

## EL ULTIMO CHAMAN

Cambio en una comunidad  
amazónica

La muerte de un chamán en 1980 tuvo consecuencias espirituales y políticas enormes para una de las comunidades arakmbuts, que dio como resultado un giro en su organización social desde una jerarquía relativa hacia un sistema más igualitario.

El autor utiliza este caso como una ilustración para desafiar la idea de que los pueblos indígenas viven en mundos fosilizados, estáticos.

Muestra que las actividades políticas en conjunción con la comunicación chamánica con el mundo del espíritu aporta el ímpetu y el contexto para el cambio.



EL PROGRAMA DE  
LOS PUEBLOS DE  
LOS BOSQUES



GRUPO INTERNACIONAL  
DE TRABAJO SOBRE  
ASUNTOS INDIGENAS

ISBN 87-90730-68-2

IWGIA

EL ULTIMO CHAMAN

2



## EL ULTIMO CHAMAN

CAMBIO EN UNA COMUNIDAD AMAZONICA

ANDREW GRAY

2

108



**Andrew Gray** (1955 – 1999) cursó antropología en Edimburgo y Oxford (Gran Bretaña). Desempeñó su trabajo de campo en la Amazonía peruana donde por dos años (1979 y 1981) vivió entre los Arakmbut, junto con su esposa Sheila y su hijo Robbie. En 1983 presentó su tesis doctoral sobre *“Los Arakmbut: una descripción etnográfica de un pueblo Harakmbut”*. En aquel año empezó a trabajar en el secretariado de IWGIA en Copenhague, Dinamarca, como director, puesto que ocupó durante seis años. De regreso a Oxford integró el consejo de Anti-Slavery Internacional y trabajó como asesor del Programa de los Pueblos de los Bosques, a la vez que siguió como miembro del Consejo internacional de IWGIA y, a partir de 1998, como Vicepresidente. A lo largo de su corta vida, Andrew Gray trabajó incansablemente con el objetivo de fortalecer la situación de los pueblos indígenas. Su contribución a la comprensión y promoción de los temas relacionados a estos pueblos abarca un amplio espectro de tópicos tales como los derechos indígenas, la autodeterminación, la autonomía, la biodiversidad y otros intereses relativos al medio ambiente. Contribuyó en numerosas publicaciones de IWGIA y en 1997 publicó en inglés los tres volúmenes sobre los Arakmbut, ahora traducidos al español.

**EL ULTIMO CHAMÁN**  
**Cambio en una comunidad amazónica**

Andrew Gray

Traducido por Alberto Chirif  
Revisión final: Lucy Trapnell y Alberto Chirif

**Copyright:** Andrew Gray, el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y el Programa para los Pueblos de los Bosques - 2002.

**Título original:** The Last Shaman. Change in an Amazonian community. Berghahn Books, Oxford. 1996.

**ISBN:** 87-90730-68-2

**Diseño de tapa:** Jorge Monras  
**Tipografía:** Letras, Santa Cruz de la Sierra  
**Impresión:** Tarea Gráfica Educativa - Lima - Perú

**Traducción:** Alberto Chirif

**Revisión final:** Lucy Trapnell y Alberto Chirif

**Edición a cargo de:** Alejandro Parellada



**EL PROGRAMA DE LOS PUEBLOS DE LOS BOSQUES**  
1c Fosseway Business Centre - Stratford Road,  
Moreton-in-Marsh, GL56 9NQ, Inglaterra  
Tel: (+44) 1608 652893 - Fax: (+44) 1608 652878  
e-mail: ffppwrm@gn.apc.org



**GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS**  
Classensgade 10 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca  
Tel: (+45) 35 27 05 00 - Fax: (+45) 35 27 05 07  
e-mail: iwgia@iwgia.org - web: www.iwgia.org

## CONTENIDO

Prólogo	7
Prefacio de la serie	11
Prefacio	19
Introducción	29
<b>Capítulo 1</b> La Muerte del Chamán	51
<b>Capítulo 2</b> Especies y espíritus	69
<b>Capítulo 3</b> E'Manoka'e - curando	97
<b>Capítulo 4</b> Los sueños y la fuente del conocimiento	117
<b>Capítulo 5</b> Las políticas de curación chamánica	139
<b>Capítulo 6</b> El sendero social del deseo al poder	159
<b>Capítulo 7</b> Generosidad y dar	183

<b>Capítulo 8</b> Encuentros	207
<b>Capítulo 9</b> Cambio social entre los Arakmbut	233
<b>Capítulo 10</b> El contexto colonial del cambio social	253
<b>Capítulo 11</b> Factores internos en el cambio sociopolítico	277
<b>Capítulo 12</b> El mundo invisible y sus cualidades inmutables	299
Conclusión	319
Ortografía	333
Glosario	335
Bibliografía	343

---

## PRÓLOGO

Es un gran placer para IWGIA, junto con el Programa de los Pueblos del Bosque y Sheila Aikman, poder publicar la obra de Andrew Gray en tres volúmenes sobre los Arakmbut en versión española. Como director de IWGIA desde 1984 a 1989 y como un miembro del directorio de la organización desde 1989 hasta su prematura muerte en un accidente aéreo en mayo de 1999, Andrew desarrolló como pocos una reputación de científico altamente experimentado y de académico dedicado a defender los derechos de los pueblos indígenas. Fue capaz como pocos investigadores de combinar estas actividades de una manera única. Sus volúmenes sobre los Arakmbut dan testimonio de cómo se puede combinar la investigación antropológica con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

Andrew siempre se preocupó sobre cómo compartir su investigación con los Arakmbut, e hizo todo lo que pudo para apoyar la participación de la gente en la toma de decisiones acerca de su propio futuro. Apoyó activamente para que los proyectos de desarrollo se diseñaran conjuntamente con los interesados e incorporó a personas locales en sus esfuerzos de investigación. Así, representantes de los Arakmbut visitaron la oficina de IWGIA en Copenhague con motivo de un proyecto de investigación y pudieron participar en el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas que se reúne en Ginebra.

Uno de los temas recurrentes de Andrew cuando discutíamos su trabajo entre los Arakmbut era el significado de la mitología para los derechos de libre determinación. Consideró el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas por encima de cualquier otro tema, y por consiguiente es lógico que éste, junto con el de mitología arakmbut, haya tenido una posición tan prominente en los volúmenes a mano.

Los Arakmbut siempre estaban en la mente de Andrew cuando buscaba una explicación a problemas de naturaleza general. Los tres volúmenes que han sido traducidos del inglés revelan la estrecha relación que existió entre el autor y las personas involucradas. Éste es un hecho que tuve oportunidad de observar durante una corta visita a Madre de Dios junto con Andrew hace algunos años.

La amistad entre los Arakmbut y Andrew incluyó también a su esposa Sheila y a su hijo Robbie. Unos meses después de la muerte de Andrew, Robbie escribió esta carta en memoria de una visita:

"Mi memoria de los meses siguientes a la muerte de mi padre el 8 de mayo de 1999 es aún borrosa, y encuentro duro pensar acerca de lo que pasó incluso un año después; sin embargo, han habido dos momentos durante el año último en que no me he sentido solo. Uno de ellos fue cuando regresamos a la comunidad arakmbut de San José en agosto. Había pasado el día con mi mamá hablando con cada familia de la comunidad acerca de la caída del avión. Después del anochecer, cuando habíamos terminado de comer, recuerdo a mi mamá sentada afuera de la cocina con Tomás, María y su familia. Mamá charlaba con María y Tomás, y estaba mirando las estrellas cuando se acercó Elías. Lo seguían los mayores y la mayoría de la comunidad. Hicimos un círculo con esteras y sillas afuera bajo las estrellas. Mientras, los mayores y algunos de los jóvenes empezaron a bailar y a cantar. Uno de los hombres tenían una *machinoa* con plumas del loro y conchas con dientes de tapir que colgaban; saltaba de un lado a otro haciendo sonar las conchas. Me senté con el resto de la comunidad mirándolos mientras bailaban. Comenzaron con una rotación en el sentido de las agujas del reloj. Luego cambiaron en sentido inverso. Uno de los mayores comenzaba un canto y los otros lo seguían y a veces agregaban sus propias letras. Luego se detuvieron y uno de los mayores tomó la *machinoa*, un arco y algunas flechas. Comenzó a cantar y a danzar cruzando el círculo y volviendo. Elías nos dijo que era una danza de cazadores jóvenes. Los viejos, algunos jóvenes, una pareja de mujeres y *Mamapy* (abuelita) danzaron en un círculo. Mamá se apoyó en mí y me susurró que nunca había visto a ninguno de estos mayores bailar antes, lo cual era un tributo maravilloso a papá. Pararon y luego empezó otra danza, y en ese momento también me hicieron bailar. Me colocaron

entre el firme control de *Mamapy* y un anciano. Cuando daba vueltas alrededor del círculo tratando de no pisar los pies de nadie pude sentir su pérdida y cuán tristes estaban por haber perdido a alguien como papá.

Esto me ayudó durante el año y volví a leer la carta que recibimos de los Arakmbut sabiendo que hay personas que lo amaron tanto como yo lo amé y que ellos lo extrañarán tanto como yo lo hago. Me hace sentir un poco menos solo".

Sheila y Robbie tuvieron que volver a Madre de Dios como lo hizo el espíritu de Andrew. Así es como los Arakmbut lo recuerdan:

"El pueblo Harakmbut de la selva de Madre de Dios, con profundo sentimiento, hace llegar a todos los pueblos indígenas del Perú y del mundo, su inmenso dolor por la desaparición de nuestro *Wamambuey* (hermano) Andrew Gray.

Andrew formó parte de nuestras vidas desde que, en su juventud, decidió venir desde Inglaterra, su país natal, a vivir junto a nosotros. En San José del Karene, comunidad Harakmbut que se convertiría en su segundo hogar, constituyó una linda casita con hojas de palmera y palos. Desde entonces, junto a su inseparable esposa Sheila y *Masabibi* Robbie, inició una nueva vida al estilo Harakmbut, aprendiendo a hacer la chacra, a cazar, a pescar, a trabajar en la minería sin nunca dar muestra de fastidio. A pesar de lo sacrificado que era el trabajo, Andrew y su familia aprendieron nuestro idioma y se fueron ganando con su humildad y amor, nuestro cariño, respeto y admiración.

Andrew aprendió a convivir con la naturaleza, asimilando de ella su esplendor, su equilibrio, su sencillez y belleza de ser, características que hizo suyas y que hoy recordamos con satisfacción en medio de tanta tristeza.

Así empezó su vida en Madre de Dios, entregada por completo a la causa indígena, sufriendo en carne propia las injusticias cometidas por los colonos, mineros, madereros y petroleros, que constituían una gran amenaza para nuestro pueblo, al pretender explotar sus recursos atropellando nuestros derechos fundamentales. De esta manera transcurrió su vida, siempre orientada por ese entusiasmo juvenil que lo llevó a luchar con firmeza y a mostrarnos el camino para alcanzar los ideales de justicia social, autodeterminación y una vida mejor con paz y armonía.

Andrew, después de regresar a su país natal, dejó de visitar su segundo hogar y de recordarnos su felicidad al llegar a la comunidad y correr con los brazos abiertos hacia sus hermanos, a quienes abrazaba sonriente diciendo "Oamambui durrukгда ijey oputgere Harakmbut" ("Hermanos, estoy muy feliz con ustedes Harakmbut").

Querido Andrew, en este momento de gran dolor, lloran con nosotros los espíritus del bosque, del agua, de los animales y las aves. Sin embargo, nos consuela saber que ahora tu espíritu, *nokiren*, estará siempre entre nosotros protegiendo a nuestra querida *Huiknpo* Sheila, a nuestro *Oamanbuisipo* Robbie, guiando a tu pueblo y recorriendo los hermosos parajes Harakmbut, donde antes estuviste físicamente: San José del Karene, tu hogar, el Kirashue, tu quebrada preferida y fuente espiritual, donde solías imaginar un futuro hermoso para el pueblo Harakmbut, sueños que nosotros mismos ayudaremos a hacer realidad en tu memoria por nuestros hijos.

Nuestro eterno reconocimiento a Andrew Gray".

Compartí los últimos días y horas de la vida de Andrew con él, pero como los años pasan espero que lo que permanezcan en el recuerdo sea esa agudeza, su dedicación y su notable relación con los Amarakaeri. Puedo decir que hay pocas cosas que él habría apreciado más que ver estos tres libros disponibles en una edición española.

Por último, quiero agradecer a Alberto Chirif por la enorme tarea de traducir la obra de Andrew y a la editorial Berghahn Books de Oxford por facilitarnos el manuscrito en inglés de esta trilogía.

Jens Dahl  
Director de IWGIA

Copenhague, febrero de 2002

---

## PREFACIO DE LA SERIE

Los Arakmbut son un pueblo indígena que vive en la región de Madre de Dios en el sudeste de la selva tropical peruana. Es uno de los siete pueblos Harakmbut todos los cuales pertenecen a la misma familia lingüística y cuyo número total es de alrededor de dos mil personas. A pesar de haber sido conocidos como Mashco y Amarakaeri durante sus cuarenta años de contacto con la sociedad nacional peruana, la gente de la comunidad de San José del Karene, con quien he vivido periódicamente desde 1980, pide que se la llame "Arakmbut".

Desde sus primeros encuentros con misioneros en los años 1950, los Arakmbut han mostrado resiliencia y determinación para afirmar su identidad frente a la dificultad. Durante los últimos quince años, los Arakmbut han estado bajo la amenaza de una avalancha del oro que ha llevado a cientos de colonos dentro de sus territorios.

Esta trilogía señala los caminos seguidos por los Arakmbut para hacer lo posible por superar los peligros que los rodean: usan su mitología para vigorizar su fortaleza cultural; demuestran flexibilidad social ante personas ajenas; y muestran una capacidad de discriminación para incorporar conceptos y actividades no indígenas positivos en sus estrategias de defensa. Cada uno de estos factores refleja la constante presencia del mundo invisible del espíritu, que aporta un tema que vincula a estos libros entre sí.

La mitología de los Arakmbut es extremadamente importante para ellos y para la manera en la cual perciben el mundo. Cuando partí de la comunidad de San José del Karene después de dos años en 1981, varios ancianos me dijeron que debería organizar mi material alrededor de los tres mitos centrales. El primer volumen de esta trilogía trata sobre cada uno de esos mitos a fin de presentar las diferentes facetas de la vida arakmbut.

El primer mito, "Wanamey", habla del origen de los Arakmbut, del mundo visible y de su existencia social y cultural. Proporciona el impulso para un debate sobre la organización social arakmbut, que está basada sobre varios principios sobrepuestos, como son género, edad, residencia, descendencia patrilineal e intercambio matrimonial.

El segundo mito, "Marinke", habla acerca de la relación entre los seres humanos, las especies animales y el mundo invisible del espíritu. Los mundos visible e invisible están interconectados de maneras que parangonan las relaciones sociales dentro de la comunidad, y esto da cuenta de la presencia constante de espíritus y alma-materia en la vida cotidiana arakmbut.

El tercer mito, "Aiwe", describe el rapto de un niño arakmbut por gente blanca (Papa) que amenaza a su pueblo con la destrucción, aunque le proporciona los medios para su supervivencia. Trata sobre la historia del contacto de los Arakmbut con los foráneos, y recuerda los efectos del auge del caucho y del periodo que pasaron en la misión de Shintuya. Después de su dramático escape en 1969, los Arakmbut formaron sus actuales comunidades.

El libro termina con un debate sobre las relaciones entre mito e historia, mostrando cómo los Arakmbut recrean sus mitos en momentos dramáticos de su historia. La conclusión trata sobre las relaciones de poder, el significado del mundo del espíritu y la relevancia del concepto político de autodeterminación. Además, enclavadas en los mitos arakmbuts, hay estrategias de defensa contra la colonización. Mediante el análisis de la organización social arakmbut, la diversidad cultural y la experiencia histórica, el primer volumen muestra cómo los mitos proporcionan un puente que une a los mundos visible e invisible.

El segundo volumen trata sobre los cambios que han tenido lugar en la comunidad de San José del Karene entre 1980 y 1992 a fin de establecer los dos factores dinámicos principales implicados en el cambio social, político y cultural: chamanismo y política. El libro comienza con el principio de la avalancha del oro, con la muerte del último gran soñador chamánico de la comunidad. Continúa por la investigación del mundo invisible y las técnicas diferentes utilizadas por los Arakmbut para hacer contacto con los espíritus a fin de promover el bienestar de la gente. La producción de alimento y las curaciones son utilizadas para ilustrar la complicada trama de comunicación que une animales, espíritus y seres

humanos para asegurar el crecimiento y la salud de los arakmbuts. En ambos casos, es necesario un profundo conocimiento de la biodiversidad arakmbut para permitir que un chamán influya a los espíritus.

La política arakmbut está basada sobre una comprensión de la relatividad del mundo social que une las dinámicas contrastantes de deseo y generosidad. A través de numerosos encuentros diarios, los Arakmbut estructuran opiniones, toman decisiones, resuelven disputas y reconocen a las personas hábiles mediante títulos que reflejan su prestigio. La política arakmbut es un flujo constante que cambia su énfasis de un principio social a otro.

El periodo de 1980 a 1992 fue testigo de un marcado cambio de la organización social dentro de la comunidad arakmbut de San José del Karene, desde un patrón de vida comparativamente jerárquico hacia uno más igualitario. El libro ofrece múltiples explicaciones sobre los cambios, incluyendo la influencia de la avalancha del oro, el efecto acumulativo del ciclo doméstico dentro de la comunidad y la presencia del mundo del espíritu.

El libro demuestra que las comunidades amazónicas no son asentamientos fosilizados sino que son, y siempre han sido, altamente dinámicos. Los patrones de cambio durante los últimos quince años en San José reflejan las mudanzas que han tenido lugar a lo largo de su historia. El factor generador de este cambio viene del mundo invisible, que ingresa tanto en el campo de la actividad política como en el chamánico. La conclusión explica por qué la muerte del chamán aporta una clave para comprender los cambios que han tenido y continúan teniendo lugar en la comunidad.

El tercer volumen trata sobre la conciencia creciente de los Arakmbut sobre sus derechos como pueblo indígena a sus territorios y recursos. Esta conciencia ha emergido junto con el creciente desarrollo internacional de los derechos indígenas. El libro toma los conceptos de territorio, pueblo, identidad cultural, gobierno, desarrollo y autodeterminación y trata sobre su emergencia en un esquema no indígena, yuxtaponiéndolos con su relevancia en un contexto arakmbut. El resultado es una concordancia entre perspectivas indígenas y no indígenas. Conceptos fundamentales como "territorio" y "pueblos" están ampliamente adaptados, aun cuando otros como "desarrollo" o "autodeterminación" están presentes en la práctica pero no son verbalmente expresados.

En los casos en que no hay la igualdad necesaria entre los conceptos de derechos humanos y las perspectivas indígenas, los Arakmbut rápidamente se apropian de los significados de los términos cuando éstos se vuelven relevantes para sus situaciones prácticas. Con la violación de sus derechos, los Arakmbut están comenzando a utilizar los conceptos de derechos humanos como un medio para defender sus vidas. La conclusión es, que aun cuando la legislación sobre derechos humanos no indígena recibe su legitimidad por medios judiciales, los Arakmbut encuentran su sistema legal legitimado a través del mundo del espíritu. Sea a través del acceso a los recursos, de la expresión de identidad cultural, del potencial para desarrollo o de la afirmación de autodeterminación, los rasgos espirituales de la vida arakmbut son una presencia constante. Para los observadores no indígenas, la invisibilidad del mundo del espíritu lo hace aparecer como inexistente; sin embargo, pasar por alto su importancia impide que los foráneos comprendan y aprecien su significado en la brega de los Arakmbut por sobrevivir.

La perspectiva adoptada aquí es la de un foráneo que ha sido invitado a la periferia de la vida social y cultural de los Arakmbut a fin de explicar a otros la complejidad y profundidad de sus concepciones del mundo. La discriminación que sufren los Arakmbut está basada sobre la ignorancia y falta de respeto de parte de los no indígenas, quienes consideran sus territorios y existencia como pueblo como presa fácil para la expansión depredadora colonial. Estos libros no son medios para poner a los Arakmbut dentro de pulcros paquetes, sino para utilizar la imaginación no indígena de estructuras y procesos para entender la importancia de su supervivencia en el futuro como un pueblo y para expresar solidaridad con sus luchas contra la adversidad. Las conclusiones aquí no son verdades eternas, sino visiones particulares de una persona en los márgenes de su mundo.

Cada uno de los tres mitos principales de los Arakmbut está dividido en tres partes que corresponden a la palabra inicial, la palabra central y la palabra total. Aunque cada sección es independiente, también encaja dentro de una serie. Desde la estructura interna de los mitos hasta la relación entre los mitos mismos, cada uno trata sobre un aspecto diferente de la vida arakmbut desde dentro de un esquema similar. El tema que los une es la mezcla o separación de los humanos, de los animales y de los mundos de los espíritus frente a las amenazas constantes de las fuerzas foráneas: espíritus dañinos y no indígenas.

Una trilogía es así una estructura apropiada para escribir acerca de los Arakmbut, y estos tres volúmenes se ensamblan dentro del esquema de su mitología. Cada libro toma un tema que relaciona los tres mitos arakmbuts analizados en el primer volumen: creación y organización de la vida social y cultural; crecimiento y cambio de las relaciones con el mundo animal y el del espíritu; y la relación con pueblos no indígenas, las amenazas que ellos introducen y las formas en las que los Arakmbut pueden combatir o evitar las consecuencias peligrosas de la invasión. Sin embargo, la relación entre los volúmenes, como mucho de la vida arakmbut, implica la superposición de estratos de significados que cubren diferentes aspectos de la relación triádica.

El primer aspecto es la forma narrativa que se inicia en una situación y arrastra a los oyentes a través de una variedad de experiencias hasta un nuevo juego de condiciones en el final. Tanto artística como ceremonialmente, una estructura narrativa triádica es común en muchas culturas. El ejemplo antropológico famoso consiste en ritos de transición marcados por tres fases: separación, liminalidad<sup>1</sup> y reincorporación. La naturaleza direccional de estos rituales triádicos los hace tan lineales como la convención narrativa triádica que se encuentra tan frecuentemente en las novelas victorianas. El significado viene de la secuencia.

