRIGA ATTÍAS, Isabel et al. *Chamanismo en Latinoamérica*. México, 1996.
- . *Ver, saber, poder. El chamanismo de los yagua de la Amazonia peruana*. Lima: IFEA, CAAAP, CAEA, CONICET, 1998.
- CHAGNON, N. y R. HAMES. «La hipótesis proteica y la adaptación indígena a la cuenca del Amazonas: una revisión crítica a los datos y la teoría». *Interciencia*, vol. 5, n.º 6, 1980, pp. 346-368.
- CHIRIF, A. (ed.). *Etnicidad y ecología*. Lima: CIPA, 1979.
- . et al. «El indígena y su territorio son uno solo; estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas de la cuenca amazónica». Lima: OXFAM América, COICA, 1991.
- D'ANS, A. M. *La verdadera Biblia de los cashinahua*. Lima: Ministerio de Educación, 1975.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. *Petroleras, Estado y pueblos indígenas. El juego de las expectativas*. Lima, 1998.

- DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: ABYA-YALA, IFEA, 1988.
- . *Les lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*. París: Plon, 1993.
- DESHAYES, Patrick. «La manera de cazar de los huni kuin (Kashinahua)» *Extracta*, n.º 5, CIPA, 1986, pp. 7-9.
- DE CIVRIEUX, M. «Religión y magia kariña». Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1974.
- . *El hombre silvestre ante la naturaleza*. Caracas: Monte Avila editores, 1974.
- DREYFUS, Simone. *Los kayapó del norte del Brasil. Estado de Pará-Brasil. Contribución al estudio de los indios ge*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972.
- . «Systèmes dravodiens à filiation cognatique en Amazonie». *L'Homme*, n.º 126, 128, 1993.
- DUMONT, Louis. *Introducción a dos teorías de antropología social*. París: Mouton, 1971.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. París: Payot, 1951.
- ORGANIZACIÓN DE COOPERACIÓN Y DESARROLLO ECONÓMICO. «Energía y Medio Ambiente: Estudios de impacto ambiental para la sismica del Lote 52, Echarate, La Convención, Cuzco», Lima, 1996.
- ERIKSON, Philippe. «Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano». *L'Homme*, n.º 126-128, 1993. París.
- ESPINOSA, O. *Rondas campesinas y nativas en la Amazonia peruana*. Lima: CAAAP, 1995.
- FERNÁNDEZ, Eduardo. *Para que nuestra historia no se pierda*. Lima: CIPA, 1986.
- . «El pensamiento asháninca y los recursos naturales». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.
- FRAYSSE-CHAUMEIL, Josette. «El tiempo de... División del tiempo y ciclo de reproducción entre los yagua del oriente peruano». *Anthropologica*, n.º 3, 1985.
- FURST, Peter. *Alucinógenos y cultura*. México: FCE, 1980.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. «Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú». Documento IGWIA y Racimos Ungurahui, Lima, 1995.

- . (ed.). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonia andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*. Lima: PUCP. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1998.
- GARCÍA RENDUELES, Chumap L. *Duik Munn... universo mítico de los aguaruna*. 2 vol. Lima: CAAP, 1979.
- GEERTZ, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: U. A. de Barcelona, 1996.
- GOBIERNO REGIONAL INCA. *Programa de conservación y desarrollo de la zona del Camisea*. Cuzco, 1997.
- GROS, C. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá, 1991.
- GROSS, D. «Consumo proteico y desarrollo cultural en la cuenca amazónica». *Amazonia peruana*, n.º 6, 1982.
- GOLDMAN, Irving. *Los cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. México, 1968.
- GOULARD, Jean-Pierre y S., L. BARRY. «Figuras matrimoniales ticuna: elementos para un análisis de "matrimonio oblicuo"». *Anthropologica*, n.º 17, 1999.
- GRAY, Andrew. «Los amarakaeri: una noción de estructura social». *Amazonia peruana*, vol. 5, n.º 10, 1984.
- HUDELSON, J. E. «Comercio y guerra». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito: Mundo Shuar, 1984.
- HUMBOLDT, A. Von, y A. BONPLAND. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, 5 vol., Caracas, 1941.
- INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO. «Documento de la comisión multisectorial referido a los aspectos del impacto social del proyecto Gas del Camisea». En: *Perú indígena*, Lima, 1990.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO - MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Bibliografía del Instituto. Lingüístico de Verano 1946 - 1986*. Recopilación de Mary Ruth Wise. Lima: ILV, 1986.
- . MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Historia aguaruna*, 5 vol. Lima: ILV, 1977 - 1993.
- . MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Colección Comunidades y culturas peruanas*. Lima: ILV.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Informe preliminar referido a la estimación de la población selvícola*. Lima, 1981.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Censos nacionales. 1993, primer censo de comunidades indígenas de la Amazonia peruana*, 3 vol. Lima, 1994.