Una visión diferente de las estructuras triádicas viene de una perspectiva más espacial, que otorga menos importancia sobre la secuencia. Los mitos arakmbuts son "cubistas", en tanto que cualquier sección o tema puede ser sacado de la estructura principal y transformado en una nueva historia que muestra la narrativa original desde otro ángulo o que complementa el tema. Este punto de vista cubista o escultórico es ilustrado en la observación de Lambert acerca de Eric Satie:

"El hábito de Satie de escribir sus piezas en grupos de tres no fue precisamente un manierismo. Tomó el lugar en su arte de desarrollo dramático, y fue parte de sus peculiares visiones escultóricas sobre la música... No interesa de qué manera caminas alrededor de una estatua y no interesa en qué orden tocas las tres *Gymnopédies*" (Constant Lambert, *¡Music Ho!* 1948: 92).

Otro aspecto de la estructura triádica del mito arakmbut es la manera en la cual cada parte "fisgonea" sobre las otras, recogiendo

temas y caracteres que reaparecen de diferentes maneras llamando nuestra atención sobre varias facetas de la historia. De esta manera el mito se vuelve un tríptico en el cual cada "panel" cobra sentido en términos de sus semejanzas y sus diferencias con las otras dos partes. Señala John Russell que el pintor Francis Bacon pintaba en grupos de tres (1985: 127): "En sus trípticos Bacon juega reiteradamente con la idea del fisgoneo -la figura que mira de través del panel central y dirige nuestra atención a éste". Los mitos arakmbuts demuestran este elemento a través de temáticas encontradas que aparecen como el cambio de significado dentro de un esquema de imaginería como nacimiento/muerte, crecimiento o cocina.

Cada mito arakmbut combina narrativa, perspectivas múltiples y temáticas encontradas, todo lo cual lleva al oyente a diferentes dominios que miran el mundo desde una variedad de ángulos. Los tres volúmenes también comparten los tres aspectos de la relación triádica arakmbut dentro de su mitología. Desde una perspectiva, los tres volúmenes constituyen una narrativa que se mueve desde la descripción del primer volumen de la diferencia entre estructura mítica y proceso histórico, al relato del segundo volumen del proceso mismo y a la demostración del tercer volumen de la pugna sobre quien controla la historia.

Los tres libros pueden ser considerados como cubistas en tanto que hay un elemento común en cada volumen que es investigado desde tres ángulos diferentes. Éste es la posición del mundo del espíritu, que para los Arakmbut es una presencia que articula constantemente su vida cotidiana, como garante del conocimiento mítico, como causa del proceso generativo de cambio y como legitimador, árbitro y guardián de una conducta aceptable.

El aspecto triádico final de la mitología arakmbut que vincula estos tres volúmenes es el movimiento constante desde un aspecto del tríptico hacia otro. En cada uno de estos tres volúmenes hay que agregar información, reflexiones y comentarios del material contenido en los otros. El mito de creación de Wanamey reaparece regularmente a través de las páginas señalando las principales crisis de la existencia arakmbut; la relatividad constante que funciona entre seres humanos, especies animales y espíritus aparece en diferentes maneras a lo largo de los mundos visible e invisible de acuerdo a contextos tales como el mito de Marinke, los rituales de curación o cuando cazan; y las invasiones que surgen desde la ava-

lanha del oro tienen connotaciones mitológicas en el relato de Aiwe y aparecen como un disparador para el cambio con la conciencia emergente de la identidad indígena.

De esta manera, estos tres volúmenes se ensamblan como una trilogía, proporcionando una interpretación de la experiencia arakmbut desde una perspectiva periférica y tratando en la medida de lo posible, de reflejar los objetivos de la mitología arakmbut: llamar la atención de la importancia del mundo invisible del espíritu en la presente lucha para sobrevivir.

#### Nota

<sup>1</sup> "Liminality" en el original. Aunque la palabra no existe en esta forma en español, sí existe "liminar"; que se refiere al umbral de alguna cosa. (N. del T.)

---

## PREFACIO

Fue desalentador regresar al territorio arakmbut en 1991. Sabía sobre la avalancha del oro en el sudeste de la selva tropical peruana desde 1979, pero asumí que, después de que la hubiese pasado la fiebre minera, los pueblos indígenas del área controlarían nuevamente sus tierras y recursos. En cambio, cuando la canoa enfilaba Karene arriba en viaje a la comunidad arakmbut de San José, la situación era decididamente peor que nunca; era como deslizarse a través de un paréntesis de tiempo dentro del auge del caucho del siglo XIX.

En ambas orillas del río, de color rojo sangre por el sedimento de arenisca, había deslumbrantes playas blancas, cacarañadas por filas de placeres mineros, cada uno de ellos manejado por cuadrillas de trabajadores de la sierra llevados al área a fin de laborar para patrones coloniales. El sonido de picos, palas y carretillas que depositaban cascadas de guijarros sobre las zarandas mineras hacía eco cruzando el río en una cacofonía arrítmica, acompañada por el murmullo constante de pequeños motores que bombeaban agua para lavar las piedras dejando minúsculas partículas de polvo de oro en la arena negra.

Cuando la canoa pasó cerca de la orilla, los rostros ceñudos de los trabajadores se levantaron; muchos eran adultos jóvenes, sin embargo, en la mayoría de las cuadrillas de trabajo también eran claramente visibles una cara marchita o la diminuta forma de un niño, quizás de no más de diez años. Unos cien metros aguas arriba, los patrones y sus capataces estaban en cuclillas cerca del río, encestando el resultado de los días previos lavando oro, protegidos del sol por sus sombreros de ala ancha y señalando su status como dueños del dominio.

Después de dos horas, pasando la boca del Pukiri, los colonos se volvieron menos frecuentes y durante la última media hora, el río parecía tan apacible como solía serlo. El verde profundo del bosque enmarcaba las orillas, se escuchaban cantos de pájaros en vez de las bombas para el oro; y luego apareció la comunidad arakmbut de San José, encaramada en la cumbre del risco rojo resplandeciente, igual que siempre. Bueno, casi: había unas cuantas canoas más con motores fuera de borda y algunas casas nuevas que lucían techos de zinc corrugado. Varias personas de la sierra caminaban por el caserío; algunas parentelas arakmbut emplean sus propios trabajadores para el oro, la mayoría de ellos escapados de los patrones que están río abajo. Los moradores eran más viejos, excepto aquellos que son tan viejos que siempre han lucido igual.

Este libro es acerca del cambio; sin embargo, en un contexto arakmbut esto no significa simplemente una comparación de diferencias socioculturales a lo largo del tiempo, sino una reflexión sobre la reafirmación de la continuidad con el pasado. Los arakmbuts de San José han cambiado mucho durante catorce años, pero los procesos dinámicos de cambio no los han vuelto irreconocibles. Su sentido de ser arakmbut es tan fuerte como siempre. Cuando un día discutíamos esto, uno de los miembros más viejos de la comunidad me dijo: "Tenemos que cambiar para permanecer los mismos". Esta paradoja proporciona un reto para comprender la vida arakmbut que ha reaparecido a lo largo de toda la historia antropológica.

San José del Karene es la comunidad de la selva tropical peruana donde he pasado la mayoría de mis periodos de trabajo de campo. Los Arakmbut son uno de los siete pueblos que hablan una lengua Harakmbut de la región de Madre de Dios de Perú. Mi primera visita al área, entre 1979 y 1981, me proporcionó material para mi tesis de doctorado (Gray 1983); durante un breve periodo en 1985 traté la relación entre la economía local arakmbut y la economía mundial a la luz de la avalancha del oro en Madre de Dios (Gray 1986); un año adicional entre 1991 y 1992 fue para una investigación sobre los derechos indígenas en un contexto arakmbut.

La visita del 1991-92 fue muy diferente de la de doce años antes, no sólo porque las condiciones entre los Arakmbut habían cambiado, sino también porque habían cambiado mis circunstancias. En esa ocasión, vivía con Sheila Aikman y nuestro hijo Robbie como una familia. En vez de compartir una casa con los arakmbuts, se

nos proporcionó una morada para nosotros solos, aunque continuamos comiendo y cocinando con ellos. Esto nos dio más independencia y puso más recursos a nuestra disposición; no me era necesario trabajar oro y dediqué más tiempo que antes a analizar mi material con la gente de la comunidad.

Los Arakmbut estaban sorprendidos que quisiéramos regresar por un periodo tan largo. Ellos son conscientes de que San José aparecía aislado para los foráneos y asumen que, en general, todos los visitantes pueden ser clasificados como los jóvenes (antropólogos), los forzados a vivir allí (funcionarios) o los buscadores del autosacrificio (sacerdotes). El hecho que nosotros podíamos escoger quedarnos con ellos nuevamente provocó considerables debates y especulaciones.

Durante el año trabajé muchísimo para recoger nuevo material y constatar mis hallazgos de los diez años previos. Durante un mes traduje un extenso borrador de mi material anterior a un estudiante universitario arakmbut que estaba de licencia y comprobé sus reacciones con la de otros miembros de la comunidad. Cuando analizamos el material quedó en evidencia que había discrepancias entre lo que había visto en 1979 y la situación doce años después. Parte de la explicación de esto fue la mala comprensión, pero hubo otras áreas, particularmente ideas políticas y chamánicas, que claramente habían cambiado durante los periodos intermedios.

Comparando las semejanzas y diferencias entre mis primeros datos y la amplia información adicional desde 1991 y 1992, comenzaron a aparecer ciertos patrones. Este libro es el resultado del trabajo comparativo y traza los procesos y aspectos dinámicos de la vida comunal arakmbut. Trazando los rasgos internos de los cambios y la continuidad sociocultural arakmbut con las amenazas físicas y espirituales que enfrentan los Arakmbut desde fuera, he procurado arrojar luz sobre la tenacidad de la resistencia entre los pueblos indígenas y su habilidad para defender sus territorios y cultura de la destrucción.

Esta defensa es vital hoy en día, cuando el genocidio físico, social y cultural enfrenta a muchos pueblos indígenas por todo el mundo. Las invasiones de los territorios de los pueblos indígenas son la principal amenaza para su supervivencia. Acompañando esto está la emergente economía de mercado, que es una espada de doble filo para los pueblos indígenas. En la medida que funcione en armonía con sus vidas y aspiraciones sus efectos no tienen por

qué ser malos; sin embargo, una vez que los pueblos indígenas pierden el control colectivo sobre su relación con el mercado, se impone una forma de individualismo autofocalizado, que mina las relaciones comunales y erosiona muy rápido la organización sociocultural aparentemente resiliente.

La vida de los pueblos indígenas es dinámica y está sujeta a cambios desde muchas direcciones, pero esto no significa que sus vidas están determinadas exclusivamente por fuerzas externas. Por el contrario, la gente toma decisiones en un contexto de discusión y actividad práctica dentro de sus comunidades. Las amenazas de la colonización externa pueden exagerar las fluctuaciones que ya existen, pero a menos que los límites que identifican a la gente como una comunidad sociocultural colapsen completamente, no tiene por qué darse la extinción. A través de la flexibilidad de su organización social y cultural, ellos pueden ser considerablemente resilientes frente a las tremendas amenazas externas. Los Arakmbut no viven según estructuras estáticas frágiles que se quiebran cuando son amenazados, ni hacen sus vidas de acuerdo a contingencias fluctuantes que no tienen en cuenta el orden. Estas exageraciones teóricas oscurecen nuestra capacidad para ver a los pueblos indígenas como amenazados pero, al mismo tiempo, capaces de determinar su propio futuro.

A lo largo de mi trabajo con los Arakmbut he encontrado preguntas epistemológicas cuando colectaba, interpretaba y organizaba la información multivocal que ellos me habían dado. El material no es necesariamente consistente sino que cambia de acuerdo con una relatividad de perspectiva mediante la cual los Arakmbut comparten o divergen en sus visiones acerca del mundo de acuerdo a criterios socioculturales particulares. Estas perspectivas pueden estar conectadas con posiciones sociales, pero también son frecuentemente asuntos de opinión o interpretación. Una vez que entendí que no hay una versión de la vida arakmbut, mi propia posición metodológica se volvió aún más difícil.

Aun cuando me esfuerzo para comprender lo que los Arakmbut me han enseñado, puedo ver que los resultados que aquí publico no son una visión final de su mundo, en la misma medida de que no existe una perspectiva indígena correcta. Este libro reposa en una perspectiva personal y necesariamente marginal que surgió de mis encuentros con los Arakmbut. Todos los aspectos de la vida social y cultural de los Arakmbut están sujetos a interpretación,

pero, en la medida de lo posible, he tratado de evitar ponerme en una posición parcializada. No obstante, no todos los arakmbuts estarán de acuerdo con todo lo que está escrito aquí, pero todos sí lo estarán con ciertos aspectos.

Este trabajo no es completamente relativista, porque hay ciertos fenómenos acerca de los cuales todos los arakmbuts están de acuerdo, tales como la existencia de espíritus o las principales divisiones de categorías del mundo en monte y río. Sin embargo, estos hallazgos tampoco pueden ser absolutos, porque cualquier intento de explicar la información encuentra invariablemente objeciones personales de diferentes arakmbuts. Incluso comenzar a documentar qué es lo que los Arakmbut piensan está lleno de problemas y fácilmente uno puede encontrar que el efecto se vuelve una serie fragmentaria de piezas débilmente vinculadas de información, ideas y perspectivas. La actividad chamánica entre los Arakmbut consiste en buscar marcos inspirados que pongan sentido en la irreducible complejidad del cambio. Los Arakmbut emergen del texto como gente que lucha para controlar su destino, tanto como puede, frente a incontables amenazas de los mundos visible e invisible.

Gran parte de los datos han llegado en forma de mitos, relatos y canciones que han sido grabadas y traducidas por hablantes arakmbuts, mientras que la mayoría del material ha sido proporcionado en arakmbut y español a través de conversaciones con diferentes personas, comúnmente de manera informal. Los arakmbuts no son aficionados a las entrevistas y prefirieron un estilo no intervencionista de trabajo de campo, en el cual ellos ofrecieron información cuando pensaron que yo estaba listo para recibirla o necesitaba ser corregido. Mis habilidades en lengua arakmbut bastan para la vida cotidiana, pero ciertamente no son suficientemente competentes para comprender las sutilezas de la interpretación chamánica, y por esto recibí asistencia de varias personas para traducir y comprender parte de mi material. A lo largo de estos volúmenes he decidido no transcribir los textos arakmbuts de los mitos y canciones. Aun cuando me disculpo ante los lingüistas familiarizados con el harakmbut, pienso que los textos vernáculos deberían ser objeto de estudios más específicos, tales como el de Helberg (en preparación). Por lo demás, los estudiantes arakmbuts aún están trabajando una ortografía que sea aceptada en general y ellos mismos quisieran trabajar los textos en detalle. He depositado copias de todas las cintas de las que han sido tomadas los mitos

y canciones en San José y en la oficina de FENAMAD (Federación Nativa de del río Madre de Dios y sus Afluentes) en Puerto Maldonado.

Aunque los estudios de caso provienen de mi primer periodo en el campo, toda la información de ensalmos de curación, canciones y muchos de los mitos más cortos datan de 1991-92. Cuando la diferencia de tiempo es significativa, he indicado la fuente y fecha en el texto. También he tratado de evitar repeticiones indebidas del material en mi volumen anterior sobre los Arakmbut, aunque a veces ha sido necesario resumir los primeros hallazgos a fin de ubicar la información actual en el contexto y de asegurar que este volumen pueda ser independiente.

El mundo del espíritu de los Arakmbut yace en el verdadero centro del estudio porque el cambio no es sólo físico sino que está en sí mismo relacionado con una causalidad que abraza fenómenos invisibles. El alma-materia es invisible y constituye una parte fundamental de la experiencia arakmbut de la realidad. La dificultad para tratar sobre el mundo del espíritu es evitarlo a causa de sus complicaciones metafísicas o sobreenfatizar su importancia de tal manera que se vuelva una herramienta reduccionista, reemplazando el determinismo ecológico, económico, cultural o lingüístico como otro mecanismo explicatorio último.

Para los Arakmbut el mundo invisible del espíritu es una realidad que proporciona los medios para comprender sus vidas. A través de los sueños y visiones, los espíritus proporcionan a aquellos que poseen habilidades chamánicas las herramientas analíticas que necesitan para explicación. En contraste, los no-arakmbuts ven el mundo de los espíritus como un elemento para ser explicado, porque es una construcción ideológica y ficticia de la imaginación arakmbut, separada del mundo real. Este libro intenta resolver este problema aproximándose al mundo del espíritu desde la perspectiva de los practicantes chamánicos. Sus relaciones con el mundo del espíritu y las implicaciones políticas de sus pensamientos y actividades proporcionan un contexto en el cual tanto los Arakmbut como los no-Arakmbut pueden apreciar las complejidades y lo intrincado de la existencia.

Por esta razón, ciertas partes del texto describen ocurrencias extrañas y coincidencias que algunos pueden preferir desechar o pasar por alto. Sin embargo, si los lectores pueden dejar en suspenso su escepticismo por un momento, ampliarán su percepción por

medio de una lectura comprensiva de las ideas arakmbut dentro de su propio universo.

### Reconocimientos y cuestiones de propiedad intelectual

Parece algo absurdo agradecer a los Arakmbut, ya que sin ellos este libro no podría haber sido escrito. Su paciencia, aliento, influencia y amistad no sólo me emocionaron mientras estuve allí sino también me enseñaron la importancia de las luchas indígenas a lo largo del mundo. Siento una inmensa gratitud hacia ellos que siempre nos unirá.

De la misma manera, agradecer a Sheila Aikman y a nuestro hijo Robbie por su apoyo no expresa cuánto hay de ellos en estas páginas y cuánto han hecho por mí. Sea en el campo o en Europa ellos me proporcionaron la inspiración para este libro. También quiero agradecer a mi padre, William Gray, quien nos dio refugio a nuestro regreso del Perú en 1981, lo que permitió escribir gran parte de este libro.

El Dr. Peter Rivière me ayudó a transferir en una tesis lo que era "un objeto grande y sin forma" la primera vez que regresé del campo. Su conducción, consejo técnico y percepciones antropológicas no sólo fueron importantes cuando escribí mi tesis sino que han quedado como una valiosa inspiración. También quisiera agradecer a mis examinadores, Dr. Stephen Hugh-Jones y Dr. Robert H. Barnes, por sus sugerencias cruciales sobre el texto que seguí cuando escribí este libro, y también a la Dra. Joanna Overing por sus valiosos comentarios y su entusiasmo por mi trabajo.

Incontables personas en Perú me ayudaron en mi trabajo. Thomas Moore, Lissie Wahl, Klaus Rummenhölter, Heinrich Helberg y Didier Lacaze, todos tienen gran conocimiento sobre los Harakmbut y me aportaron percepciones esenciales y los beneficios de sus trabajos, que son particularmente claros en la tercera parte de este libro. La Universidad Católica del Perú me proporcionó una afiliación en 1979-81 y nuevamente en 1985. Debería agradecer profundamente tanto a Juan Ossio como a Teófilo Altamirano por su aliento.

Organizaciones indígenas como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la Federación Nativa del río Madre de Dios y sus Afluentes (FENAMAD) y la Asociación de

Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (ADEIMAD) han tenido miembros y trabajadores durante los últimos diez años que han sido de gran ayuda. En 1991 y 1992 estuve afiliado a FENAMAD, a la cual estoy muy agradecido por otorgarme credenciales que me permitieron visitar las comunidades indígenas del área. Además, miembros de ADEIMAD tomaron gran interés en mi trabajo y me han ayudado mucho con comentarios sobre el texto; entre ellos, Elías Kentehuari, Héctor Sueyo y Tomás Arike.

Otras personas cuya ayuda ha sido de gran valor son: el equipo del Centro Eori, Puerto Maldonado, que ha debatido conmigo muchos de los temas de este libro; Jaime Regan y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) que fueron un gran soporte cuando llegué a Perú en 1979; los padres Adolfo Torralba y Mixtel Fernández, que son sacerdotes dominicos, y Robert Tripp, del Instituto Lingüístico de Verano, quienes me brindaron muchas conversaciones estimulantes y comentarios inspiradores desde su experiencia con los Arakmbut.

En Europa debería mencionar la importante influencia del equipo del Grupo Internacional de Trabajo para Asuntos Indígenas (IWGIA) en Copenhague, quien me ayudó a formar las opiniones que he desarrollado entre la escritura de mi tesis y la versión final del libro. Quisiera agradecer a Jorge Monrás de IWGIA quien me proporcionó todos los mapas y diagramas. IWGIA está actualmente trabajando en un programa de apoyo para los Arakmbut y regularmente publica materiales sobre su situación actual. Para mayor información puede contactarse a IWGIA en: Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhague, Dinamarca.

También quisiera mencionar a los miembros del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Gotemburgo y, en especial, a Dan Rosengren quien me dio la oportunidad de probar mis ideas. Mi trabajo en Perú fue financiado en 1979-81 por el entonces Consejo de Investigación de Ciencia Social y, en 1985, mediante una beca de la agencia de desarrollo del Gobierno Danés DANIDA. En 1989, gracias a Georg Henriksen, del programa de investigación de Bergen "Organización Social, Sistemas de Conocimiento y Manejo de Recursos", que apoyó mi investigación con beca 550.88/013 del Consejo de Investigación Noruego. Las secciones finales fueron escritas en 1990-91 mientras estuve en un programa de investigación de IWGIA financiado por DANIDA. Estoy profundamente agradecido a estas dos instituciones.

Los arakmbuts de San José me han proporcionado la mayoría de la información contenida en este libro cuya perspectiva recoge predominantemente su orientación. No obstante, miembros de otras comunidades arakmbuts han revisado algunas de las informaciones y, aunque hay discrepancias en detalles, los principales resultados son generalmente similares. Por esta razón la información aquí, independientemente de su interpretación, es parte de la herencia cultural de los Arakmbut.