- . *Comportamiento reproductivo de las mujeres en las comunidades indígenas de la Amazonia peruana*. Lima, 1996.
- IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*, 14 vol., Lima: Talls. Tipograf. de la Penitenciaría, 1922.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias*, 4 vol., Madrid: M. Hernández, 1881-1897.
- KAPLAN, H. y K HILL. «Descripción de la población y de las estrategias de subsistencia en la época seca entre los recientemente conocidos Yora (Yaminahua) del Parque Nacional Manu. Perú». En: ANDERSON, A.B. *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*. Quito: ABYA-YALA, 1989, pp. 63-117.
- KNAPP, G. «Geografía lingüística y cultural del Perú contemporáneo». *Anthropologica*, n.º 6, 1988.
- KRAMER, B.J. «Las implicaciones ecológicas de la agricultura de los urarina». *Amazonia peruana*, vol.1, n.º 1.
- LARRABURE Y CORREA, C. (eds.), *Colecciones de leyes y decretos y resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, 14 t, 1907.
- LAGARRIGA, Isabel, Jaques Galinier y Michel Perrin (coords.). *Chamanismo en Latinoamérica*, México, 1996.
- LARDON, Mildred L. y otros. *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonia peruana*. ILV. Lima: Prado Pastor editor, 1979.
- LATHRAP, Donald. «La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina». *Amazonia peruana*, n.º 4, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. París: Plon, 1955.
- . *Antropología estructural*. París: Plon, 1958.
- . *Mitológicas*. París: Plon, 1964, 1967, 1968, 1971.
- . *La alfarera celosa*. París: Plon, 1985.
- LIZOT, Jacques. *Le cercle des feux. Faits et dits des indiens yanomami*. París: Seuil, 1976.
- . «La recolección y las causas de su fluctuación». *Extracta*, CIPA, n.º 5, Lima, 1986, pp. 35-42.
- MADER, Elke. *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: ABYA-YALA, 1999.

- MAGAÑA, Edmundo. «Las mujeres de la luna», «Orión entre los kaliña», «Etnografía imaginaria». *Anthropologica*, n.º 8, 1988.
- MAGAÑA, Edmundo. *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam*. Amsterdam: Foris-CEDLA Latin American Studies 44, 1988.
- . «La gente pecarí, el sacerdote caníbla y otras historias: “los otros” en el testimonio y la imaginación de las poblaciones selváticas». *Antropologica*, n.º 77, 1992.
- MARTÍN CUESTA, José. *Jaén de Bracamoros*, 5 t. Lima: Librería Studium, 1984-1985.
- MARZAL, Manuel. «Las reducciones indígenas de la Amazonia del Virreynato peruano». *Amazonia peruana*, vol 5, n.º 10, pp. 7-45, 1984.
- . *La utopía posible*, 2 vol. Lima: PUCP, 1994.
- MEGGERS, Betty. *Amazonia, un paraíso ilusorio*. México: SXXI, 1976.
- MEJÍA BACA-MANFER (eds). *Gran geografía del Perú*. Barcelona, 1986.
- MELATTI, J. C. *Indios do Brasil*. s.e., 1970.
- . *Ritos de uma tribo Timbira*. Sao Paulo: Editora Ática, 1978.
- METRAUX, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Gallimard, 1967.
- MONTOYA SÁNCHEZ, J. «Los yaguas. Contribución al estudio sobre los hijos adoptivos de Colombia». *Boletín del Instituto de Antropología de Medellín*, n.º 3, 1976.
- MOORE, THOMAS. «Exploración y explotación de hidrocarburos y los pueblos indígenas». En: *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana y desarrollo sostenible*, OIT, documento de trabajo, n.º 68, 1998.
- MORA, Carlos y ALONSO ZARZAR. «Aspectos generales de las comunidades indígenas en la Amazonia peruana». *Amazonia peruana*, 1997.
- . «Exploración de hidrocarburos en áreas indígenas: un estudio de caso en la prevención de impactos sociales». Tesis de licenciatura en antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.
- MORAN, Emilio F. *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*. México: FCE, 1993.
- MYERS, Thomas P. «Relaciones de intercambio en la cuenca del Amazonas». *Amazonia peruana*, vol. 4, 1981, Lima.
- NARVÁEZ LUNA, José Joaquín. «Una bibliografía arqueológica de la Amazonia peruana». *Anthropologica*, n.º 17, 1999, Lima.