Porque la arakmbut es una tradición colectiva sería inapropiado atribuir personalmente cada pedazo de evidencia. La única excepción es el reconocimiento de Ireyo, el contador de mitos, quien es conocido y respetado por su conocimiento. Sobre la base de mis discusiones con la comunidad soy consciente de que ninguna información en este texto me ha sido confiada en reserva. Luego de extensas conversaciones con miembros de San José, de otras comunidades arakmbuts y de FENAMAD he recibido un amplio apoyo para publicar este libro. Esto de ninguna manera obliga a esos grupos a estar de acuerdo con mi particular interpretación.

\* \* \*

Este libro está dedicado a la memoria del profesor James Littlejohn de la Universidad de Edimburgo, que fue una inspiración constante para mí durante mis años de formación en antropología.

---

## INTRODUCCIÓN

En las tierras bajas de Sudamérica, el viajero antropológico apócrifo que busca la iluminación visita una comunidad indígena. Cuando pregunta a la gente si hay una persona que sea un gran pensador o sabia que conozca las costumbres y tradiciones o que esté en contacto con el mundo del espíritu, la respuesta es "Oh sí, teníamos una, pero desafortunadamente el último chamán murió hace varios años."<sup>1</sup> La consecuencia de este cuento frecuentemente escuchado del "último chamán" es que cuando los chamanes mueren, las comunidades transforman su identidad cultural. Gradualmente, su distintivo como gente particular asume menos significado y la muerte del chamán se vuelve un toque de difunto cultural.

El relato viene a la mente cuando recuerdo a un representante comunal arakmbut de San José diciéndole a un visitante curioso, en 1992, que su último gran chamán había muerto hacía más de diez años atrás. La ironía es que, en este caso, el relato era correcto porque yo vivía en San José cuando ocurrió. El chamán murió el 23 de diciembre de 1980. No sólo era muy respetado dentro de la comunidad sino que era tratado por todos los arakmbuts con admiración y reverencia. Su muerte fue traumática para la comunidad y catalizó cambios que, doce años más tarde, siguen afectando a la gente de San José. En tiempos de dificultad política, los arakmbut resignadamente interpretan la muerte del chamán como heraldo del fin de su vida comunitaria, que será reemplazada por las influencias externas de la sociedad nacional. Sin embargo, en tiempos de resistencia consideran que su vida e ideas se han dispersado a lo largo de las actividades de los miembros de la comunidad, reforzando su confianza en su herencia y espiritualidad. Este libro toma la muerte del chamán como el punto de partida para un análisis del cambio dentro de una comunidad amazónica peruana.

Los cambios más evidentes entre los pueblos indígenas de las tierras bajas del Perú durante los últimos veinte años o más, consisten en la incorporación de ciertas iniciativas desde la sociedad nacional dentro de la vida comunitaria: la construcción y registro de una escuela o puesto de salud; una conciencia creciente de una identidad común con otros pueblos indígenas y las vinculaciones con federaciones locales y nacionales; el creciente uso del español en oposición a las lenguas indígenas; el desarrollo de la identidad comunal y de la demarcación territorial; y una expansión de actividades productivas dentro de la economía monetaria.<sup>2</sup>

Los Arakmbut incluyen todos estos rasgos en su vida comunitaria; sin embargo, el cambio en San José es más complicado que un simple proceso de adición de influencias externas. Por ejemplo, sólo desde 1980 la comunidad de San José se ha vuelto espacialmente más dispersa, las facciones de clanes se han dividido y las parentelas son más independientes. La comparativamente jerárquica organización política entre los hombres adultos se ha vuelto más igualitaria, mientras que la abierta influencia de las mujeres ha ganado importancia. Aun cuando la comunidad en general está menos unida para la defensa de su territorio que lo que lo estaba a inicios de los años 1980, las tensiones y la violencia dentro de la comunidad han decrecido notablemente.

Sería simple explicar estos cambios como efecto de factores externos. Ahora los foráneos permanecen regularmente en la comunidad: misioneros laicos conducen la escuela; mineros andinos trabajan con parentelas arakmbuts; algunos jóvenes arakmbut se han casado con foráneos; antropólogos van y vienen; y representantes de la federación nativa local hacen visitas periódicas. Sin embargo, estas influencias no pueden ser consideradas como causantes de los cambios que tienen lugar en la vida diaria arakmbut.

Los Arakmbut viven en comunidades activas que están constantemente cambiando por muchas razones. La vida social no es estable; los Arakmbut viven una multiplicidad de relaciones comunales internas constantemente cambiantes, a través de las cuales cada uno interpreta y reinterpreta los eventos cotidianos. Aun cuando las influencias vienen de fuera, el cambio no es necesariamente impuesto; en muchos casos, los Arakmbut los eligen activamente para reformular sus vidas. Ellos incorporan las influencias externas en su propia experiencia, en términos socioculturales arakmbut, haciéndolos resonar con su historia, su mitología y los poderes invisibles del mundo del espíritu. Este libro trata de desentrañar algunas de estas complejidades

a fin de mostrar a los Arakmbut como gente que lucha para controlar los procesos dinámicos a través de los cuales viven.

### Aproximaciones al cambio en antropología

Cómo y por qué la vida social y cultural cambia, han sido preocupaciones del estudio antropológico desde el principio. Durante la segunda mitad del siglo XIX, los proponentes del pensamiento histórico evolucionista consideraron que la cultura se desarrollaba a través de dinámicas internas de la creatividad humana (Kuklick 1993: 75). Tylor, por ejemplo, consideró que el cambio emergía del creciente conocimiento de la gente y del uso de la innovación (1871: I); Morgan tomó una línea similar, titulado la primera parte de su *Sociedad Antigua* (1877) "El crecimiento de la inteligencia a través de invenciones y descubrimientos" (Kuper 1988: 66).

Aunque los pensadores evolucionistas concibieron la cultura como un concepto universal que abarcaba a toda la humanidad (Holdsworth 1994: 68), el factor generador del cambio era principalmente individual y operaba sobre la base de una progresión gradual en la capacidad y racionalidad del pensamiento humano. Esto fue fundamentalmente interno a la sociedad, porque incluso las influencias desde fuera debían ser recibidas y reproducidas desde dentro.

La contribución de Marx a la discusión del cambio, modifica el énfasis hacia las dinámicas internas de la economía política, considerando los procesos históricos como generados por contradicciones dentro de la comunidad (Marx 1977: 167). Aunque su enfoque se centraba principalmente en las economías capitalistas, el uso de dinámicas sociopolíticas internas en el análisis del potencial para el cambio ha tenido influencia en la antropología estructural marxista de la década de 1970 (Friedman 1975; Kahn y Llobera 1981).

En contraste con los pensadores evolucionistas del siglo XIX, los difusionistas de los años 1900 argumentaron que el cambio que surge de fuerzas externas es mucho más significativo para la comprensión de las dinámicas de las formaciones sociales y culturales. Al adoptar una orientación más histórica y específica a la cultural, difusionistas como Rivers en Melanesia (1914) hicieron comparaciones geográficas que mostraban que las culturas consistían en mezclas de pueblos, y postularon la influencia de la inmigración como un factor explicativo del cambio. Los difusionistas arguyeron que

las interrelaciones externas de cualquier persona proporcionan factores generadores para el cambio (Kuklick 1993: 125).

En la práctica, la mayoría de pensadores evolucionistas aceptan algunos elementos difusionistas en sus argumentos, mientras que los difusionistas estaban también preparados para aceptar algunos rasgos evolucionistas de cambio. Esto ha sido particularmente notable en el desarrollo de los enfoques hacia el cambio social en las tierras bajas de Sudamérica, donde coexisten ambas tendencias. En la década de 1950 hubo una discrepancia entre el uso del estilo «evolucionista» de clasificación en las encuestas de Steward y Faron de los pueblos nativos de Sudamérica (1959) y aquél que vieron los colonizadores de la frontera como generador de cambio en las comunidades indígenas (Murphy 1978). Desde entonces, la distinción entre aquellos que ven la colonización como un factor significativo para explicar cambios y los que ven el cambio como algo que emerge del potencial dentro de cada formación social ha tomado varias formas.

### Colonización y cambio

Los años 1970 fueron testigo de un periodo en el cual estas dos tendencias se entrelazaron en Sudamérica. Estudios de Ribeiro (1970) y la colección de Dostal (1972) trataron sobre la importancia de las estructuras diferenciales de poder mediante las cuales el Estado se impone sobre los pueblos indígenas, quienes lentamente pierden su identidad cultural por medio de un proceso que Ribeiro llama "transfiguración étnica". Los pueblos indígenas son efectivamente incorporados por la frontera de colonización dentro de un sistema que envuelve tanto al Estado dominante como a pueblos indígenas oprimidos (Varese 1972: 11). De esta manera, los factores internos y externos se vuelven parte de un nuevo sistema.

A pesar de la mezcla de factores internos y externos, el enfoque de transfiguración étnica todavía realza a las comunidades indígenas como entidades que cambian a través del contacto con el Estado, antes que tomar en consideración las dinámicas internas. Sin embargo, desde los años 1980, los estudios en las tierras bajas de Sudamérica se han zafado de la visión de las relaciones internas comunitarias como víctimas pasivas del cambio externo, sea económico, político o religioso. Las comunidades indígenas han sido consideradas como nuevas configuraciones de comprensión que combi-

nan factores internos socioculturales con influencias externas (Stocks 1981; Taylor 1981; Henley 1982; Rosengren 1987; Gow 1991). A través de la interacción con la frontera colonizadora, han emergido nuevos aspectos de identidad étnica e ideología política en las condiciones históricas cambiantes de la Amazonía. Esto ha sido el efecto del desprendimiento de la noción de que los amerindios viven en comunidades completamente separadas del mundo de afuera (Urban y Sherzer 1991: 1).

La mayoría de pueblos indígenas de la Amazonía tienen contactos regulares con foráneos, sean misioneros, colonizadores o investigadores, mientras que las organizaciones indígenas y federaciones representan comunidades tanto nacional como internacionalmente. Además, cientos de proyectos de desarrollo de pequeña escala pasan por organizaciones indígenas no gubernamentales. Mientras que sólo unos pocos miles de personas parecen quedar relativamente aisladas en la Amazonía, más de un millón de amerindios están vinculados con los Estados nacionales del área.

Llevando más allá este argumento, los enfoques globales neomarxistas de escritores tales como Wallenstein (1979), tratan sobre procesos internacionales de la economía mundial y cómo ellos se relacionan desde el nivel nacional hasta el global. Esta iniciativa es particularmente útil al tratar sobre los efectos de las economías de auge y caída en la Amazonía y las vinculaciones entre las demandas locales en un contexto internacional. Sin embargo, una visión global no explica o da cuenta de las iniciativas locales que pueden ser tomadas demasiado rápidamente como respuestas pasivas a las condiciones externas, antes que como iniciativas activas que surgen de comunidades locales.

Las implicaciones del enfoque global son cuestionar la diferencia misma entre cambio "interno" y "externo". Hasta cierto punto, todos los pueblos indígenas están vinculados con sistemas económicos locales, nacionales e internacionales, y pretender que haya sistemas internos y externos de cambio puede sobreenfatizar una separación en dos esferas. No obstante, los pueblos indígenas no están completamente integrados en la economía local, nacional e internacional; ellos son parte de una lucha para definir y recrear sus relaciones con el Estado. Este proceso de definición y afirmación de identidad necesita alguna distinción entre "interno" y "externo". De este modo, aun cuando se acepta que hay una vinculación integral entre pueblos indígenas y grupos externos de interés, esto no puede sus-

tituir sus identidades distintivas, sus formaciones socioculturales y sus enfoques sobre movilización política.

Las dinámicas de la economía internacional proporcionan ideas útiles, pero el cambio como proceso dinámico generador y la configuración donde lo global y lo local se encuentran es elusivo. Sin embargo, los escritos actuales que van más allá de un enfoque puramente económico, proporcionan vinculaciones interesantes con los campos político e ideológico. Por ejemplo, el debilitamiento del Estado nación en conjunción con el surgimiento de los movimientos del "Cuarto Mundo" ha sido analizado útilmente por Friedman en su trabajo sobre los nativos hawaianos (Friedman 1994).

A pesar del reconocimiento de que las comunidades locales se interrelacionan mutuamente con la sociedad nacional y la economía global, ha habido poco debate sobre el cambio producido por los indígenas en las tierras bajas de Sudamérica. La mayoría de las etnografías en el área se han concentrado en la descripción de la vida social y cultural tal como es, antes que como un proceso dinámico. En cierta medida, esto ha reforzado la idea de que las comunidades nativas de las tierras bajas de Sudamérica son "sociedades frías" o "pueblos sin historia". Una razón para esto es que los trabajos etnográficos frecuentemente cubren pequeños periodos de tiempo y que los estudios históricos de la Amazonía son frecuentemente considerados como de uso limitado.

No obstante, los estudios históricos en la Amazonía cada vez han ganado más terreno como una forma de demostrar el desarrollo de contactos entre pueblos indígenas y el crecimiento del Estado. Aunque esta historia se basa principalmente en fuentes externas, que frecuentemente son una parte del proceso mismo de colonización, se han hecho relatos pormenorizados de eventos pasados en áreas de tierras bajas, que proporcionan útiles señales en el contexto del contacto del Estado con los pueblos indígenas (Hemming 1978, 1987; Rivière 1995). Otro desarrollo de los estudios históricos de las tierras bajas de Sudamérica se ha dirigido a colocar firmemente a los pueblos indígenas dentro de un contexto más amplio de condiciones históricas y geográficas (Gray 1987; Whitehead 1993).

Además de escribir la historia como las actividades de la gente, hay también otro enfoque del cambio; es decir, la historia como interpretación (Lévi-Strauss 1969). Este enfoque semántico hacia la historia trata sobre cómo la gente conceptúa el cambio y compara

diferentes versiones de su pasado, uniendo estas interpretaciones con sus identidades (Hastrup 1992; Davis 1992). Aquí se enfatiza la interpretación de eventos sobre las actividades de la gente durante el tiempo (Gow 1991).<sup>3</sup>

## Cambio indígena

En contraste con los estudios históricos y el significado de la colonización, algunos autores han tratado sobre el cambio desde el contexto mismo de las comunidades indígenas. Esto ha tomado diferentes formas. Århem (1989), por ejemplo, compara las organizaciones sociales de pueblos en las Guyanas y los Tukanoans de Colombia y Brasil. El contraste entre el sistema cognático Guianan, comparativamente igualitario (c.f. Rivière 1984), con los clanes patrilineales más jerárquicos de los Tukanoans, aporta varias áreas potenciales para comparación con el material arakmbut. Århem describe dos casos "intermediarios": los Macuna, que son cercanos a los Tukanoans, y los Maku, que lo son de los Guianan, los cuales, en el tiempo, pueden potencialmente tomar rasgos del otro.<sup>4</sup>

Varios estudios han tratado sobre la relación entre pueblos indígenas, sea antes de la colonización o a pesar de ésta. La difusión de ideas de un pueblo indígena hacia otro puede demostrarse en la Amazonía peruana y a través de la Amazonía occidental. Las relaciones de los Ashaninka, por ejemplo (Weiss 1975), muestran la presencia de la imagería quechua, particularmente en la clasificación de los espíritus. Los Arakmbut hablan del Inca Manco, y demuestran claros casos de mitología y canciones que han pasado de un pueblo a otro a través del Madre de Dios (Gray 1987). No obstante, estas observaciones no buscan explicar los cambios socioculturales que tienen lugar en un determinado pueblo en términos de otro, sino más bien afirmar que los pueblos indígenas se relacionan no sólo con el Estado nación y la frontera de colonización, sino también entre sí.

Las dinámicas internas socioculturales de las vidas de los pueblos indígenas son más difíciles de afirmar. Algunos escritores han analizado el ciclo doméstico de una parentela o familia durante un periodo (Maybury-Lewis 1979; C. Hugh-Jones 1978). Aquí cada persona o grupo de producción o reproducción dentro de la comunidad, sobrelleva el proceso de posición de cambio desde la juventud

hasta el matrimonio, la procreación, la edad adulta y la muerte. Esto podría implicar cambios de residencia, participación en rituales de iniciación, reclasificación por nombre o término de relación y redefinición constante de los elementos constituyentes de la comunidad. Esta forma de cambio se percibe como una parte de la formación social y no constituye un reto al sistema en general.

La posibilidad de cambios estructurales mayores en las sociedades amazónicas, donde tienen lugar cambios a gran escala entre un aspecto de la organización social y otro, ha sido tocada por algunos autores. Murphy (1978), por ejemplo, trata sobre cambios estructurales entre los Mundurucú, pero analiza dinámicas en términos de reacciones a fenómenos externos antes que considerar procesos internos de cambio.

Los procesos internos que conducen al cambio social, tal como el acceso a los recursos, la toma de decisiones, la comunicación informal y sutil o los cambios graduales de énfasis en organización social, han sido debatidos en términos de ciertas áreas sociales específicas, particularmente el matrimonio. Por ejemplo, el trabajo de Kenneth Kensinger (1984) ha prestado atención a la variedad de posibilidades disponible para interpretar y elegir alianzas de matrimonio. Además, un artículo reciente de Dean (1995) aborda la cuestión del servicio a la novia en la Amazonía occidental y trata sobre los procesos por los cuales las decisiones de matrimonio son negociadas no sólo antes sino también después de la unión. Esta idea puede ser ampliada a muchas otras áreas de la vida social, en verdad, hacia toda toma colectiva de decisiones.<sup>5</sup>

Algunos autores han tratado sobre la propia conceptualización del cambio de los pueblos indígenas. Un ejemplo reciente es analizado por Rival (1993), quien compara las percepciones de los Huaorani del crecimiento rápido y lento de árboles con los ciclos de paz y guerra de ese pueblo. Abarcando las nociones indígenas de cambio con las dinámicas internas de la vida social, este libro intenta colocar los procesos de cambio de los Arakmbut dentro del contexto histórico de la avalancha del oro que ha tenido lugar en la Amazonía peruana durante los últimos veinte años.

### Consideraciones metodológicas

El enfoque adoptado aquí trata de yuxtaponer el proceso interno de cambio dentro del esquema general de una formación social y cul-

tural arakmbut con los cambios dramáticos que han emergido de la avalancha del oro durante un lapso de doce años. Sin embargo, puede surgir una dificultad metodológica de la incompatibilidad entre una configuración estructural y los procesos de cambio que operan en el mismo momento. La descripción de una configuración en un momento histórico no necesariamente refleja cambio; sin embargo, en el intento de capturar el proceso, el orden es reducido a flujo. Es difícil evitar la versión sociológica del principio de Heisenberg.

Una manera posible de aproximarse a este problema es tratar la situación en una comunidad como San José del Karene en 1980 y en 1992, y entonces "substraer" la diferencia que resulta en una aproximación estructural que compara momentos como cuadros de una película o postales en un paquete (Firth 1959, Lévi-Strauss 1974). Los cambios estructurales aparecen como "transformaciones". Sin embargo, los analistas estructurales también han tratado de considerar el proceso dentro de la transformación. Este fue un rasgo de los estudios influenciados por Marx en los años 1970 (Friedman 1975; Godelier 1977; Seddon 1978). La combinación de transformaciones estructurales y procesos internos proporcionó una manera útil de tratar de resolver el problema. En retrospectiva, los modelos mecánicos dieron la impresión de que la estructura ganó sobre el proceso.

Mientras que el estructuralismo de Lévi-Strauss nos urge a tener en cuenta los modelos antes que la "realidad empírica" (Lévi-Strauss 1963), el enfoque "postmoderno" nos exige entender que esos mismos modelos son tan complejos y "contingentes" como la llamada realidad empírica (Best y Keller 1991). Los enfoques postmodernos de la vida social pueden haber redescubierto la importancia de la contingencia, pero demasiada confianza en los eventos puede llevar a una "antiestructura" que convierte el orden en momentos incoherentes de creatividad. Así, demasiado énfasis en formaciones estructurales y conceptos conduce hacia modelos mecánicos que empañan la experiencia en patrones de estructura, aun cuando demasiado énfasis en el proceso y evento disuelve la forma en una base de experiencia aleatoria e impredecible.

Sin embargo, el enfoque ecléctico usado ahora utiliza las teorías anteriores y los constreñimientos metodológicos, no tanto como factores que deberían ser evitados a fin de crear algo nuevo, sino como herramientas para iluminar el cambio en una comunidad arakmbut.

## El cambio sociocultural y los Arakmbut

Ciertos aspectos de la dinámica de la vida social y cultural de los Arakmbut ya han sido estudiados en el volumen sobre mitos e historia. Los principales mitos en el canon arakmbut proporcionan un lente para iluminar los principios de organización social, las conceptualizaciones culturales de la existencia y muerte y las relaciones históricas con otros pueblos indígenas y no indígenas. El volumen previo yuxtapone los rasgos sincrónicos y diacrónicos de la etnografía amazónica antes ilustrada: la configuración dinámica de una comunidad arakmbut en el Perú del siglo XX y su relación creativa e interpretativa de la historia.

El enfoque adoptado aquí va más allá porque traza procesos dinámicos dentro y fuera de la vida comunitaria arakmbut y los usa para ver cómo cambia la formación social en la práctica. Los Arakmbut viven en un mundo dinámico, cambiante, que constantemente es redefinido con relación a otros miembros de la comunidad, sus vecinos, foráneos no-indígenas, y el mundo del espíritu. El universo arakmbut está en constante flujo y proporciona retos regulares a las comunidades en eventos de interpretación, reinterpretación y anticipación. Controlando este caos potencial, los Arakmbut establecen orden en sus vidas y tratan de asegurar que ellos puedan determinar su futuro y colmar sus deseos.

Hay dos conjuntos de cualidades que son particularmente significativas para establecer esta forma de control: políticas y chamánicas. Las cualidades políticas son sobre la toma de decisiones, responsabilidad y movilización de la gente a pensar más allá de sus necesidades e intereses específicos; las cualidades chamánicas son sobre la comunicación con el mundo del espíritu, que supervisa todas las actividades productivas y reproductivas de los Arakmbut. Este libro trata, primero, sobre las actividades chamánicas y, luego, de la esfera política de la vida arakmbut a fin de demostrar los esfuerzos que hace la gente para que el mundo tenga sentido y utilizarlo para su propio bienestar y el de otros. Para alcanzar esto, ellos utilizan un marco sociocultural ya existente, que es suficientemente opaco para permitir la flexibilidad y creatividad de la interpretación. Los cambios ocurren cuando estas interpretaciones son aceptadas o rechazadas por otros en la comunidad. Ocasionalmente ciertos eventos son tan significativos para los Arakmbut que actúan como catalizadores para generar cambios porque, en periodos de crisis, están en apogeo nuevas actividades e interpretaciones.