- NEGRO, Sandra y Manuel MARZAL, (coords.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: PUCP, ABYA-YALA, 1999.
- ORDINAIRE, O. *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Iquitos: Monumenta Amazónica Ceta, 1988.
- ORTIZ RESCANIERE, A. y J. CASANOVA. «El orden secoya o el árbol del universo». *Textual*, 1975, Lima.
- ORTIZ RESCANIERE, A. «Unas imágenes del tiempo». *Anthropologica*, n.º 13, 1995.
- OSSIO, Juan. «Empresas mineras y poblaciones rurales». *Instituto de Estudios Energético Mineros*, n.º 12, 1999.
- PELLIZZARO, S. *Mitos de la selva y del desmonte*. Serie Mitología Shuar 10. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1977.
- . *La muerte y los entierros*. Serie Mitología Shuar 13. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1978.
- . *La celebración del Uwi*. Quito: Museos del Banco del Ecuador, 1978.
- . *Uwishin. Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Serie Mitología Shuar, 3. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1978.
- . *Mitos de la sal y ritos para obtenerla*. Serie Mitología Shuar 4, Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1979.
- . *Tsunki. Mitos y ritos de la pesca*. Serie Mitología Shuar, 2. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *La reducción de las cabezas cortadas*. Serie Mitología Shuar, 5. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *La celebración de la cabeza reducida*. Serie Mitología Shuar, 9. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *Iwianch. El mundo de los muertos*. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1980.
- . *Arutam. Mitos y ritos para propiciar a los espíritus*. Quito: ABYA YALA, Mundo Shuar, 1988.
- . *La lucha eterna*. Quito: ABYA YALA, Serie Mundo Shuar, s.f.
- . *Arutam. Mitología shuar*. Quito: ABYA YALA, Serie Mundo Shuar 1996.
- PERIRA DE QUEIROZ, M.L. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. San Pablo: Dominus, 1965.
- PERÚPETRO. *Memoria 1997*. Lima, 1998.
- PONTONI, Alberto. *Transnacionales y petróleo en el Perú*. Lima: CEDEP, 1981.
- POWLISON, Paul S. *La mitología yagua*. Lima: ILV, 1993.

- PUGA, A. «¿Es posible definir las fronteras étnicas? El caso de los quechua lamistas del departamento de San Martín». *Amazonia peruana*, vol. 9, n.º 17, 1989.
- PULGAR VIDAL, Javier. *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú*. Lima: Universo, 1973.
- RAIMONDI, A. *El Perú*. Tomo 1. Lima, 1965 (1876-79).
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. NRF, 1973.
- . «Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial». *Estudios antropológicos*, vol. 9, pp. 357-375, 1977.
- . *El chamán y el jaguar*. Madrid: SXXI, 1978.
- RENARD-CASEVITZ, F.M. y otros. «L'Inca, l'espagnol et les sauvages». *Syntèse*, n.º 21, 1986.
- . «Bibliografía regional: los campas de la selva central y sur del Perú». *Revista europea de información y documentación sobre América Latina*, n.º 6-7, 1996.
- . *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*. París: Lierre et Coudrier Editeur, 1991.
- RIBEYRO, Darcy y Mary Ruth Wise. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. Lima: ILV, 1978.
- RITTER, Gerhard. «Algunos elementos de la cultura cashibo-cacataibo». *Anthropologica*, n.º 15, 1997.
- RIVERA, Lelis. *Territorio indígena. El área de influencia del proyecto Gas de Camisea*. Lima: CEDIA, 1991.
- RODRÍGUEZ, Martha. *Desplazados, selva central: el caso asháninka*. Lima: CAAAP, 1993.
- . (ed.). *Amazonia hoy. Políticas públicas, actores sociales y desarrollo sostenible*. Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, Lima: Universidad Nacional de la Amazonia Peruana, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.
- ROJAS ZOLEZZI, Enrique Carlos. «Saber cuando hacer: el calendario campas asháninka y el ciclo anual de actividades». *Anthropologica*, n.º 10, pp. 171-188, 1992.
- . «Concepciones sobre las relaciones entre los géneros, mito, ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica campas asháninka». *Amazonia peruana*, n.º 22, pp. 175-220, 1992.
- . «Los asháninka, un pueblo tras el bosque». Lima: PUCP, 1994.