El relato de la muerte del chamán de San José precede un análisis sobre chamanismo, la relación dinámica entre los mundos visible e invisible y los medios de comunicación entre los dos reinos. La estrecha relación cotidiana entre especies, espíritus y humanos establece los medios para tratar sobre prácticas de sueño y curación que se esfuerzan por mantener salud y orden en una comunidad constantemente enfrentada a la enfermedad y muerte.

Un estudio de caso de curación introduce la complicada dimensión política de las actividades chamánicas. Los capítulos subsiguientes analizan esto en términos de las nociones arakmbut de deseo y generosidad, que son las principales cualidades que dan preeminencia al prestigio. Ellas se ubican dentro del marco del relativismo que ofrece la perspectiva social arakmbut y la vinculación entre los dominios políticos y chamánicos en un nivel personal a través del alma (nokiren). Esta información es luego usada para mostrar cómo la vida social se articula a través de encuentros informales en diferentes momentos durante el día. Después de revisar aspectos chamánicos y políticos de la vida comunitaria arakmbut, el foco se desvía hacia los cambios que han tenido lugar durante los últimos diez años.

El periodo de cambio revisado en este libro cubre los doce años desde 1980 a 1992. Doce años es un corto lapso en la historia pero, comparando los cambios con la documentación sobre periodos anteriores, ha sido posible juntar una hipótesis acerca de las direcciones en las cuales se ha movido la vida sociocultural arakmbut en los últimos cincuenta años o más. Este estudio toma dos aspectos de la vida arakmbut como base para tratar el cambio: las relaciones entre los mundos visible e invisible y los encuentros diarios interactivos que tienen lugar entre las personas. Estos dos conjuntos de relaciones son las bases de los procesos dinámicos que definen los límites de las categorías social y cultural y que también sobrelleva cambios de acuerdo a eventos que tienen lugar en la comunidad.

El capítulo final examina tres áreas que ilustran aspectos de cambio en una comunidad arakmbut. La primera considera los efectos de la colonización externa. En 1980 había cientos de colonos ilegales extractores de oro en territorio de San José. A pesar de recibir reconocimiento legal de 23.000 hectáreas en 1986, actualmente hay 443 colonos en las tierras comunales. Un tercio de las playas del territorio titulado de San José están en manos de colonos que no permiten que los arakmbuts trabajen oro. El aumento de colonos ha conducido a una marcada disminución de recursos de oro y de caza, que ha

tenido severas repercusiones para las parentelas arakmbut. Su respuesta al problema ha disparado cambios internos en la comunidad.

Influencias más específicas de la colonización surgen de la cuestión de la innovación tecnológica. Los mismos arakmbut han estado extrayendo oro durante más de quince años, lo que les ha proporcionado ingresos esporádicos y una creciente dependencia en la economía de mercado. Ahora cada parentela arakmbut tiene una fuente de ingresos monetarios que ha permitido a la fuerza de trabajo comprar equipos y mano de obra. La extensión de la tecnología del oro, tal como las motobombas, ha tenido el efecto de hacer más independiente a cada grupo de parentela. Además, algunos arakmbuts han encontrado que es posible contratar trabajadores de la sierra para que laboren para ellos.

También las actividades de los misioneros han inducido cambios entre los Arakmbut. La presencia permanente de profesores misioneros en San José desde 1983 ha aportado una visión alternativa de la organización sociocultural basada en principios derivados de la sociedad nacional. Indudablemente, esto ha abierto posibilidades de cambio en la orientación cultural dentro de la comunidad, que conducen hacia la integración en el Estado peruano.

Colonización, nueva tecnología y evangelización a través de la educación han tenido una influencia enorme en los cambios dentro de San José. Sin embargo, atribuir todo cambio a influencias externas ignora las dinámicas internas de la vida comunitaria y también las relaciones fluctuantes que tienen los Arakmbut con el mundo del espíritu. Esta miopía no ayuda a la comprensión del cambio desde una perspectiva arakmbut y consecuentemente refuerza la visión de que los pueblos indígenas no cambian por sí mismos sino que son cambiados por las circunstancias.

El segundo aspecto de cambio trata sobre las contradicciones internas (o tensiones) dentro de la vida social arakmbut. Los conflictos y alianzas entre parentelas están basados en el clan y las relaciones de parentesco, afinidad, género, residencia postmatrimonial y edad, todos los cuales operan simultáneamente en una comunidad y son enfatizados por la gente con intereses diferentes. Los encuentros cotidianos enfatizan estos aspectos de la organización social en diferentes grados, y durante periodos de crisis, tales como una dificultad en la negociación matrimonial, enfermedad o muerte, tienen lugar incontables discusiones sobre el comportamiento, las relaciones y la solidaridad comunal. Estas

interpretaciones de eventos pueden cambiar la organización de una comunidad durante muchos años. El efecto no debería ser para disminuir el significado o influencias de la sociedad nacional, sino más bien para prestar atención a las dinámicas internas que existen en la vida social arakmbut. Estas dinámicas constituyen la propia capacidad de las personas arakmbuts para tomar decisiones y tratar, tanto como sea posible, de controlar su futuro.

A veces esta forma de control es claramente imposible en situaciones tales como el diezmo catastrófico de la población. Los Arakmbut enfrentaron esto hace cuarenta años, inmediatamente antes y después de su primer contacto con gente no-indígena. La enfermedad causó una enorme pérdida de vidas y, durante este periodo, murió el 40 por ciento de la generación adulta. Las repercusiones de este declive poblacional se pueden sentir aún hoy en términos de miedo a las enfermedades, suspicacia frente a foráneos y preocupación acerca de la pérdida del conocimiento indígena. La causa del despoblamiento fue la enfermedad traída por no-indígenas, pero estuvo íntimamente conectada con la hostilidad del mundo del espíritu.

Es imposible tomar los rasgos multidimensionales del cambio sociocultural entre los Arakmbut sin considerar con mayor detalle el mundo del espíritu. Esta tercera área de dinámicas de cambio se centra en cómo el dominio invisible actúa sobre el mundo visible a través de actividades espirituales, controlando los límites de lo aceptable de manera estrechamente conectada con la conducta personal. Sin comunicarse ni comprender el mundo del espíritu, la formación sociocultural arakmbut podría colapsar rápidamente y ellos serían incapaces de defender sus vidas desde el mundo foráneo constantemente invasor.

El conocimiento arakmbut acerca de la existencia de espíritus es algo que los misioneros han sido incapaces de erradicar durante cuarenta años de proselitismo. La brujería, la presencia de espíritus hostiles y el poder de los sueños son tan fuertes que todos, desde los estudiantes harakmbuts en Lima hasta el miembro más promisionero de la comunidad, están seguros de su existencia. El efecto del mundo invisible del espíritu sobre el visible tiene una profunda influencia en el cambio, porque los dos mundos están íntimamente conectados. El estado del alma de una persona refleja su conducta y relaciones con otras. El resultado es una relación trascendente con el mundo invisible, que entrecruza la influencia del Estado-Nación o de la frontera colonizadora, todo lo cual añade a las dinámicas internas de la vida diaria comunitaria.

Los Arakmbut no reducen las explicaciones del cambio a un factor cualquiera. Por el contrario, ellos mezclan los elementos personales, sociales y espirituales dentro de las maneras en que inician o responden a los eventos. El énfasis de cualquier explicación de cambio sobre otra varía según el contexto. Este libro trata sobre varios de estos contextos para dar una mirada del extraordinario panorama de razones, que van desde los humanos a los no-humanos y desde lo visible hasta lo invisible.

### Antecedentes etnográficos

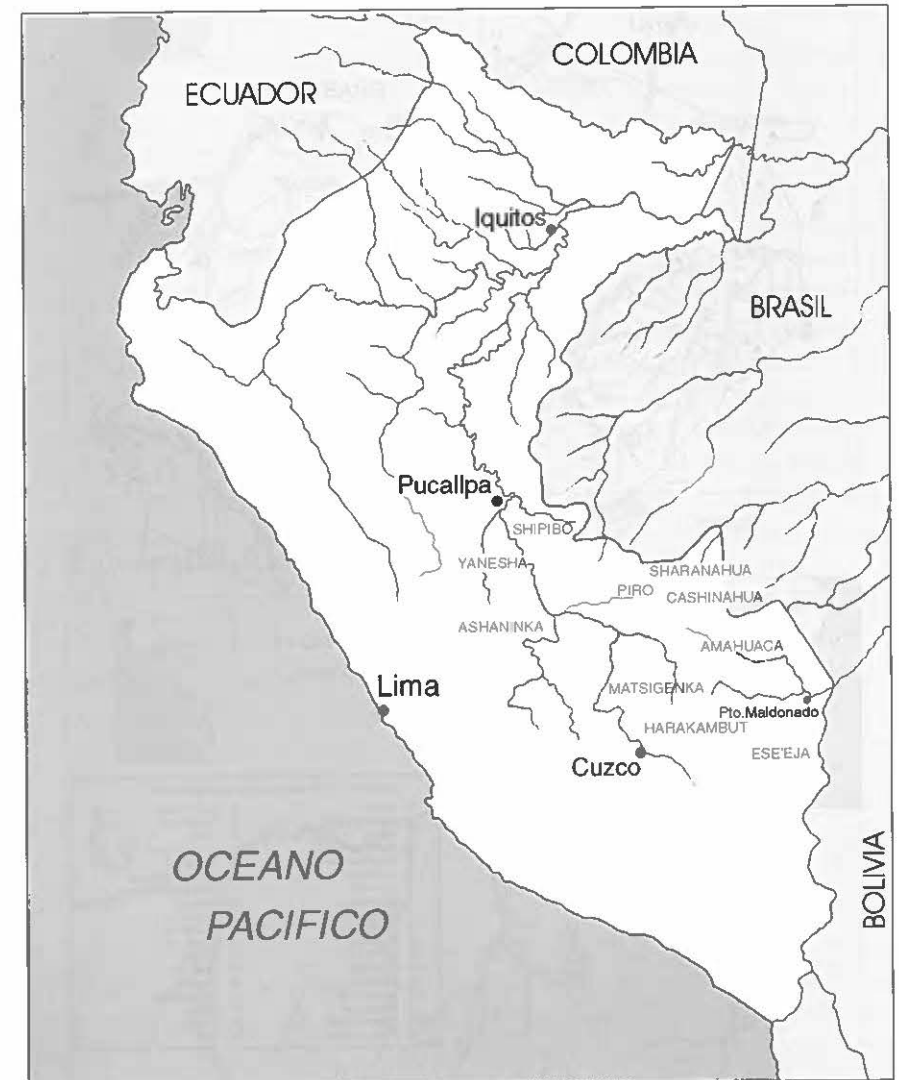
El Madre de Dios del Perú suroriental tiene 73.402 km<sup>2</sup> que contienen tres provincias: Tambopata, Manu y Tahuamanu (ver mapa 1). La región es actualmente foco de una intensa actividad minera aurífera que ha atraído más de cuarenta mil colonos y trabajadores de la sierra, doblando de esta manera la población permanente (CAAAP 1992: 8) y causando considerables problemas para los pueblos indígenas de la región. El mapa 2 muestra las comunidades indígenas en Madre de Dios, de diecinueve pueblos diferentes, que hacen un total de población indígena de 10.000 (Rummenholler y Lazarte 1991; FENAMAD comunicación personal).

El Madre de Dios contiene cuatro familias lingüísticas: la Arawak representada por los Machiguenga; la Pano, por los Amahuaca y Yaminahua; la Tacana, por los Iñapari y Ese'eja; y la Harakmbut, por siete pueblos. Además, hay pueblos indígenas que fueron traídos al área durante el auge del caucho, en el cambio de siglo: Ashaninka (Campa), Shipibo-Conibo, Kichwa Runa del Napo (Santarrosinos) y Cocama. En años recientes, aparecieron esporádicamente otros dos grupos: los Yora (un grupo Pano también llamado Nahua) y los Mashco Piro.

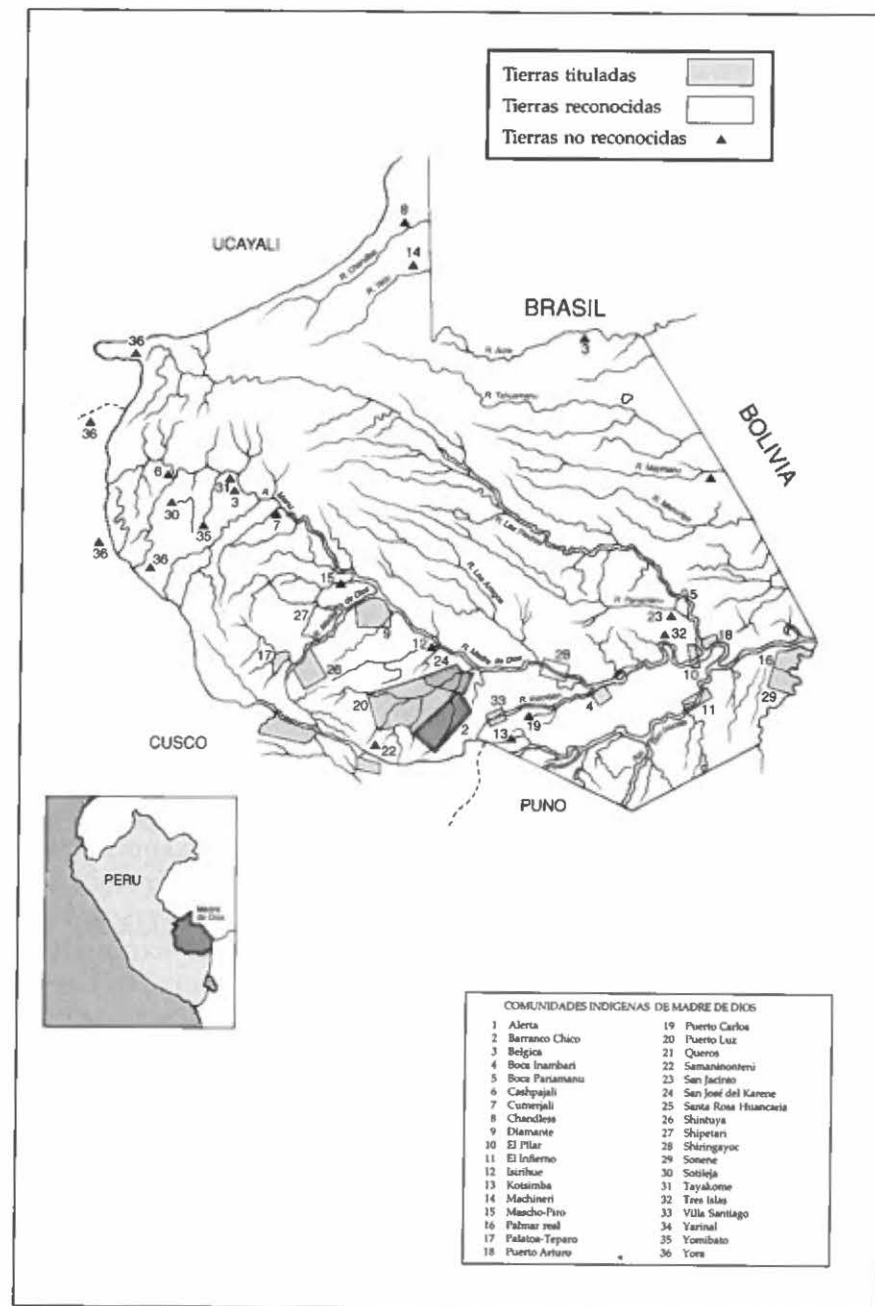
Los Harakmbut, que suman entre 1.500 y 2.000 personas, son la mayor familia lingüística en Madre de Dios (d'Dans 1973; Ribeiro y Wise 1978; Lyon 1976; Helberg 1989). Está compuesta por siete pueblos (Wachipaeri, Sapiteri, Pukirieri, Arasaeri, Arakmbut [Amarakaeri]<sup>6</sup>, Amaiweri [Kisambaeri] y Toyeri) cuya morada original consistió en sesenta mil hectáreas encerradas entre los ríos Inambari y Alto Madre de Dios (ver mapa 3).

Los Arakmbut, que son aproximadamente 850 personas, son el pueblo Harakmbut más grande y viven en el área central del terri-

torio harakmbut en cinco comunidades: Boca Inambari, San José del Karene, Barranco Chico, Puerto Luz y Shintuya (ver mapa 3). Este trabajo se basa principalmente en investigaciones hechas en San José del Karene, aunque, cuando ha sido relevante, se han incluido comparaciones con otras comunidades.



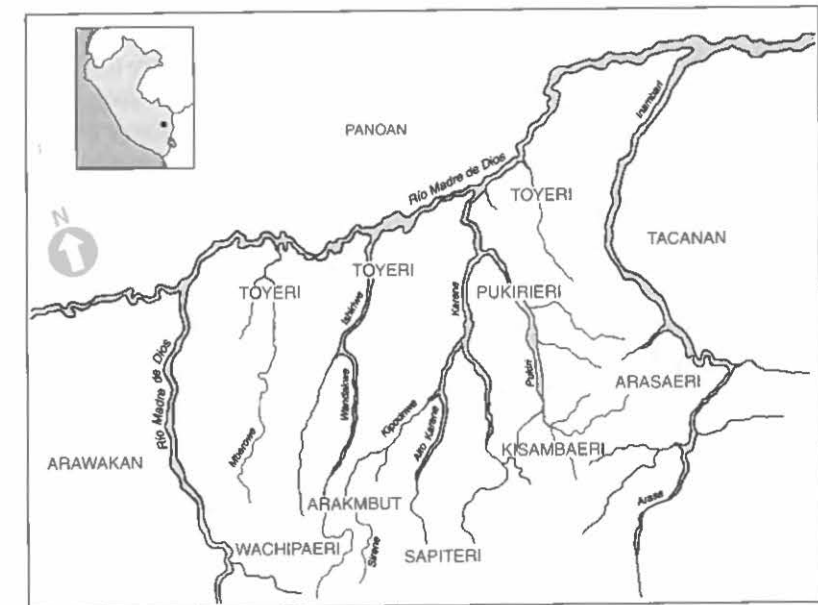
Mapa 1: Mapa general del Perú indicando otros pueblos indígenas vecinos a los Harakmbut.



Mapa 2. Comunidades indígenas de Madre de Dios

Mapa 3. Comunidades harakmbuts en Madre de Dios

i. Precontacto



ii. Comunidades actuales



Los Arakmbut están divididos en siete clanes exógamos (Yaromba, Idnsikambo, Wandigpana, Masenawa, Singperi, Embieri y Saweron), cuyos nombres pasan de padres a hijos. Ellos tienen una terminología de relación prescriptiva simétrica, mientras que las alianzas de matrimonio son arregladas por una categoría egocentrada llamada el *wambet*, que está compuesta por los parientes inmediatos del padre y la madre. Cada persona contiene alma-materia invisible (*nokiren*) que proporciona los medios para contactar el mundo de los espíritus a través de sueños y visiones.

Los pueblos indígenas de Madre de Dios han tenido contacto regular con las tierras altas desde tiempos precolombinos. Los Incas aún destacan dentro del repertorio mitológico arakmbut. La primera referencia específica a los Arakmbut apareció en un documento de 1907, en el cual Olivera habla de los "Marakaeri" que viven en las cabeceras del río del Colorado (Karene). Aunque los Arakmbut no tuvieron contacto con la devastadora destrucción forjada por los caucheros de la época del auge, los pueblos indígenas que escaparon del genocidio de las correrías esclavistas sobre el río principal Madre de Dios, se trasladaron aguas arriba en búsqueda de seguridad. Los conflictos subsiguientes entre los diferentes pueblos Harakmbut son aún recordados como "la Gran Guerra". Poco después de su primer encuentro con pueblos no-indígenas, los Arakmbut fueron divididos en dos grupos. Los Wandakweri, que vivían en las cabeceras del río Ishiriwe en siete casas comunales o malocas (*hak*). Cada maloca tenía quince o más individuos que dormían alrededor de un área central usada para rituales y danzas, particularmente las fiestas para las dos ceremonias de iniciación masculina (*e'ohotokoy* y *e'mbaipak*). La gente también compartía el trabajo de las chacras, cultivando una diversidad de productos en un patrón de círculos concéntricos. Los hombres dedicaban la mayoría de su tiempo a cazar o pescar, mientras que las mujeres trabajaban juntas en las chacras.

El otro grupo Arakmbut, los Kipodneris, vivía en cinco malocas en un afluente paralelo del río Karene, compartiendo un estilo similar de vida de caza, pesca, recolección y horticultura. Tanto los Arakmbut Wandakweri como los Kipodneri difieren en dialecto y hay diferencias en detalle en sus mitos y rituales. No obstante, los dos grupos siempre han estado en contacto entre sí y se consideran más cercanos que los otros grupos Harakmbut, a quienes se refieren como "Taka".

Los dominicos comenzaron su trabajo proselitista en el Madre de Dios en 1902 y, durante los siguientes treinta años, hicieron incur-

siones donde los Machiguenga en el alto Madre de Dios y los Ese'ija en la cuenca baja del mismo río. Los Arasaeri, Toyeri y Wachipaeri fueron llevados o atraídos hacia la misión durante las décadas de 1920 y 1930 (Fernández Moro 1952), mientras que, en 1940, una expedición a gran escala de la Fundación Wenner Gren hacia el Karene (Colorado) encontró a los Sapiteri, Kisambaeri y Pukirieri (Fejos 1941).

En 1950, los Arakmbut, que vivían en las cabeceras del Ishiriwe en el río Wandakwe, se trasladaron hacia el alto Madre de Dios y comenzaron a recibir bienes de metal que los misioneros dejaban caer desde aviones o los depositaban en una trocha que conducía a la misión de Palotoa. Durante 1953 y 1954, los dominicos cruzaron desde el Alto Madre de Dios hasta el alto Ishiriwe y, mediante un traductor wachipaeri, hicieron el primer contacto misional directo con los Arakmbut. Dentro de los siguientes tres años, los Arakmbut sufrieron mucho de fiebre amarilla, enfermedades a los ojos y gripe. Poco a poco, marcharon hacia la misión del Palotoa buscando ayuda. Finalmente, se asentaron en la misión de estilo reducción de Shintuya, que se estableció en 1957. Después de doce años en la misión, los Arakmbut se encontraron atrapados en una complicada serie de conflictos con otros indígenas y sacerdotes. En octubre de 1969, un grupo escapó durante la noche, y fue río abajo para fundar la comunidad de San José del Karene. A ésta le siguieron Barranco Chico y Boca Inambari, en 1971 y 1973 (Torrallba 1979).

Mientras tanto, los Arakmbut Kipodneri habían sido contactados por la organización protestante Instituto Lingüístico de Verano. Aunque ellos estuvieron por poco tiempo en Shintuya durante seis meses en 1958, la comunidad finalmente se asentó en las cabeceras del Karene sobre el Wasoroko, inicialmente en Puerto Alegre, y, más tarde, río abajo en Puerto Luz (Moore nd). Desde fines de la década de 1970, todas las comunidades arakmbuts han estado lavando oro en las playas del Karene o del Inambari. No hay oro en Shintuya y por eso la comunidad, con apoyo de la misión, ha comenzado a trabajar en madera y crianza de ganado (Fuentes 1983).

En 1982 se estableció la Federación Nativa del río Madre de Dios (FENAMAD), agrupando representantes de todas las comunidades de la región (Wahl 1985; Moore 1985). FENAMAD realiza una amplia variedad de actividades. Les proporciona a las comunidades apoyo político, particularmente en lo concerniente a derechos territoriales; busca fondos para proyectos económicos para reducir la dependencia frente a la sociedad nacional; y conduce programas

para reforzamiento cultural. Desde 1993 se ha establecido el Consejo Harakmbut (COHAR) como una suborganización étnica de FENAMAD, uniendo a los siete pueblos Harakmbut. COHAR canaliza el trabajo de FENAMAD más directamente con las comunidades Harakmbut.

Esta gradual organización política de los pueblos indígenas de Madre de Dios está restringida debido a una constante falta de recursos y dificultades de comunicación. Son enormes los retos de coordinar las luchas indígenas de diecinueve pueblos diferentes dentro de tan vasta área. No obstante, el proceso de movilización política, aunque paulatino, ilustra la dinámica que existe en las comunidades indígenas de Madre de Dios y que este libro trata de mostrar en detalle.

\* \* \* \* \*

En diciembre de 1980, durante mi primer periodo en San José, estuve viviendo en la casa de un viudo que había dejado la comunidad temporalmente para trabajar oro aguas abajo. El chamán (*wayorokeri*, soñador) había estado indispuerto por varios días y yo lo había visitado regularmente; por un momento pareció que estaba mejorando. Entonces, en la mañana del 23 de diciembre, justo antes del mediodía, escuché llantos acongojados de dolor que venían de su casa, y comenzó una cadena de eventos que colorearon la historia de toda la comunidad durante los siguientes doce años y más.

## Notas

- <sup>1</sup> Aunque el término "chamán" se origina en un contexto asiático, ahora se usa por todo el mundo (Eliade 1951) para referirse a técnicas mediante las cuales los practicantes hacen contacto entre los mundos visible e invisible. En un contexto sudamericano, una aproximación útil es la elaborada por Campbell (1989: 110), quien considera al "chamanismo" como una serie de cualidades o técnicas que permiten que una persona realice actividades visionarias o curativas.
- <sup>2</sup> Es importante establecer que este proceso de incorporación no necesariamente debería ser considerado como asimilación dentro de la sociedad nacional, sino que más bien trata sobre rasgos que los pueblos indígenas eligen integrar dentro de la vida de sus comunidades. Esto no quiere decir que la asimilación no ocurre, sino más bien que ésta no debería ser tomada automáticamente como un hecho. Rasgos de la vida cotidiana en la Amazonía, tales como escuelas, la economía monetaria o los puestos de salud se pueden encontrar a lo largo de toda la selva peruana, pero cada persona o pueblo se relaciona con ellos de acuerdo a sus propias prioridades. A veces esto implica utilizar un marco sociocultural indígena ya existente y, a veces, desarrollar modos más innovadores de incorporar rasgos externos dentro de sus vidas. Un ejemplo particularmente innovador aparece en el estudio de Gow de 1991 en el bajo Urubamba, en la selva central del Perú.
- <sup>3</sup> Estos enfoques de historia en la Amazonía fueron yuxtapuestos en el volumen anterior sobre mito e historia arakmbut.
- <sup>4</sup> La organización social arakmbut contiene aspectos tanto jerárquicos como igualitarios, aunque estos términos deben ser tomados con relatividad. Este rasgo ha sido notado en otras partes de la Amazonía occidental (Chaumeil 1993).
- <sup>5</sup> La distinción entre cambios que tienen lugar a través de la interacción y el cambio estructural más amplio, referido aquí, es similar al debate de Firth sobre el cambio organizacional y estructural (Firth 1951). La distinción es útil siempre que las actividades cotidianas o cambio organizacional, los ciclos de largo plazo de la vida social (doméstica o vida) y los cambios más amplios de énfasis estructural no sean necesariamente tratados como tipos diferentes de cambio, sino más bien como procesos diferentes dentro de un *continuum* amplio.
- <sup>6</sup> Los pueblos Harakmbut fueron originalmente calificados como "Mashco" por error por quienes los encontraron primero. El término mashco se redujo finalmente para referirse a la gente que vivía entre los ríos Karene y Alto Madre de Dios. Sin embargo, ellos consideran que el término es un insulto, y se aceptó el nombre amarakaeri hasta hace poco. Este nombre es usado por foráneos y, de acuerdo a algunos, se refiere a las cabeceras del Karene, donde se piensa que ellos se originaron. Otros dicen que amarakaeri es un término injurioso utilizado por los Wachipaeri y los Machiguenga. Durante mi estadía en San José, en 1991-92, los mayores me pidieron que me refiriera a ellos de ahora en adelante por su nombre indígena de "arakmbut", un pedido que he respetado (para más sobre esto ver el Volumen 3, capítulo cuatro).

## LA MUERTE DEL CHAMÁN

La muerte es penosa y peligrosa, particularmente la muerte de alguien venerado. Cuando murió el más poderoso practicante chamánico de San José del Karene, la comunidad fue lanzada dentro de un torbellino político y espiritual. La historia del chamán ha estado entrelazada con el hado de los arakmbuts de San José desde su primer contacto con los misioneros en los años 1950; sus pensamientos e ideas se refractaron a través de la gente y su conocimiento de curación defendió su salud. En periodos de crisis, su habilidad para interpretar sueños le dio una autoridad sin competencia como consejero. Su muerte dejó un vacío que los Arakmbut aún sienten en tiempos de adversidad.

### Psyche, "un hombre con cualidades chamánicas"<sup>1</sup>

Psyche era indistinguible de cualquier otro miembro de la comunidad; trabajaba oro, bebía muchísimo durante las fiestas, disfrutaba con bromas y relatos, cuidaba a sus parientes y trataba de no incitar la ira en los demás. Era discreto en la vida cotidiana comunal, aunque su delgada estructura, prominentes pómulos y línea de pelo en retirada indicaban que era una persona mayor, que debía ser respetada. Durante las reuniones políticas se sentaba o paraba detrás de sus compañeros y hablaba poco. Sin embargo, ocasionalmente, luego de una comida al anochecer, se le podía ver caminando a través del caserío hacia la casa de un enfermo y, un momento más tarde, el suave murmullo de un ensalmo de curación (*chindign*) flotaba en la noche.

En otros momentos, las personas lo visitaban en su casa, en el alejado final del caserío cerca del sendero hacia el cementerio, don-

de ellas le consultarían acerca de problemas personales o sobre su bienestar general. Él se echaba sobre la banca afuera de su casa durante un corto periodo, soñaba, y al despertarse daba su opinión formada después de consultar con sus contactos espirituales. En encuentros informales con otros miembros de la comunidad, Psyche aconsejaba, prevenía e interpretaba las cosmológicas interpretaciones de eventos y conductas.

Psyche era *wayorokeri*, un intérprete de sueños.<sup>2</sup> En tiempos problemáticos, conocía las precauciones necesarias que la comunidad debería tomar por los mensajes que recibía en sus sueños. La información venía de los espíritus *ndakmbayorokeri* o *ndakyorokeri* ("seres del buen sueño"). Estos espíritus están asociados con ciertas especies con las que un wayorokeri construye una relación especial durante su vida. Los *ndakmbayorokeri* toman la forma de atractivas jóvenes que le dicen al soñador cuál es el momento más apropiado para cazar o pescar, lo previenen sobre sucesos futuros y, en particular, lo ayudan a curar.

Psyche era también un *wamanoka'eri*, un curador y diagnosticador de enfermedades. Sus métodos se basaban en percepciones reveladas en sueños o mediante la observación de semejanzas entre los síntomas de una enfermedad y la conducta animal. Si su diagnosis era correcta, cuando cantaba los ensalmos de curación relacionados con las especies, la persona enferma se recuperaba. Psyche era astuto al interpretar las transgresiones sociales y culturales que causaban enfermedades y, en consecuencia, se consideraba que tenía tanto conocimiento como visión.

Un signo de eficacia chamánica es una cura exitosa, y Psyche fue suficientemente diestro para adquirir renombre más allá de la comunidad de San José del Karene. Otras comunidades arakmbuts fueron más cautas en sus elogios de los beneficios de sus habilidades, porque sabían que sus técnicas podían ser utilizadas para dañar a enemigos de San José del Karene. El chamán benéfico de una comunidad puede ser temido en otras comunidades por brujo.

### La vida de Psyche

Psyche nació alrededor de 1920 en el Wandakwe, un tributario del Ishiriwe, en uno de las siete casas comunales arakmbuts esparrancadas

en el curso del río. Fue un wandakweri arakmbut que perteneció a la casa comunal Kukambatoeri ("aquellos que viven donde crece la coca"). El nombre de su clan patrilineal fue Yaromba.

Durante su juventud, Psyche descubrió que tenía capacidad para comunicarse con el mundo del espíritu. Un día estaba esperando por el río para capturar boquichicos (un pez tipo carpa) cuando, para su asombro, fue rodeado por diferentes especies de peces que súbitamente le hablaron. Le dijeron que eran espíritus del río y querían comunicarse con él en sueños para que se volviera entendido. En sus sueños y visiones repitió frecuentemente esta experiencia y gradualmente fue capaz de entender sus mensajes. Los espíritus comenzaron a aconsejarle dónde cazar y pescar, lo cual le permitió asentar una reputación como gran cazador. Cada vez que iba al monte o al río, siempre regresaba abrumado de presas. A medida que se desarrollaban las relaciones con los espíritus, Psyche comenzaba a mostrar su habilidad de curar y dar consejo a la comunidad.

Después del contacto misionero, una epidemia de fiebre amarilla en 1957 forzó a los arakmbuts del Wandakwe a buscar medicinas de los sacerdotes de Shintuya, donde se quedaron durante doce años. Sin embargo, durante este periodo, los conflictos entre diferentes grupos de maloca arakmbut, los Wachipaeri y los sacerdotes se intensificaron a tal grado que el grupo de Psyche se separó de la mayoría de la misión y se trasladó hacia un lugar a unos cientos de metros aguas abajo. Psyche estaba profundamente preocupado por las amenazas de brujería y, por mensajes de sus sueños, se dio cuenta de que debían escapar de la misión a fin de sobrevivir. La narración de la fuga (presentada en su forma original en el Volumen 1) fue un éxodo de la misión hacia otra parte del territorio harakmbut. Los sueños de Psyche los llevaron al río Karene y, en 1969, llegaron el río Pukiri.

La vida allí no era muy placentera porque los arakmbuts no tenían cultivos y tuvieron que comenzar el trabajo hortícola sin semillas. Hicieron contacto con los Arakmbut Kipodneri, que vivían aguas arriba en Puerto Alegre, y recibieron algún apoyo, pero luego de un conflicto relacionado con la fuga de una pareja, las relaciones se deterioraron en violentas confrontaciones. Psyche jugó un papel vital en la defensa de su gente usando su poder sobre el clima para hostigar a los grupos que incursionaban en Puerto Alegre. En 1974/75, luego de varias inundaciones, Psyche transmitió un mensaje de los

espíritus del río para los Arakmbut diciéndoles que se trasladasen al actual sitio de San José, en la parte alta de un risco sobre el Karene.

Durante la década de 1970, San José se dividió en dos partes. En la comunidad se reunieron dos grupos residenciales que incluían supervivientes de varios grupos de malocas anteriores a 1957. Los Wakutangeri ("aquellos que viven aguas arriba") y los Kotsimberi ("aquellos que viven cerca de la palmera aguaje") habían construido sus casas en dos claros divididos por un corto sendero a través de monte bajo. El clan Idnsikambo era preeminente entre el grupo Wakutangeri, y el clan de Psyche, el Yaromba, era el más influyente entre los Kotsimberi, junto con los Masenawa. Los grupos residenciales y los clanes causaban las principales rivalidades políticas dentro de la comunidad. A pesar de su alianza con la parte Kotsimberi/Yaromba de San José, Psyche estaba siempre preocupado por el bienestar de todos sus habitantes. Logró superar las rivalidades dentro de la comunidad, asegurando de este modo su respeto y popularidad.

Cuadro 1.1: Formación de clan y residencia de San José en 1980<sup>3</sup>

Grupos residenciales	Kotsimberi	Wakutangeri
Clan dominante	Yaromba	Idnsikambo

La vida de Psyche abarca el periodo traumático que va desde el primer contacto con los sacerdotes dominicos en el Wandakwe a través del tiempo pasado en la misión de Shintuya hasta la fundación de la comunidad nativa de San José del Karene. Su capacidad para comunicarse con el mundo del espíritu le permitió dar consejos y orientación a los arakmbuts en las decisiones difíciles que ellos tenían que tomar. Durante la enfermedad final de Psyche, los Arakmbut frecuentemente discutieron sobre su vida pasada y llegaron a darse cuenta de cuán dependientes eran de él. Su papel en la historia de la comunidad fue crucial para ellos y su muerte empujó a todo el caserío a la confusión. Incluso alguna gente dudó si San José sobreviviría como comunidad.

### La enfermedad de Psyche

En octubre de 1980 la salud de Psyche comenzó a deteriorarse. Se quejaba de dolores al corazón, por lo que dejó de fumar y de trabajar

oro, y permanecía la mayor parte del tiempo en su casa en la comunidad. Esto pareció ayudar, y su condición mejoró hasta diciembre cuando no fue capaz de retener los alimentos en el estómago, perdió peso, sintió que sus intestinos se hinchaban y experimentó dolores agujoneantes, como si afiladas estacas penetrasen su estómago.

Nadie sabía cómo explicar esto. Los síntomas eran los de una enfermedad causada por espíritus del río, pero previamente los espíritus del río le habían dicho que ellos no deseaban tomar su vida hasta que su cabello hubiese retrocedido hasta lo alto de su cabeza; esto no había sucedido aún. Psyche no había cazado en exceso ni transgredido la moralidad social de la comunidad. Por esta razón, la respuesta inicial fue tratar su enfermedad como trabajo de un brujo (*chindignwakeri*), que frecuentemente es la primera razón dada por los Arakmbut para explicar el infortunio.

A mediados de diciembre, tuvieron lugar varias tormentas severas en San José y la gente se volvió temerosa en las noches. Los truenos y rayos son considerados peligrosos cuando la comunidad está atravesando una crisis, porque señalan la presencia de espíritus dañinos. El tiempo conduce hacia otra hipótesis respecto a la enfermedad de Psyche: los espíritus del río, que se juntan cuando son peligrosos, se estaban reuniendo para visitar la comunidad en la noche a fin de llevar a Psyche a su mundo subterráneo ribereño (Seronwe). Él le gustaba a los espíritus, quienes querían su presencia en su morada.

En las semanas subsiguientes, la gente y el mismo enfermo debatieron y discutieron estas explicaciones. Las explicaciones cambiaban de acuerdo al contexto y las relaciones sociales implicadas. Hasta hoy nadie está verdaderamente seguro si su enfermedad fue por brujería u otras causas.

### La profecía

Dos días antes de su muerte, el chamán hizo una profecía a los hombres más respetados de la comunidad. Explicó que moriría antes de lo esperado porque los espíritus del río querían llevarlo a Seronwe. Iba a vivir allí con su mujer espíritu, en una casa con sus propias chacras y animales domésticos. Aun cuando una muerte es normalmente muy peligrosa porque los espíritus del muerto pueden dañar a los vivos, la comunidad no debería tener miedo ya que él no tenía intención de causar ningún daño. Psyche dijo que permanecería en Seronwe du-

rante la estación húmeda (*wawiyok*) y que la lluvia sería diferente a todas las antes experimentadas. Los truenos y rayos serían seguidos por una inundación mayor que ninguna antes vista en el monte; el río Karene correría sin interrupción y todos los Amikos (los no-indígenas) en Madre de Dios se ahogarían. Sólo sobrevivirían los Arakmbut.

Mientras él estuviese en Seronwe nadie de San José debería pescar, porque estaría viviendo con espíritus del río, algunos de los cuales eran peces. Después del cataclismo, llegaría la estación seca (*wambayok*) y Psyche reaparecería en San José en forma de un pájaro. Se posaría en el patio central del caserío, y aunque nadie sabía de qué especie sería, todos lo reconocerían. Permanecería en contacto con la comunidad para siempre, regresando para aconsejar y prevenir a la gente cuando tuviese problemas. En el futuro, lo llamarían ya sea con ayuda de la ayahuasca o en sus sueños y visiones usuales.

### Intentos para salvar su vida

Después de esta profecía Psyche apareció más relajado. Sin embargo, la comunidad no quería que él muriera y, después de persuadirlo de que debería vivir un poco más, usó varios métodos para tratar de salvar su vida. Llamaron a un chamán sapiteri del río Pukiri, famoso por sus habilidades curativas. Era considerado un foráneo por los arakmbuts y por eso había cierta incertidumbre en torno a él, pero sabía cantos y oraciones para curar y también cómo prevenir que los espíritus dañinos se aproximen a un hombre enfermo. El chamán sapiteri se quedó pocos días en San José, pero dijo que no podía hacer nada porque sus destrezas radicaban en curar enfermedades causadas por espíritus del monte antes que del río. Sin embargo, los arakmbuts de San José sospechaban que tal vez este chamán poderoso deseaba daño al hombre enfermo.

Mientras tanto, la familia de Psyche trató de curarlo dándole de beber una mezcla de resinas, soplándole tabaco y golpeándolo con isanga urticante, pero no tuvo éxito. También le dieron medicinas no-indígena, como tabletas, vitaminas y sales. Varias personas sugirieron llevarlo al hospital en Puerto Maldonado, tres días aguas abajo, pero él dijo que estaba seguro de que no sobreviviría al viaje y que prefería morir en su comunidad.

### La muerte de Psyche

De la casa de Psyche llegaron llantos un poco antes del mediodía del 23 de diciembre. Su esposa estaba gritando un ensalmo de muertos en un largo ritmo inacabable: "¡*Ndoedn opewadn! Ndoedn opewadn!*" *Opewadn* es el término de relación formal para "mi cónyuge" y se escucha en ocasiones como las ceremonias de iniciación o matrimonio.<sup>4</sup> En su casa, tendido sobre el piso, Psyche yacía muerto. Su esposa lo cubrió con una frazada cantando constantemente el ensalmo de muertos. Luego, sacó todas sus pertenencias de la casa y las colocó en dos pilas; una consistía en sus propias cosas y la otra, en las de su esposo, incluyendo sus ropas, arcos, flechas, frazadas y herramientas. El hermano de la viuda, que era su único pariente en el caserío, comenzó entonces a poner fuego a la pila de las posesiones de Psyche. Mientras tanto, ella fue a la cocina en el costado de la casa y trajo todos los recipientes, ollas y cuchillos que quebró con un hacha. De esta manera fueron destruidas las pertenencias personales del muerto.

Durante la destrucción de las posesiones de Psyche, dos hombres que no habían ido a trabajar oro ese día decidieron informar al resto de la comunidad acerca de la muerte. En ese momento, los dos grupos de residencia de San José, el Wakutangeri y el Kotsimberi, trabajaban oro en diferentes placeres. Los Wakutangeri habían dejado el caserío pocos meses antes y estaban viviendo en un campamento aurífero temporal una hora aguas debajo de San José, mientras que los Kotsimberi (el grupo de Psyche) estaban trabajando oro en un placer suficientemente cercano a la comunidad como para regresar cada noche después del trabajo. Los dos hombres fueron en canoa aguas abajo para dar la noticia a los Kotsimberi, pero no siguieron adelante para informar a los Wakutangeri, que estaban más abajo, ya que no habría habido tiempo para que los mensajeros regresaran a tiempo para el entierro.

Los Kotsimberi regresaron a San José inmediatamente. Los parientes Yaromba de Psyche entraron primero a la casa seguidos por hombres de los otros clanes, mientras que las mujeres permanecieron observando afuera de la casa. Luego sobrevino una suave discusión para poner en claro los arreglos del entierro.

## El entierro

Afuera de la casa de Psyche había un estrecho sendero que llevaba al cementerio (*ku mbarak*), que raramente era transitado a causa del peligro de los espíritus que allí acechaban. Cuando vivía, Psyche podía proteger a la comunidad en caso de que los muertos amenazasen atacar desde sus tumbas. Los hombres y las viudas salieron por el sendero hacia el cementerio observando el estado de la trocha para ver si había huellas de animales o señales de algunos espíritus errantes. Mientras analizaban el terreno, limpiaban el subsuelo.