- . «Origen y clasificación de las plantas cultivadas en el pensamiento asháninka». *Anthropologica*, n.º 15, 1997.
- . «Aspectos técnicos y simbólicos del hilado y el tejido entre los ashaninka». *Anthropologica*, n.º 17, 1999.
- ROMÁN VILLANUEVA, Luis. «Modificaciones en el sistema de parentesco Piro durante el auge del caucho». *Anthropologica*, n.º 3, 1985.
- . «Pendientes y dependencias en la Amazonía sur del Perú». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.
- ROMANOFF, Steve. «Informe sobre el uso de la tierra por los matses». *Amazonia peruana*, vol.1, n.º 1, s.f.
- ROSAS MOSCOSO, Fernando. «La Amazonia en conflicto (siglos XVI al XVIII)». *Anthropologica*, n.º 4, 1986.
- ROSENFELD, Amy B. y otros. «El desarrollo petrolero en los trópicos». En: ROMANOFF, Steve. *Minimizando los impactos negativos ambientales y sociales. Conservación internacional*. Documento de políticas, vol.II, Washington, 1999.
- RUEDA, M.V. *Sesenta mitos shuar*. Quito: Mundo Shuar, 1983.
- SAHLINS, Marshall. *Las sociedades tribales*. Madrid: Labor, 1977.
- . *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Aaki, (1974) 1983.
- SAN ROMÁN, J. V. «Pautas de asentamientos en la selva». *Amazonia peruana*, vol.1, n.º 2, 1977.
- . y J. RISTER. «Bibliografía sobre chamanismo y alucinógenos». *Amazonia peruana*, vol. 2, n.º 4, pp. 193-198, 1979.
- SANTOS, R. *Historia económica da Amazonia (1800-1920)*. Sao Paulo: Foro, 1980.
- SANTOS, F. *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV- XVIII*. Quito: Mundo Shuar, ABYA-YALA, 1992.
- SHAPIRO, Judith. «Ideologías de la práctica misionera católica en la era postcolonial». *Amazonia peruana*, vol VIII, n.º 16, 1988.
- STOCKS, A. W. *Los nativos invisibles*. Lima: CAAAP, 1981.
- . «Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en las alas de la canción». *Amazonia peruana*, vol. 2, n.º 4, pp. 71-100, 1979.
- SISKIND, Janet. «Visiones y curaciones entre los sharanahua». En: HARNER, M. (ed.): *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama, 1976, pp. 38-50.
- SZYSZLO de, V. «Los asentamientos piro y la persistencia de su identidad». *Anthropologica*, n.º 3, 1985.

- TAYLOR, Anne Ch. «La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades jibaro (shuar, achuar, aguaruna y huambisa)». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito: ABYA-YALA, Mundo Shuar, 1984, pp. 45-54.
- THE OIL INDUSTRY INTERNATIONAL EXPLORATION AND PRODUCTION FORUM. «Principles for Impact Assessment: the Environmental and Social Dimension», n.º 2, 1997, Londres.
- THÉVET, André. *Les Singularités de la France antartique*. París: Maspero, 1983.
- TOWNSLEY, Graham. «Song Paths. The Ways and Means of Yaminagua Shamanic Knowledge». *L'Homme*, n.º 126 - 128, 1993, París.
- TOURNON, Jacques. «Plantas para cambiar el comportamiento humano». *Antropológica*, n.º 6, 1988. Lima.
- . «La clasificación de los vegetales entre los shipibo-conibo». *Anthropologica*, n.º 9, 1991, Lima.
- . y S. CAÚPER. «Los shipibo-conibo y la fauna acuática». *Anthropologica*, n.º 12, 1994, Lima.
- . y R. URQUÍA. «La pesca en el Ucayali: el saber y su transmisión». *Anthropologica*, n.º 17, 1999, Lima.
- VALLÉE, L. y R. CREPEAU. «La guerra entre los shuar (jibaro): la búsqueda del poder». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito: Mundo Shuar, ABYA-YALA, 1984.
- VARESE, Stefano. *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de papel, 1973.
- VILLAREJO, Avencio. *Así es la selva*. 1.ª parte, secc. 1, 2. Iquitos: CETA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y Carlos FAUSTO. «La Puissance de l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud». *L'Homme*, n.º 126-128, 1993.
- WAHL KEISER, L. «El Manú, los nahua y sepahua frente a la madera: ideología y producción». *Perú indígena*, n.º 12, 1990.
- WEISS, Gerard. *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Michigan, 1969.
- . «Chamanismo y sacerdocio a la luz de la ceremonia del ayahuasca». En: Harner, M. (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama, 1976, pp. 51-58.
- WINER, Ch. *Perú y Bolivia*. Lima: IFEA, 1992.
- ZARZAR, Alonso. «Radiografía de un contacto: los nahua y la sociedad nacional». *Amazonia peruana*, vol. VIII, 1987.

- . *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramento. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: CAAAP, 1989.
- . «Bibliografía sobre etnicidad en la Amazonia». *Amazonia peruana*, vol. IX, 1989.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
MAYO 2001, LIMA - PERÚ

Colección Textos Universitarios
Serie Ciencias Sociales
Antropología