Finalmente, llegaron al área de los muertos, que contenía varios signos de entierros arakmbuts previos, tales como toscos montículos, cruces de madera y mementos personales. La tumba de una muchacha que había muerto recientemente aún tenía parte de sus ropas colgando de un cobertizo de madera, mientras que en la cabecera de otra quedaban los restos de cenizas de madera balsa, quemada y dejada durante un día para ver si los espíritus responsables de la muerte habían caminado sobre ellas, dejando huellas tales como impresiones animales. Luego, los hombres comenzaron a buscar un sitio donde pudiesen cavar la nueva tumba, y hubo cierta discusión sobre cuál era el mejor lugar, pero la viuda tomó la decisión final. Todos estaban preocupados, no sea que mientras cavasen encontrasen los huesos de un muerto, lo cual podría descargar calamidades sobre la comunidad.

Los hombres más jóvenes cavaron una tumba de más o menos un metro de profundidad, mientras que los otros se sentaron en el suelo, la viuda alejada y, más relajados, los mayores comenzaron a hablar de la nueva situación chamánica y política en la comunidad. La mitad Kotsimberi del caserío, con predominio del clan Yaromba, consideró que Psyche había sido el líder tradicional (*wairi*) de todo San José y que alguno de su grupo debería asumir su posición. La mitad Wakutangeri, dominada por los Idnsikambo, mantenía los cargos comunales oficiales reconocidos de presidente, secretario y tesorero, quienes eran llamados como *wantupa* dentro de la comunidad. Los Kotsimberi querían asegurar la continuidad de un equilibrio de poder entre las dos partes. Temían que con la muerte de su líder espiritual, los Wakutangeri pudiesen extender su influencia chamánica mediante sus habilidades reconocidas en el uso de la planta alucinógena, ayahuasca, que habían introducido en la comunidad hacía algunos años. Aunque los viejos chamanes harakmbuts no se oponían a la ayahuasca, la consideraban como una manera fácil de

contactarse con el mundo del espíritu que evitaba la paciencia y disciplina de una experiencia visionaria espiritual de largo plazo.

Cuando cavaron la tumba regresaron a la casa de Psyche. Los hombres Yaromba entraron en ella y recogieron el cuerpo, que estaba envuelto en su mejor frazada. Éste fue colocado en un "ataúd" de madera pona, que había sido hecho de su cama, y lo amarraron con bejucos. Luego los hermanos clasificatorios del muerto levantaron el ataúd sobre sus hombros y lo llevaron lentamente hacia el sendero del cementerio. Una vez allí, súbitamente comenzaron a correr, primero los hombres, luego las mujeres. Los últimos cien metros fueron cubiertos tan rápidamente que el ataúd estaba ya en la tumba cuando las mujeres llegaron. Cada uno de los presentes comenzó a arrojar tierra sobre el ataúd. Las emociones comenzaron a desbordarse; los hombres lloraban silenciosamente, mientras que las mujeres, paradas al lado, gemían y gritaban "¡*Nowenda chimbui!* ¡*Nowenda chimbui!* Lo que significa "¡Desconsuelo por mi cuñado!"

Cuando la tumba estuvo casi llena, súbitamente la viuda se volvió salvaje con ira y aflicción. Golpeó a los hombres, chilló insultos a quienes hicieron la tumba y luego, agarrando un palo largo, comenzó a golpear al perro de Psyche, que había seguido el cortejo hasta el cementerio. El animal quedó casi muerto, y su cuñado lo mató rápidamente y arrojó su cuerpo en los matorrales. La tumba fue llenada y sobre ella se levantó un montículo de tierra, encima del cual colocaron las palas y machetes que habían utilizado en el entierro. Todos regresaron al caserío y entraron en sus casas en silencio.

## El velorio

Después de comer, las mujeres y niños fueron a acostarse porque temían que los espíritus, que visitan la comunidad para celebrar una muerte, pudieran dañarlos. Cualquier ruido desconocido era considerado como la presencia de un espíritu peligroso. Mientras tanto, los hombres fueron río abajo a la pequeña tienda de un colono de la sierra, donde compraron ron y jerez. Como quiera que las mujeres habían mostrado sus sentimientos más expresivamente en el entierro que los hombres, éstos manifestaron sus emociones en el velorio cuando regresaron del almacén. A lo largo de la noche ellos se emborrachaban cada vez más, cantaban, lloraban y gritaban "¡*Nowenda wamambuey!* o ¡*nowenda enchipo!*", dependiendo de si eran herma-

nos o cuñados del muerto. Todos los que querían pelear fueron frenados inmediatamente por los otros. Lloraban la muerte de Psyche a través del canto, en relatos y particularmente a través de reminiscencias que hablaban de su vida y hazañas; luego comenzaron a discutir las razones de su muerte y las consecuencias de la catástrofe. Los hombres aún estaban bebiendo cuando llegó el amanecer y las mujeres se integraron al grupo mientras salían de sus casas.

Los familiares más cercanas de Psyche se prepararon luego para destruir su casa. Enormes llamas subían en el aire mientras su casa era tomada por el fuego y, finalmente, se quemó hasta el suelo junto con la cocina. Un grupo de mujeres parientes de su viuda mató todos sus pollos y los cocinó en inmensas ollas. Cuando estuvieron listos los llevaron al velorio y todos comieron los pollos en comunión afuera de los restos chamuscados de la casa de Psyche.

Cuando estaban comiendo, una gran bandada de pájaros pasó sobre sus cabezas y se escuchó un grito de "*¡Kapiro! ¡Kapiro!*" (garza). Un temblor de excitación atravesó a los arakmbuts congregados, porque las garzas son aves del río consideradas como animales domésticos de los espíritus del río. Como toda la gente muerta tiene sus "pollos", todos sabían que los pollos que estaban comiendo habían sido transformados en aves del río para preceder al nokiren (alma) de Psyche hacia Seronwe. Discutieron cómo se había matado a su perro y a sus pollos para que él los usase en el otro mundo abajo del río. Finalmente, quemaron su gallinero y cortaron el limonero afuera de su casa. Toda su propiedad fue destruida, excepto las chacras que eran también propiedad de su viuda. Ella necesitaría alimento cuando se mudara temporalmente para vivir con el hermano de su difunto esposo.

### Dispersión de la comunidad

Cuando las cenizas del gallinero se asentaron, se escuchó llegar las canoas de la mitad Wakutangeri del caserío. Habían tomado un día libre del trabajo del oro y llegaban a San José para recoger su ración semanal de yuca y plátanos y visitar a Psyche. Los Kotsimberi les dieron la noticia y les preguntaron por qué no habían venido antes. Ellos deberían haber sentido o soñado sobre los peligros de su vida si hubieran sido eficientes en sus destrezas chamánicas. La viuda mostró una gran emoción rayana en la ira.

Luego, las dos mitades de la comunidad se sentaron y bebieron juntas, después de lo cual los Wakutangeri fueron al cementerio para visitar la tumba. Al igual que el día anterior, las mujeres lloraron y gritaron mientras los hombres lloraron silenciosamente. Los Wakutangeri introdujeron los primeros signos del catolicismo cuando un joven, que recientemente había regresado a la comunidad después de su periodo de conscripto en el ejército, colocó dos velas sobre el montículo de tierra y una cruz de madera en la cabecera de la tumba y se refirió a Psyche como un "santo". Otros rezaron, y comenzaron a regresar al caserío.

En el sendero desde el cementerio algunos de los parientes varones Kotsimberi del muerto comenzaron una ansiosa discusión con los influyentes hombres Wakutangeri en torno al futuro liderazgo de San José, pero no se resolvió nada. Después de beber durante una hora o más, los Wakutangeri regresaron a su asentamiento aguas abajo.

Los Kotsimberi se quedaron en San José y despejaron la borra-chera durante el resto del día. Luego del crepúsculo se escucharon ruidos en una cabaña desocupada y, más tarde, pasaron misteriosas pisadas, tiestos y ollas cayeron por sí solos y se filtraron cuchicheos en el aire. Durante los días siguientes, como continuaban esos ruidos, a la gente se le hizo difícil permanecer en San José y decidió trasladarse río abajo para hacer un campamento de oro semipermanente al estilo Wakutangeri. Encontraron un sitio y se mudaron al campamento de Santa Rosa para el Año Nuevo de 1981.

Luego de una muerte, los espíritus del río y el monte vienen al caserío para una fiesta donde pasan el día y la noche celebrando la muerte. Durante estas fiestas, el vómito de los espíritus causa la creciente del río y aparece espuma en su superficie. La gente debe evitar la comunidad a toda costa durante este periodo, porque los espíritus fácilmente pueden entrar a casa de una persona como una brisa y causar severas enfermedades. El que quiera ver a uno de los espíritus morirá rápidamente después de eso.

Por consiguiente, después de la muerte de Psyche, San José fue abandonado por dos meses y medio a fin de dejar las casas libres para que entren los espíritus. Una noche, después de la evacuación, un hombre se detuvo en San José cuando regresaba de un viaje hacia la vecina comunidad arakmbut de Puerto Luz. Llegó al campamento de oro al día siguiente, temblando, y dijo que durante la noche escuchó conversaciones de espíritus y sus pisadas. Ocasionalmente, arakmbuts de ambos campamento auríferos tenían que regresar al caserío a re-

coger yuca y plátanos de las chacras. Cada vez que regresaban, veían siempre una garza solitaria dando vueltas sobre San José, lo que significaba que los espíritus todavía no habían cesado sus celebraciones y que el nokiren del difunto aún estaba allí.

### Consecuencias políticas de la muerte

Cuando las dos mitades del caserío se reunieron después del entierro, las relaciones empezaron a deteriorarse y las consecuencias políticas de la muerte comenzaron a tener efectos, mientras que las implicaciones de la profecía fueron interpretadas y reinterpretadas. La principal manifestación de los conflictos fueron las acusaciones de brujería. Nadie reclama conocer cómo se hace brujería, porque, en gran medida, el conocimiento es el acto. Las acusaciones siempre están dirigidas a personas que a los acusadores no les gustan o les temen, y consecuentemente son indicadoras de las relaciones políticas del momento. Inicialmente, los brujos Taka (no-arakmbut) fueron acusados por la muerte de Psyche, pero en los meses posteriores, las acusaciones se dirigieron contra personas con prestigio, influencia y posición de la mitad opuesta del caserío. Se consideró que el motivo para el asesinato había sido el odio (*ochinosik*) hacia el difunto. Varias personas con parientes cercanos en ambas mitades del caserío buscaron mejorar las relaciones mediante fiestas, donde bebían, y cesaron gradualmente las acusaciones de brujería y mejoraron las relaciones. Sin embargo, todavía había tensiones que surgían de las diferentes explicaciones acerca de la muerte de Psyche.

Después de un mes, los arakmbuts pudieron ver que la profecía no se cumplía totalmente. En verdad, el río había crecido más de lo usual durante una estación lluviosa, pero todos estaban esperando una inmensa inundación, y cuando no hubo signo de una, se volvieron más escépticos. Unos pocos wakutangeri rompieron la prohibición de pescar y surgieron explicaciones alternativas acerca de la muerte, que demostraron pequeñas pero significativas discrepancias.

Un día, un pájaro *paron* (pava) asociado con los Yaromba, voló en círculos sobre el campo de los Wakutangeri. Cuando aparece esta especie después de una muerte significa que el difunto ha sido muerto por una serpiente. Entonces la gente recordó que antes de que Psyche muriera, él pensó haber sido mordido por

una serpiente, pero que había extraído todo el veneno. Sin embargo, algunos arakmbuts comenzaron a decir que tal vez no había podido librarse de todo el veneno y que algo lo había coagulado en su estómago, porque cuando agonizaba expectoraba "sangre amarga" que está asociada con mordedura de serpiente. Además, la profecía que Psyche había hecho antes de morir se basaba en el supuesto de que los espíritus del río fueran a llevar su nokiren (alma-materia) hacia Seronwe y que el cataclismo que llegaría se centraría en torno a la inundación del río. Ningún cataclismo de este tipo había ocurrido y los tan peligrosos espíritus *toto* del monte, cuyas flechas son consideradas como serpientes por los humanos, podían haber sido responsables de su muerte, en cuyo caso una parte de su nokiren habría sido llevado al monte y podría ser peligroso. Con una parte de su alma en el monte, la proscripción completa de toda pesca no era tan crítica.

Aun cuando ambas mitades de San José estaban de acuerdo que los espíritus del monte tenían que ver con la muerte más que lo que habían pensado, los Kotsimberi tuvieron una explicación alternativa: que Psyche no sólo fue un gran pescador con contactos que lo unían con los espíritus del río, sino que también fue un gran cazador. La especie de animal que él mejor cazaba fue el pecarí huangana (*akudnui*). Una vez, en una excursión de caza, había matado seis animales, mientras que otros cazadores sólo habían matado unos cuantos. Como Psyche había tenido tan buenas relaciones con los pecaríes, después de su muerte una parte de su alma se había unido a ellos, mientras que la otra lo había hecho con los espíritus del río. De este modo, una parte de su nokiren se quedaría en Seronwe y la otra iría y viviría con los pecaríes en el monte. Los espíritus de los pecaríes eran dispersos como los espíritus benéficos del río, y por esto él no dañaría a la comunidad. Consecuentemente, los Kotsimberi Yaromba reinterpretaron la profecía para preservar la idea de que el nokiren (alma) del difunto se dispersaría entre los animales y sería benéfico para la comunidad, mientras que los Wakutangeri Idnsikambo consideraron que la parte de su nokiren robada por espíritus dañinos *toto* tendría atributos peligrosos. Así, los Kotsimberi Yaromba consideraron benéficos aquellos aspectos de su alma que fueron al monte, mientras que los Wakutangeri Idnsikambo pensaron que eran potencialmente dañinos. Estas explicaciones se enfatizan para interpretar eventos según el contexto y la posición política del grupo que expresa la explicación en la comunidad.

## La unificación

En febrero, un wayorokeri de Puerto Luz soñó que el nokiren de Psyche aún no había llegado a Seronwe, porque había visto a la primera esposa de Psyche caminando en las cenizas de la casa quemada. Otros arakmbuts reforzaron esta visión cuando oyeron llantos y sonidos extraños en el lugar de su casa mientras pasaban por el camino hacia la chacra. Dos meses después de la muerte, los arakmbuts comenzaron a preparar sus chacras para la siguiente estación seca y consecuentemente se encontraban con más frecuencia en San José, donde discutían sobre los rumores acerca de colonos que se trasladaban hacia los placeres auríferos cercanos a la comunidad. Con estas inquietudes, decayó la preocupación por la muerte de Psyche y lentamente la gente comenzó a volver hacia San José.

A medida que los arakmbuts regresaban a San José para rozar sus chacras, las explicaciones encontradas acerca de la muerte se centraron en una perspectiva de consenso. La opinión general fue que el nokiren del difunto había permanecido en San José durante dos meses porque tanto los espíritus del río como los del monte habían estado involucrados en la muerte y había habido demasiadas celebraciones. Ahora estaba listo para abandonar el caserío e ir a Seronwe, desde donde se dispersaría en especies asociadas tanto con el monte como con el río.

Otros eventos en ese entonces indicaron el regreso al *status quo* antes de la muerte. Inmediatamente después de la muerte de su esposo, la viuda asumió una posición de importancia inusual para una mujer de una comunidad arakmbut, manteniendo notable influencia en el campo aurífero de los Kotsimberi de Santa Rosa, donde sus palabras y opiniones eran muy bien consideradas, como si fueran las de su difunto esposo. Sin embargo, cuando la comunidad se reunificó, su importancia decayó y ella vivió en la casa del hermano de su esposo como cualquier otra viuda arakmbut.

Poco a poco San José restauró su anterior orden y la vida continuó y, cuando la comunidad se purificó de la muerte, nadie mencionó más los sucesos de los meses anteriores; la crisis de la muerte había pasado y la vida podía seguir. Por mayo de 1991, para un extraño parecía que la comunidad había regresado a la normalidad. Sin embargo, la muerte y transfiguración de Psyche no fue un simple rito de pasaje que permitió que la comunidad se reestableciera a sí misma nuevamente. Ahora existe una nueva situación política y espiritual en San José.

## El significado de la muerte

Las series de eventos que tuvieron lugar en San José en 1980 son significativas porque ilustran las complejas relaciones entre los mundos visible e invisible, las especies animales, las rivalidades políticas y los cambios dentro de la comunidad. Aunque no se cumplieron todos los elementos de la profecía después de su muerte, Psyche acertó respecto a las catastróficas consecuencias sociales y culturales.

El funeral y los eventos subsiguientes siguieron un curso similar al del mito de origen Wanamey, que reaparece en varias formas a lo largo de la experiencia de los Arakmbut (ver Volumen 1). Siguiendo el primer tema del mito, que habla de una cataclísmica inundación de fuego, la muerte misma de Psyche fue una catástrofe para la comunidad y el caos reinó durante e inmediatamente después del funeral y del velorio. Llegaron espíritus a la comunidad que normalmente permanecen afuera, el río creció y la brujería fue incontrolable. Las relaciones sociales se volvieron extremadamente tensas y el caserío no pudo parar la tensión; en ese momento las acusaciones de brujería se hicieron notorias.

En la segunda parte del mito, los Harakmbut escapan de la destrucción escalando las ramas del árbol *Wanamey*. Después de la muerte de Psyche, San José fue abandonada y las dos partes vivieron separadas aguas abajo, alejadas del caserío. Durante ese periodo las relaciones mejoraron gradualmente. Las discusiones se orientaron hacia teorías tales como si la muerte era buena y benéfica o si tuviese algunas consecuencias dañinas.

La reunificación de San José marcó el comienzo de la "nueva época" paralela a la parte final del mito, que habla de la fundación de las comunidades arakmbuts. Durante este periodo se restauró un equilibrio más moderado para vivir. En ese momento, una interpretación general explicó la muerte a toda la comunidad, señalando el mejoramiento de las relaciones entre las dos mitades de la comunidad. Sin embargo, debajo de la unidad, el vacío dejado por Psyche mantuvo una intranquilidad subyacente que reemergió regularmente en la comunidad durante momentos de crisis, para poner en movimiento cambios que irían a tener repercusiones durante los años subsiguientes.

Aun cuando todas las muertes siguen en cierta medida esta estructura "mitológica", la de Psyche fue diferente de varias maneras. En primer lugar, cuando alguien muere la gente deja la comunidad por una o dos noches, pero nunca por seis meses. Además,

aunque algunas parentelas trabajan oro por largos periodos aguas abajo, siempre se quedan algunas personas en la comunidad. Sin embargo, por la muerte de Psyche la comunidad quedó desierta. La actividad de los espíritus dañinos durante ese lapso demostró claramente que ésta era una muerte especial.

La profecía que hizo Psyche antes de morir fue muy inusual y su contexto prestó atención a su status especial. Cuando los arakmbut mueren, generalmente van a Seronwe, bajo del río, donde viven separados de la vida cotidiana de la comunidad. Ocasionalmente se aparecen a la gente en sus sueños y le dan mensajes, pero sus apariciones más infames son ante parientes agonizantes en forma de espíritus llamados *wambetoeri*, quienes muestran el camino hacia el mundo de abajo. Sin embargo, Psyche estableció claramente en su profecía que regresaría a la comunidad no como un heraldo del peligro sino como un amigo que protegería a los Arakmbut en el futuro.

Tal vez vinculada a esta continua relación con la comunidad, esté la manera inusual en la cual la gente aún se refiere a él. Por lo general, no se pronuncian los nombres de las personas muertas y se alude a ellas lo menos posible. Aunque nadie sería suficientemente osado para gritar abiertamente el nombre real del difunto (o para publicarlo, por este motivo), Psyche no ha sido olvidado y regularmente se refieren a él en las conversaciones sobre la historia de la comunidad.<sup>5</sup>

La mayor diferencia final entre la muerte de Psyche y otras muertes es que él no sólo fue a Seronwe sino que también se dispersó en especies del río y del monte con las cuales tuvo relaciones especiales durante su vida. Estas especies son importantes para los parientes masculinos del chamán muerto o para amigos que tienen una buena oportunidad de volverse eficientes como cazadores de ellas porque son ayudados por los espíritus. Esta dispersión le sucede a todo gran chamán y es un signo de su relación particular con ciertas especies animales.

Las diferencias entre la muerte de Psyche y la de otros arakmbuts son, en general, factores que darían seguridad y confianza a la comunidad frente a tal pérdida. Sin embargo, la comunidad, desde que él murió, siempre se ha sentido preocupada por su futuro. Su desasosiego gira alrededor de dos áreas. En primer lugar, San José no tiene reemplazo para Psyche. Entre los Arakmbut, la gente con poderes chamánicos puede enseñar a otros su conocimiento, pero esto no necesariamente significa que los aprendices surgirán como personas con las destrezas de un wayorokeri (chamán soñador). El hermano de Psyche sabía varios ensalmos de curación y discutía con él asuntos

espirituales, pero nunca obtuvo reconocimiento como su "sucesor" ni del mundo del espíritu ni de la comunidad arakmbut. San José se quedó sin un wayorokeri y la gente se sintió vulnerable. Psyche había proporcionado información, protegido del peligro y curado enfermos, pero ahora, sin él, hay una gran posibilidad de que los enfermos no se curen, que los conflictos no sean mediados tan fácilmente y que las amenazas del mundo del espíritu y de los invasores blancos aumenten. Sin embargo, la muerte de Psyche no condujo a una ruptura completa en la continuidad de la vida comunal. El wamanoka'eri (curador) y los practicantes de ayahuasca siguieron contactando al espíritu del mundo y recibiendo información, permitiéndoles discutir y reformular teorías del mundo del espíritu.

La segunda área que causaba preocupación dentro de la comunidad era política. Un wayorokeri es un pacificador dentro de una comunidad. Como mostraremos más adelante, su reputación reposa en ser capaz de encontrar soluciones a problemas entre clanes o grupos que amenazan dividir la comunidad. Luego de la muerte de Psyche, no hubo un mediador reconocido por todos los arakmbuts de San José que pudiera resolver conflictos y ayudar a la toma de decisiones. Además, frecuentemente un wayorokeri da confianza no sólo para defender a una comunidad contra los espíritus hostiles sino también contra los mineros invasores de la avalancha del oro. La muerte de Psyche dejó un brecha en el centro espiritual y político de la comunidad, lo cual es aún considerado por la gente como una debilidad de su defensa. La palabra *nowenda* (sin centro), que la gente usa a lo largo del periodo de aflicción, es muy apropiada para describir el sentimiento de la comunidad después de la muerte del chamán.

A fin de apreciar la importancia de la muerte de Psyche tenemos que tratar sobre las áreas donde su influencia fue más significativa en asuntos chamánicos y políticos. A través del estudio de caso, este capítulo se ha referido a muchos aspectos de la vida social y cultural arakmbut; en capítulos subsiguientes desentrañaremos varios de éstos. Los tres siguientes capítulos, por ejemplo, tratarán sobre la relación de los Arakmbuts con el mundo del espíritu en la enfermedad y en la salud a fin de extraer las cualidades chamánicas necesarias para la supervivencia práctica. Los subsiguientes capítulos tratan sobre los trabajos sociales y políticos internos de la vida comunal. Una comunidad sobrevive sobre la base de un equilibrio inestable entre una multiplicidad de fuerzas diferentes, tanto espirituales como sociales, que son mantenidas juntas

por cualidades chamánicas y políticas de personas específicas sobre la base de relaciones entre personas, el mundo del espíritu y especies animales. A partir de estas relaciones surgen las posibilidades para el cambio.

## Notas

- <sup>1</sup> A los Arakmbut no les gusta pronunciar los nombres de los muertos, y por esto le llaman Psyche al chamán, nombre que es similar aunque distinto del verdadero. "Psyche" también transmite el sentido de gravedad que su nombre inspiró, así como sus connotaciones mitológicas.
- <sup>2</sup> Barriales y Torralba (1970: 45) siguen a Álvarez (1946: 11) al describir un Uayorokeri como un chamán que cura sacando dardos invisibles del cuerpo del paciente. La definición de wayorokeri en San José corresponde a la de Califano (1978: 421), quien le llama "soñador" o "alguien que sabe cómo soñar". Es también un profeta. El término *watopakeri* (cf. Califano ibid) o *topakeri* no es conocido entre los Arakmbut y es una palabra wachipaeri raramente usada. En este libro tomo una definición de "chamán" más amplia que la de Califano (1982), que argumenta que, a diferencia de otros pueblos harakmbuts, los Arakmbut no tienen chamanes porque los practicantes no viajan hacia mundos diferentes. Esto es correcto en el sentido de que los chamanes no vuelan hacia esferas diferentes del universo. No obstante, pienso que su capacidad de viajar en sueños y visiones dentro del mundo invisible es motivo suficiente para usar el término. Además, como el enfoque presente considera al "chamanismo" como un conjunto de cualidades, técnicas y destrezas referidas a la comunicación con el mundo invisible, pienso que "chamán" es un término apropiado en este contexto.
- <sup>3</sup> La distinción desapareció alrededor de 1986, cuando una familia de la mitad Kotsimberi se trasladó a la comunidad de Barranco Chico para vivir con otros parientes cercanos. El resultado es que ahora Barranco Chico es la comunidad de los Arakmbut Kotsimberi y San José es completamente Wakutangeri.
- <sup>4</sup> *Opewadn* significa literalmente "la/el que se sienta a mi lado" como opuesta a la palabra usual para cónyuge, *watoe*, que significa "la/el a mi lado". *Opewadn* puede ser abreviado como *opedn*.
- <sup>5</sup> El artículo de Tylor sobre la muerte y memoria entre los Achuar (1993) es extremadamente pertinente en este contexto. Su concepto del proceso de "desrecordar" a una persona encapsula perfectamente la noción arakmbut de gente muerta que está presente en la vida posterior, pero no como alguien con nombre. Su observación sobre el proceso de olvidar el rostro de una persona muerta y la vergüenza asociada con la captura de una cabeza en una contienda no se encuentra entre los Harakmbut. No obstante, una "mala" muerte de una contienda, una captura por un espíritu dañino o una muerte por brujería son consideradas un destino terrible porque, al igual que los Achuar, el alma de la persona ya no está más bajo su control.

## ESPECIES Y ESPÍRITUS

Una mañana, en noviembre de 1991, me lancé por la pendiente de San José hacia el puerto por el río Karene, donde los arakmbuts amarran sus botes. Cuando capté la vista espectacular del agua barrosa rojo marrón que corría por los rojos riscos y las blancas playas enmarcadas por el verde oscuro del monte, escuché un eco extraño que venía de la otra orilla. Di una barrida al río, pero no pude ver nada. Entonces vi a un viejo (Ireyo) salir detrás de una trocha baja alrededor del risco que había quedado al descubierto por el reciente descenso del nivel del río. Para mi sorpresa, se rió y dijo que aunque había hablado con los *waweri* (espíritus del río), ellos no habían querido darle ni un pescado ese día. Después de reflexionar sobre este episodio, pensé que tal vez podría mejorar mi fatal marca de pesca mediante la comunicación con los *waweri*. Dos días más tarde, después de recibir algunas instrucciones de amigos arakmbuts, fui aguas abajo y lancé mi línea. Cuando me senté, comencé a murmurar a los *waweri* en arakmbut, explicándoles mi deseo de capturar un pez. Luego de treinta segundos, un gran sábalo (*mamori*) mordió mi anzuelo y pude ofrecer un pescado a la parentela con la cual comía.

Este incidente presenta varios de los rasgos analizados en este capítulo e ilustra la relación entre arakmbuts, especies animales, peces y plantas y el mundo del espíritu.<sup>1</sup> La interacción entre estas formas de existencia es más evidente en las actividades de producción y reproducción, las cuales proporcionan a los arakmbuts los medios para vivir. El mundo visible de plantas, animales y peces está íntimamente ligado con el mundo invisible de los espíritus. La producción arakmbut depende no sólo del conocimiento y destreza del potencial intrínseco al ambiente, sino también de la capacidad para comunicarse con el mundo del espíritu a fin de asegurar la disponibilidad regular de producción y evitar transgredir los límites de la conducta aceptable. Los límites son descritos en mitos y

relatos de experiencias personales (*wambachapak*), en los que se ilustran las transgresiones y sus consecuencias. Al mismo tiempo, proporcionan las bases para una comprensión de la manera en la cual los Arakmbut conceptúan y experimentan la relación entre los mundos visible e invisible.

Es posible comprender las prácticas chamánicas arakmbut considerando esta relación sobre una base cotidiana. Aunque desde un vistazo superficial, los curadores (*wamanoka'eri*) y soñadores (*wayorokeri*) conforman el "chamanismo" arakmbut, una observación más detallada revela que todos los arakmbuts tienen cierta aptitud para experiencias y técnicas chamánicas. La producción de alimento es el ejemplo más resaltante de la utilización de lazos entre el dominio humano, el de los espíritus y el de las especies. Carne (*sisi*) y pescado son sumamente importantes para los arakmbuts porque proporcionan vida; sin carne la gente se consumiría y finalmente moriría.<sup>2</sup> Sin embargo, la carne por sí sola no es suficiente para sobrevivir. Vegetales como yuca (*tare*) y plátanos (*aroi*) o frutos como papaya (*apoare*) son también necesarios para evitar el hambre durante periodos en los que no hay carne.

A fin de proporcionar carne para sobrevivir, hay que matar a las criaturas, y esto presenta un dilema a los hombres arakmbuts. A veces los cazadores comentan que no les gusta matar animales y, sin embargo, el prestigio masculino está basado en la destreza práctica en la caza y pesca, porque abastecer con carne a una parentela es responsabilidad del hombre. Las responsabilidades de producción de las mujeres no las ponen en tales apuros, aunque no son menos significativas. Las mujeres tienen que asegurar que haya un abastecimiento constante de vegetales y frutos, especialmente cuando no hay carne. Además, cuando llevan carne a la comunidad, ellas tienen que cocinarla bien a fin de asegurar que no caiga ningún daño del espíritu del animal sobre la parentela. La carne sin cocinar puede causar enfermedad e incluso muerte. Por consiguiente, todos los arakmbuts tienen que ser capaces de superar los peligros potenciales al tratar con animales. Esto significa comprender el mundo invisible del espíritu.

### Almas y espíritus

El alma-materia, a la que Reichel-Dolmatoff (1971) se refiere como "energía", es un principio animado que da vida. Todos los cuerpos

materiales en el mundo visible reciben vida de esta fuente invisible.<sup>3</sup> Los espíritus, que no tienen cuerpos, son invisibles durante la vigilia y consecuentemente están fuera del tiempo y del espacio. Los humanos sólo pueden verlos interpretando las formas que el mundo visible ha impuesto sobre los espíritus. Por estar más allá del espacio y del tiempo, los espíritus libres son más entendidos que los seres humanos y comprenden el potencial inherente en el universo.

El cosmos arakmbut consiste en una distinción fundamental entre el mundo visible de forma y un mundo invisible de alma animada o espíritu. Las relaciones entre estos elementos constituyen diferentes niveles de existencia que están basados en la cantidad de alma-materia dentro del cuerpo. Los objetos inanimados, como las rocas, son predominantemente visibles y estáticos y tienen poca o ninguna alma-materia; las plantas pequeñas e insectos tienen un poco más, mientras que los seres humanos y los animales tienen almas (*nokiren*) que están semiseparadas y son fácilmente transformables fuera de sus cuerpos. El mundo invisible del espíritu consiste en alma-materia desencadenada que adopta la forma efímera del mundo visible. De este modo, es posible ver que los animales (particularmente los grandes, como el tapir o el venado) son cosmológicamente más cercanos a los seres humanos que los objetos inanimados.

El alma-materia vincula toda la vida a causa de las mismas características invisibles que animan todo; al mismo tiempo, toma formas diferentes de acuerdo a ciertos criterios. Un *nokiren* toma diferentes formas. El término se refiere usualmente a la imagen que adopta el alma-materia cuando se manifiesta en la forma de un cuerpo visible. Sin embargo, tiene asimismo un aspecto disperso, que también puede ser llamado *wamawere*, que es como un soplo o brisa y flota a través del aire de una manera dispersa. Mientras que el *nokiren* está concentrado dentro del cuerpo, el *wamawere* está disperso. Cuando pregunté acerca de esta diferencia, un arakmbut mayor diseñó el siguiente diagrama:



Helberg (comunicación personal) habló con arakmbuts de otras comunidades y encontró que un rasgo consistente en las discusiones sobre el mundo invisible era la distinción entre concentrado y disperso. Aun cuando hay diferentes maneras en las cuales los arakmbuts pueden expresar esta distinción en términos concretos, es imposible encontrar conceptos claros que transmitan estas abstracciones.

Por ejemplo, la palabra *nokiren* arakmbut significa literalmente "sombra que está en el centro" (Helberg, en prensa). Esto expresa una forma de concentración. Mientras tanto, el término *toto* puede provenir de la partícula *-to*, que significa "bajo" o "unido/junto" (Helberg 1984:246), lo cual también refleja la noción de concentración. Según Robert Tripp (nd), la partícula de extensión *-chi* también significa "conectado". *Chi* aparece en varias palabras que se refieren a la brujería (*chiwembae*, bruja; *chindign*, ensalmo; *chindignwakeri*, brujo) y también transmite algo de la noción de concentración mediante la yuxtaposición de elementos.

En contraste, el verbo *e'nopwe* (pensar) es, literalmente, "no el centro de emociones" y se refiere a la naturaleza dispersa del pensamiento dentro de la persona. Una persona que está deprimida o preocupada es *nowenda*, que significa "sin centro". No he encontrado ningún análisis de la palabra *wamawere*; la terminación "weri" es un rasgo consistente cuando se usa para especies particulares (*kemewere*, espíritu del tapir). La partícula *-ere* significa "con" o "cerca de" y aparece en la palabra *mbere* (robar) y *tere* (cortar), que transmite la noción de fenómeno que está separado pero próximo.

Los espíritus libres vienen en varias formas de acuerdo a su poder (al que los Arakmbut se refieren como "fortaleza", *tainda*) y temperamento. Por ejemplo, los espíritus dañinos (*toto*) son concentrados y toman la forma del *nokiren* de humanos muertos o de especies, mientras que los *ndakyorokeri* son espíritus benéficos más dispersos que proporcionan a los Arakmbut información importante acerca del potencial en el mundo. Sin embargo, el mundo no está simplemente dividido en dos, y es posible encontrar espíritus benignos poderosos (*wachipai* y *chongpai*), que están más distantes de los humanos pero que mantienen informado a los *ndakyorokeri*, y espíritus dispersos y más impersonales, donde los *toto* se vuelven como *wamawere*, que pueden dañar a la gente mientras camina en el monte como una brisa o soplo de aire. Las actividades chamánicas consisten en tratar de evitar un exceso de espíritu concentrado (*toto*) o de espíritu disperso (*wamawere*) y en asegurar un contacto regu-

lar con los *ndakyorokeri*. En contraste, los brujos utilizan el desequilibrio en el mundo para dañar a la gente.

El alma también refleja esta clasificación dentro del cuerpo. En cada persona, el *wanopo* es un punto en la base de su espina dorsal que es conocido como "centro redondo" y es traducido como "asiento de emociones". Es la parte del cuerpo donde el *nokiren* se une y causa fuertes sentimientos. Éstos pueden ser dañinos cuando son negativos, como la emoción *ochinosik* (odio), que en un nivel humano está conectada con la brujería. Sin embargo, el alma normalmente tiene emociones centradas en el *wanopo* que no están fuera de control como el deseo (*e'pak*).

Dentro de la persona, el *nokiren* toma un aspecto disperso mediante el pensamiento (*e'nopwe*). Para los Arakmbut, el pensamiento no está asociado con el cerebro, al que ellos se refieren como *wasiwa* (gordo), sino que está disperso a lo largo del cuerpo y es menos emocional y más reflexivo que las pasiones centradas en la base de la espina dorsal. Por consiguiente, emoción y pensamiento son estados del *nokiren*. Sin embargo, una persona puede encontrar que el alma se vuelve demasiado dispersa y sentirse como pérdida con pena o depresión, de aquí el término *nowenda* ("sin centro") señalado antes. Dentro del *nokiren*, el aspecto disperso del alma consiste en pensamiento mientras que las partes concentradas son sentimientos y emociones.

El alma-materia existe en un estado de flujo a lo largo del mundo invisible y reacciona ante eventos en el mundo visible. Sin embargo, cada persona trata de asegurar un equilibrio entre pensamiento y emoción. Demasiada concentración de alma-materia conduce a emociones negativas, *ochinosik* (ira) o *senopo* (misericordia o avaricia), mientras que demasiada dispersión lleva a debilidad o aflicción (*nowenda*). Una persona saludable se siente bien (*ndak*). Esto significa que el estado del *nokiren* refleja un equilibrio entre concentración y dispersión dentro del cuerpo y esto asegura sociabilidad. Cualquier enfermedad o conducta antisocial es un signo de rompimiento del equilibrio, sea a causa de demasiada dispersión del alma o de pérdida, que vuelve débil a la persona y propensa a la enfermedad, o a causa de mucha concentración, que hace a la persona peligrosamente sobreemotiva, demasiado poderosa y posible receptáculo de brujería. En el pasado, las mujeres jóvenes fueron los objetivos principales de las acusaciones de brujería, pero éstas cesaron después del periodo en Shintuya.

De este modo, alma-materia, ya sea en cuerpos animados o en forma libre, contiene un espectro de fuerza o poder determinado por su intensidad y reconocido por las disposiciones y rasgos de conducta de humanos y de especies animales. Los peligros del mundo del espíritu vienen del alma-materia descontrolada. Esta toma principalmente la forma de espíritus dañinos concentrados (toto) y, con menos frecuencia, de espíritus dispersos (-were) que las técnicas y rituales chamánicos tratan domesticar.

### Humanos y animales

La sensibilidad de los Arakmbut y sus prácticas de caza y cocina demuestra la cercanía entre humanos y animales. Como las consecuencias de la sobrecaza o de la subcocción toman la forma de actividad del espíritu, la relación entre espíritu, animal y humano es crucial para entender el mundo invisible. Varios mitos arakmbuts tratan sobre esta relación al hablar de las intrincadas conexiones entre humanos y animales y de cómo ésta se rompió. A lo largo de la mitología arakmbut, los animales son tratados como si fueran humanos. El relato de Keme (el tapir) y Torogn (la zarigüeya) habla acerca del tiempo en que animales y humanos comenzaron a separarse.

#### Torogn

En el pasado, la diferencia entre Arakmbut y *ohpai* (animal de caza) no era como ahora. Hubo una reunión de arakmbuts que querían volverse animales. Los animales también querían volverse gente.

Keme (el tapir) estaba haciendo flechas. Hacía todo tipo de flechas, pero eran muy peligrosas. Eran dentadas y con plumas pintadas, y el arco y la punta de la flecha estaban pintados con achiote. La gente estaba preocupada y Torogn (la zarigüeya) estaba molesta.

Torogn fue a la casa de Keme y se preparó para matarlo. Torogn gritó "¡Torogn!, ¡Torogn!" y Keme salió y vio algunas *pacas* (bambú hueco usado para cocinar). Pensó que Torogn estaba dentro de una y la trituro por completo. Luego recogió las ramas y las arrojó. Pero no trituro la paca dentro de la que estaba Torogn. La siguiente noche escuchó el canto "Torogn, Torogn". Torogn tenía sus flechas y le disparó a Keme en el estómago. Keme gritó "¡Ayyyyaah!" y se cagó. Keme siempre defeca cuando le disparaban. Más ade-

lante, Keme gritó: "¿Quién me ha disparado? Torogn, Torogn, Torogn". Torogn quemó todo lo de Keme. Lo colocó en una paca. "He matado a Keme", dijo.

Antes, Torogn y Keme hablaban como gente. Eran personas como nosotros. Al día siguiente apareció otro Keme. Dijo: "Ahora que nuestro líder está muerto vamos a convertirnos en animales. Voy a volverme en un animal, no voy a ser como nosotros". Y le dijo al venado (*bawi*): "¡Vamos a volvernos animales nosotros mismos!"

La gente decidió buscar nuevos abrigos. Bawi dijo: "Quiero la corteza del árbol *tawiresindak* como mi piel". Entonces se puso la corteza roja del árbol y fue ligero por lo que pudo correr en línea recta. Keme se puso una de *wakumbuesindak*, que es mucho más pesada, y por eso se mueve en círculos. Antes Keme acostumbraba a ir en grupos y era muy peligroso, pero luego de la conversión se volvieron animales solitarios. Donde Keme va con su pesada piel, las espinas no lo hieren y por esto él puede ir a través de la paca sin problemas.

Este mito es una descripción de la separación entre animales y humanos. La división está claramente expresada por Keme y Bawi, quienes deciden transformarse a sí mismos de humanos en animales y vivir una existencia más solitaria. Los arakmbuts con los cuales discutí este mito, explican que éste habla del proceso general mediante el cual todas las criaturas decidieron si serían humanas o animales. Esta forma de diferenciación es importante cuando se analiza la caza y el tratamiento de la carne, porque muestra que los animales que un cazador mata son considerados como seres vivos que han tenido, y tal vez aún tienen, algunas características humanas.

Un segundo rasgo del relato que es relevante para los Arakmbut es que habla acerca del poder considerable de ciertos animales, particularmente del tapir. Ellos no fueron simplemente un recurso para ser matado sino que podían ser extremadamente peligrosos y dominar tanto a los animales como a los humanos. El juego de poder entre los animales que expresa el mito de Torogn, muestra que Keme era capaz de dominar a todas las otras criaturas y por esta razón fue muerto.

Otro mito destaca problemas similares pero desde un ángulo diferente. Se refiere a la tortuga, *Sawe*, y parangona ciertos eventos del de Torogn, tales como la muerte de un tapir al comienzo, la distinción entre humanos y animales y los peligros inevitables de especies que se vuelven demasiado poderosas.

*Sawe*

Una tortuga (*sawe*) procuraba obtener veneno matando un tapir (*keme*). Al tapir le gustaba el tinte negro "huito" (*o*) y la tortuga vino y tomó un poco. Keme dijo: "Esto es mío. No puedes comerlo." Luego profirió un insulto muy fuerte: "¡Chupa mi verga!"

Así, *Sawe* mordió el pene de *Keme* y no lo soltó.

*Keme* corrió a través del monte con *Sawe* colgado detrás. Finalmente, *Keme* murió. *Sawe* conoció a un arakmbut en el monte y le dijo que llevara la carne a la casa, pero que le dejara el "*washakpo*", pero el arakmbut no entendió la palabra. Nadie sabía qué significaba la palabra y, frustrado, el arakmbut estalló en cólera y olvidó llevar su hacha. *Sawe* comió la mierda que los tapires siempre dejan cuando los matan. Luego examinó el cuerpo y encontró un veneno mortal en su estómago. Inmediatamente *Sawe* llamó a todos los animales.

Todos los animales que son venenosos, el jaguar (*petpet*) que tiene veneno debajo de sus garras, la serpiente y el águila arpía (*sing*) que come monos, todos dijeron: "¡Vamos a preparar veneno!" Las serpientes (*biwi*) lo pusieron en sus dientes y el jaguar lo puso en sus zarpas para que pudieran matar arakmbuts.

*Matuk* (gallinazo) también lo hizo. "Lo pondré en mis garras para matar a todos los animales jóvenes", dijo.

Los otros animales se atemorizaron cuando oyeron esto, ya que podría ser peligroso. *Petpet* dijo: "Le haré un truco". Fue donde *Matuk* y, retrayendo sus garras, le dijo: "Nos hemos arrancado nuestras uñas, ¿por qué tú no?" Entonces *Matuk* se cortó sus garras. El *Petpet* dijo: "Mira mis garras". *Matuk* se dio cuenta de que había sido engañado y lloró, restregando sus pies sobre su cabeza hasta que se quedó calvo. Luego *Petpet* sintió pena por *Matuk* y le dijo: "Cazaré para ti. Comeré la carne fresca primero y te dejaré la podrida para que la comas más tarde". Fue acordado.

Luego, una serpiente llamada *Yeninu* (una temible serpiente negra que puede erguirse sobre su cola), dijo: "Seré el animal más poderoso. Mataré a todas las criaturas porque puedo saltar a través del aire y soy más ágil". Los otros animales estaban asustados y cuando la serpiente tuvo veneno en sus dientes decidieron engañarla. "Muerde el árbol *Singpa* (*pijuayo*)", le dijeron. "*Shushupe* [*Lachesis muta*] y *Jergón* [*Bothrops atrox*] están haciendo esto para ver cuán fuertes somos entre las serpientes. Ver quién es el más fuerte". La *Yeninu* quería ser la más fuerte y así fue y mordió al *Singpa*. La corteza es tan dura que todos sus dientes se rompieron y la serpiente perdió su veneno. La *Yeninu* ahora

no es una serpiente venenosa, pero si esto no hubiera pasado el mundo se habría quedado con una serpiente muy peligrosa.

Este segundo mito tiene lugar en un tiempo en el que los animales y los Arakmbut eran aún criaturas muy similares. Sin embargo, a diferencia del primer mito, que habla acerca de la separación entre ellos, el segundo señala las principales diferencias entre animales y humanos. Dos rasgos principales distinguen a los animales de los humanos. Primero, sus lenguas son difíciles de entender y, segundo, tienen ciertas inclinaciones sexuales que horrorizan a los humanos. En el relato, cuando *Sawe* le habla al arakmbut, usa la palabra "*washakpo*". Los arakmbuts me dijeron que no tienen idea de qué significa porque *Sawe* no podía comunicarse apropiadamente con humanos. Otra marca de diferencia es su actitud hacia el sexo. El acto de chupar o morder el pene es considerado por los arakmbuts como una conducta animal y es uno de los criterios que aleja a los animales de los humanos. De esta manera, ambos relatos trazan semejanzas y separaciones entre animales y humanos.

El otro gran tema de los mitos es el peligro de que ciertas especies se vuelvan demasiado poderosas. En ambos casos hay intentos exitosos de otros animales de cortar los peligros potenciales de algunas especies. Los animales son retratados con cualidades humanas que conciernen a su propio poder y al de otros. Al igual que con los seres humanos, insultos, peleas, venganzas y miedo son parte de sus relaciones personales.

Ambos mitos comienzan con la muerte de *Keme*, el tapir. El *Keme* humano "original" vivía socialmente y parece haber sido gente peligrosa que intimidaba a otros animales mediante el acceso a armas especiales, tales como arcos poderosos, flechas y veneno. Este poder queda testimoniado en las escenas de muerte. *Torogn* mata a *Keme* a raíz de la ira y el miedo de que se vuelva demasiado poderoso, mientras que después de ser muerto por *Sawe*, *Keme* es la fuente por la cual los animales ganan acceso al veneno que los puede hacer peligrosos. El mito de *Sawe* contiene un episodio que parangona el miedo de *Torogn* por las armas de *Keme* en el primer relato. *Petpet* (el jaguar) teme que, con el veneno del estómago de *Keme*, *Matuk* (el gallinazo, un buitre carroñero) y *Yeninu* (la serpiente negra) se vuelvan demasiado peligrosos. Los mitos hablan del origen del poder animal en *Keme* y también acerca de cómo el poder tiene que ser dispersado o si no se volverá demasiado peligroso.

La concentración de poder es la principal forma de clasificar el mundo del espíritu. Los seres más peligrosos del mundo invisible

son aquellos cuya concentración de alma-materia es dañina para otros, tales como toto o humanos que practican brujería. Los animales en los relatos quieren prevenir la acumulación de poder al distribuir el peligro. El veneno es difundido entre otros animales, mientras tanto el poder de Keme, en su forma concentrada y dañina, es físicamente dispersado en criaturas solitarias, en sus gruesas y pesadas pieles, que vagan en el entorno, en solitarios círculos, sin causar ningún daño a nadie. De la misma manera, los espíritus más benéficos del mundo invisible son aquellos que son más dispersos.

Así, los mitos señalan que la separación de humanos y animales no es sólo cuestión de especies, sino de intentos de dispersar los peligros del poder concentrado. Expresan características que conectan y distinguen a los seres humanos, a los animales y a los espíritus. Los animales y los humanos se han separado durante el tiempo en rasgos de conducta y físicos, pero sus preocupaciones son similares respecto al poder ilimitado que, si es incontrolado, amenaza a otras criaturas con considerable peligro. Éste es el dilema que todo arakmbut enfrenta en torno a comer carne o pescado. Matar a una criatura puede llevar a una retribución de las especies. A fin de evitar este problema, los seres humanos tienen que tratar de trascender la separación con los animales y comunicarse con ellos, particularmente con los que comen.

### Trascender la separación

Para los Arakmbut, como en verdad para cualquiera que vive en un mundo de conocimientos prácticos en el que el pensamiento y la experiencia están embebidos uno en el otro, los límites están marcados tanto por la separación como por el acto de atravesar. Los Arakmbut necesitan comer la carne de ciertos animales grandes y de peces para sobrevivir y sin embargo no tienen forma de comunicarse directamente con ellos. Aun cuando un arakmbut puede a veces reconocer el canto de un ave en el monte y comprender lo que significa, no le es posible entrar en discusión con criaturas particulares. No obstante, hay una manera de trascender la separación utilizando un conocimiento del universo para entrar en el mundo del espíritu. Para entender esto, es necesario mirar con más detalle el universo arakmbut como un todo.

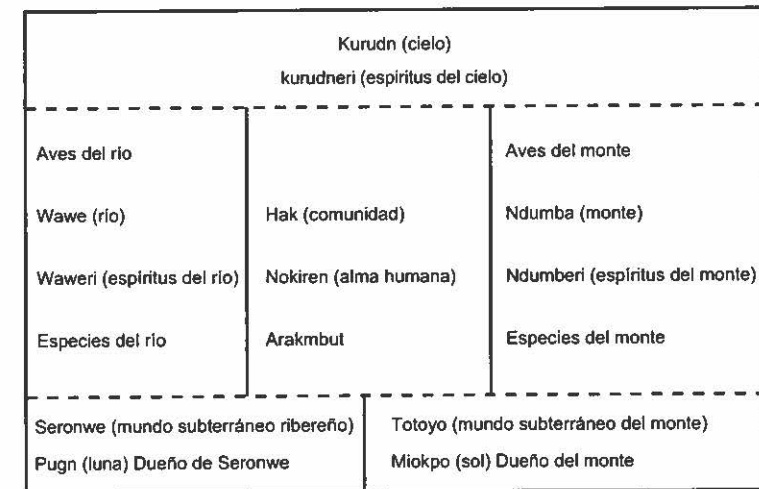
La cosmología arakmbut consiste en la organización de fenómenos en dominios físicos y del movimiento de elementos entre ellos, uniendo y separando los mundos visible e invisible, los dominios

físicos de la tierra, las especies animales y las distinciones sociales. El universo arakmbut está dividido en tres esferas: el cielo (*kurudn*); la tierra, que está dividida en el hak (asentamiento arakmbut), wawe (río) y *ndumba* (monte); y los dos mundos subterráneos, Seronwe abajo del río y Totoyo abajo del monte (ver Figura 2.1.). Mientras que los espíritus tienen sus orígenes arriba y debajo de la tierra, los humanos y los animales comparten la esfera central.

Los dominios del monte y del río, que rodean los asentamientos humanos sobre la superficie de la tierra, comprenden las principales divisiones laterales afuera del mundo social arakmbut de la casa y las chacras. La relación en el nivel horizontal del universo consiste en una relación concéntrica donde hay una marcada separación entre humanos y animales y entre sus asentamientos y el monte y el río más allá.

Las criaturas vivas no pueden viajar entre esferas adyacentes, porque esto es la prerrogativa del mundo invisible del espíritu; sin embargo, los seres humanos en los estados de conciencia que surgen de sueños y visiones pueden hacer contacto con espíritus. Los espíritus son casi enteramente indiferentes a la separación de humanos y animales, porque ellos pueden transformar sus imágenes de humana a animal con facilidad, dependiendo de la situación. Los espíritus también pueden trascender los límites del asentamiento y los dominios de afuera del río y el monte. Por esta razón, los espíritus proporcionan los medios para que los seres humanos se comuniquen con animales.

Figura 2.1: El universo arakmbut



En el punto más alto está el cielo que es el dominio más distante, más alto que aquél donde vuelan las aves. Es la morada de espíritus ociosos llamados *kurudneri*, quienes raramente bajan a la tierra. Los *kurudneri* fueron una vez seres humanos que subieron al cielo con el héroe cultural *Marinke*, cuando tuvo que escaparse de los jaguares (ver Volumen 1, capítulo cinco). Sin embargo, dentro de la memoria viva, ellos acostumbraban a descender durante un ritual conocido como *mbakoykoy*. Los *arakmbuts* se reunían en una casa comunal donde prendían fuegos y cantaban para que descendieran los espíritus del cielo *kurudneri*. Los espíritus bajaban en forma de un pequeño pájaro (*mbakoykoy*) y daban a un niño la fuerza de un jaguar para que se volviera un líder de guerra sin miedo. Esta ceremonia permitía que un líder se convirtiera en jaguar durante la guerra. De esta manera, los espíritus del cielo proporcionaban a los humanos los medios para que trascendieran su separación y se encuentren con el jaguar.

Una conexión más frecuente entre humanos y animales venía de los espíritus que viven en los dos mundos subterráneos. *Seronwe* bajo el río, cuyo dueño es la luna (*pugn*), es principalmente la morada de espíritus benéficos (*ndakyorokeri*), con alma-substancia relativamente dispersa; *Totoyo* bajo el monte, cuyo dueño es *Manco*, que está conectado con el sol (*miokpo*), es la guarida de espíritus dañinos que consisten en alma-substancia concentrada. Ellos pueden viajar dentro de la superficie de la tierra y aparecer en forma de espíritus en un sueño o visión. Además de nombres basados en sus formas, estos espíritus asumen el nombre de sus dominios de origen y son conocidos como *waweri* o como *ndumberi* del río o del monte, respectivamente. Los espíritus concentrados son los más peligrosos, aunque ellos pueden también causar daño en una forma dispersa. Usualmente, los espíritus benéficos son más dispersos, aunque el *wachipai* ocioso, espíritus (*chongpai*) de la planta de ayahuasca y los sin nombre *apoining*, que son más concentrados, son generalmente benignos. Así, la distinción entre benéfico y dañino es más acerca de extremos de poder y control que de valores éticos.

Las imágenes que los espíritus asumen pueden cambiar regularmente. Pueden tener formas humanas como hermosas mujeres (*ndakyorokeri*) u hombres feos (*toto*), y también pueden aparecer como seres con características animales. Esto es particularmente significativo porque aún existe en el mundo del espíritu la antigua relación mitológica donde no se diferencia lo humano y lo animal. De este modo, por medio de sueños y visiones, para los seres humanos

es posible usar a los espíritus como intermediarios para comunicarse con el mundo separado de los animales. El resultado es que los espíritus son los intermediarios ideales para que los seres humanos se enteren acerca de las criaturas, que viven en el monte y en el río, que ellos quieren cazar. Esto es extremadamente importante para los *arakmbuts* que están implicados en actividades de producción, porque es su medio más claro de asegurar un abastecimiento seguro de alimentos. Solamente mediante un conocimiento del mundo del espíritu se puede trascender la separación entre lo humano y animal y atemperar el poder retributivo de la criatura muerta. Esta capacidad, que casi todos los *arakmbuts* conocen, constituye el uso más común de las prácticas y técnicas chamánicas.

### Especies y espíritus en las actividades de producción

Los seres humanos (*Arakmbut*) vienen del dominio del *hak*, el mundo social humano que una vez tomó la forma de una casa comunal (*maloca*) y ahora constituye la comunidad nativa. Las chacras (*tamba*) son los límites extremos del dominio del *hak*, donde los hombres *arakmbuts* convierten el monte en espacios cultivados para que las mujeres produzcan vegetales y frutos.<sup>4</sup> Todas las actividades de caza, pesca, recolección y rozo implican dejar el dominio de la casa e internarse al monte o en el río. Ésas son áreas llenas de peligro, por lo cual los *arakmbuts* necesitan protección espiritual a través de contactos con el mundo invisible mediante sueños. El resultado es una serie complicada de intercambios entre humanos y no humanos, vía el mundo del espíritu.

Dos actividades que ilustran la variable relación entre las especies naturales, los seres humanos y el mundo del espíritu son el abastecimiento de carne y el de vegetales. En ambas actividades, hombres y mujeres tienen responsabilidades distintas pero complementarias, que se vuelven más eficientes con la edad.

### El abastecimiento de carne

Todos los animales tienen carne, algunos alma-materia (lo que los hace potencialmente peligrosos de comer) y un nombre de la especie. Están divididos en especies que pueden ser comidas (*mbapndik*)

y las que no (*mbapwendik*). Las razones para las prohibiciones alimentarias varían: no se puede comer algunas criaturas porque son consideradas carnívoros venenosos (jaguales, águilas arpías y serpientes), otras porque comen sustancias impuras (gallinazos) o porque son muy pequeñas e insignificantes (ratas y hormigas). Aunque no hay una única razón para no comer ciertas especies, todas las explicaciones apuntan a los rasgos de los animales y de sus conductas que pueden, en muchos casos, afectar el gusto del alimento y causar daño al consumidor.

La carne se presenta en diferentes formas y tamaños, con distintos peligros. Los animales más pequeños consisten en larvas y peces chicos que son capturados en los árboles del monte o durante las pescas con barbasco. Principalmente las mujeres y los niños realizan estas actividades. Los animales más grandes, tales como peces, pequeños pájaros y monos, son buscados por los hombres y son las primeras criaturas que buscará un joven cazador. Los cazadores jóvenes frecuentemente evitan comer el animal que han cazado porque temen que el espíritu de la especie los ataque y enferme.

Un cazador acumula experiencia y conocimiento de los lugares que los animales frecuentan, tales como los lamederos de sal (*sorok*) o áreas donde crecen ciertos frutos comestibles que atraen a determinadas especies. Esta información es reunida mediante encuentros personales con animales en las trochas del monte y de escuchar a los viejos cazadores contar sus relatos al anochecer, cuando la gente charla antes de cenar. Por estos medios, un cazador adquiere el antecedente necesario de conocimiento para interpretar los signos de los animales, tales como llamadas, huellas, las zonas que frecuentan, los periodos en que caen sus frutos favoritos y sus conductas para dormir y desplazarse. El conocimiento de diferentes especies, combinado con la destreza en acechar las presas y dispararles certeramente, comprende las habilidades técnicas necesarias para ser un buen cazador.

Los jóvenes son los más propensos a olvidar cómo comportarse respetuosamente con las especies animales que cazan. Un relato particularmente pertinente habla acerca del destino de los cazadores jóvenes que tratan mal a sus presas y dan rienda suelta a crueldad innecesaria.

#### *Orognorogntone*

Un grupo de jóvenes fue a una expedición de caza. En la trocha, conocieron a un gran sapo llamado Orognorogntone. Los jóvenes se rieron del sapo: "¿Qué estás haciendo aquí? ¡Fuera de nuestro

camino!" Luego, comenzaron a pegar al sapo con sus flechas, que comenzó a sudar y manó sangre.

Pero un joven defendió al sapo: "¿Por qué le están haciendo esto al sapo? ¿Qué daño les ha hecho?", preguntó. Encontró una hoja y cubrió la herida sangrante.

Era tarde. Los jóvenes hicieron un campamento y el que había defendido al sapo fue a dormir allí. El sapo fue hacia él en un sueño y le dijo: "Sólo tú te salvarás. Los animales se comerán a los otros. Cuando ocurra el ataque debes cubrirte con una hoja *yaro*. Todo tu cuerpo debe estar cubierto. Acuéstate en el rozo y ellos no te comerán, sino que pasarán sobre ti. No te harán nada".

El joven se despertó sudando. No le contó el sueño a nadie. Entonces vino un mono pequeño *sipin* (tamarín de capa negra). El hombre que había soñado se dio cuenta de que era un explorador. Le disparó al *sipin* pero falló y éste se internó en el monte.

Luego de unos pocos minutos comenzó una lluvia torrencial. Primero llegó un *ihpi* o *washa* (un mono ardilla común), luego otro mono como el *hor*, así como otras criaturas del monte como ardillas. Estaban cerca y los jóvenes comenzaron a disparar a los animales, pero se acabaron las flechas y por esto los golpeaban con sus arcos. Estaban rodeados por muchos monos y el soñador se dio cuenta que es lo que estaba pasando. Los jóvenes comenzaron a matar a los monos con sus arcos.

Algunos de los monos fueron muertos por los jóvenes, pero otros no atacaron a los *arakmbuts* y se retiraron. Luego, todos los monos subieron al árbol y esperaron hasta el día siguiente para atacar nuevamente a los jóvenes. Éstos hicieron un gran fuego y primero rozaron alrededor del árbol. El fuego bajo el árbol levantó tanto humo que los jóvenes pensaron que los monos caerían.

Cada mono grande tenía su *ohpu* (animal guía y líder). Cuando hicieron el fuego, el *ohpu toyori* cayó dentro del fuego en el costado y se quemó pero no murió. Otros monos cayeron dentro del fuego y murieron. Los que murieron (monos pequeños) no tenían un *ohpu*. Los monos *ohpu* son *toyori* (mono rojo aullador), *shiok* (mono lanudo común), *sowe* (mono araña negro) y *kapiwi* (coatí). Los que no tienen *ohpu* son *ihpi* (mono ardilla común), *okmbu* (mono nocturno), *toca* (mono toca), *waewembedn* (ardilla de cola roja), *sipin* (tamarín de capa negra), *wambign* y *wawesik* (ardilla guayaquil).

Al día siguiente los monos sobrevivientes descendieron del árbol, mataron a los jóvenes y los comieron. El joven que ayudó al

sapo estaba asustado y oculto en sus hojas yaro. Fue el único arakmbut que sobrevivió. Un mono, el hor (mono martín), se rehusó a comer la carne humana.

Este mito habla sobre la rebelión de animales contra seres humanos que no los trataron con respeto y funciona como una advertencia para los potenciales cazadores jóvenes que tratan el acto de matar con ligereza. El relato muestra las fatales consecuencias que tendrían las relaciones entre espíritus y especies cada vez que sucedan infracciones. El muchacho salva al sapo que en reciprocidad lo salva. Por consiguiente, el énfasis del relato es sobre los atributos benéficos del respeto mutuo entre humanos y especies animales.

Un segundo aspecto del relato es la información práctica que proporciona respecto a la identificación de especies. La lista de monos y de criaturas relacionadas, tales como coatí y ardillas, enseña a los oyentes los nombres para identificar y distinguir entre diferentes especies. Se enfatiza particularmente sobre los monos ohpu, que tienen colas prensiles y son más grandes. Los arakmbut ohpu fueron históricamente líderes de guerra que, a través de la ceremonia mbakoykoy, recibieron el poder para transformarse en jaguar y matar a todos los enemigos de los espíritus ociosos del cielo (kurudneri). Los monos ohpu son las mismas especies que los arakmbuts están prohibidos de comer durante el embarazo e inmediatamente después del nacimiento del niño. El mito describe el inmenso poder de ciertas especies animales y el daño que pueden infligir si no son bien tratados. Los animales pueden rebelarse contra los humanos y causar inmensa devastación.

Cuando se considera que un arakmbut ha ganado bastante experiencia como cazador para abastecer a una esposa y a hijos eventuales, él se dará cuenta de que se ha vuelto un candidato deseable para el matrimonio. Los adultos varones tienen suficiente experiencia para buscar todo tipo de animales de caza comestibles (ohpai), incluyendo las especies más grandes, tales como tapir (keme), pecarí sajino (mokas), pecarí huangana (iari/akudnui), venado (bawi) e incontables aves, monos y peces. Desde la adultez, un hombre puede desarrollar una comprensión más sofisticada de la caza y tal vez haga nuevos descubrimientos de conductas animales que serán útiles para otros arakmbuts.

Sin embargo, su información más importante viene en forma de sueños del mundo del espíritu. Éste es un nivel de experiencia chamánica que todo hombre arakmbut conoce. En cierta manera,

todos sueñan, pero un soñador hábil puede interpretar sus sueños correctamente; cuando esto sucede, los atributos chamánicos se vuelven particularmente destacados y el resto de la comunidad los nota. En este caso, la persona será mencionada como un soñador de las especies particulares con las cuales se comunica.

Sin embargo, existen peligros por comunicarse con espíritus benéficos; usualmente aparecen como sensuales mujeres que fácilmente se enamoran de un joven y su familia y los llevan al mundo de abajo para vivir, causando su muerte en el mundo visible. Esta mujer (la ndakyorokeri) viene del mundo subterráneo de Seronwe antes de un viaje de caza y le dice al cazador donde puede encontrar animales y cuántos puede tomar. Usualmente, el cazador sólo hace público su sueño después de la cacería, cuando ha tomado el consejo del espíritu y lo ha usado bien; de otra manera, el fracaso de traer un animal prometido no es bueno para su reputación.

Si el cazador muestra cualquier signo de expectativa sobre una captura o asume que matará un animal, fallará y, por esto, si se encuentra con otro comunero en su camino en el monte, evitará decirle dónde está yendo y por qué. Si se lo dice, los espíritus podrán prevenir a los animales para que escapen. Por el contrario, un cazador deberá demostrar humildad y buena voluntad para reconocer la parte jugada en su éxito por el consejo de los espíritus. Durante sus vidas, los hombres se forman reputación como buenos cazadores de ciertas especies a través de la fuerte relación que establecen con ciertos espíritus ndakyorokeri, y con su creciente conocimiento ellos desarrollan lazos especiales con especies animales particulares. Esto no quiere decir que todos tienen sus propias especies con las cuales se asocian, sino más bien que algunos cazadores tienen una especie o un conjunto de ellas con las cuales tienen acceso privilegiado. Sin embargo, un cazador tiene que evitar la tentación del abuso cuando caza, porque se volvería muy atraído con sus contactos espíritus que pueden querer alejar su alma, causándole enfermedad e incluso muerte.

Luego de una muerte, tal como la de Psyche, el nokiren de un cazador con una relación particularmente estrecha con una especie se unirá a ella. Esto tiene lugar de una manera genérica por la cual el alma se dispersa a través de diferentes animales. Los Arakmbut expresan esto como "ir hacia las especies". En este sentido, especies, espíritus y humanos están inextricablemente vinculados por una cadena de comunicaciones a través de sueños, prácticas de caza, consumo y muerte, que está basada sobre un principio de inter-

cambiar carne por alma-substancia. En el Volumen 1, capítulo siete, se describió este intercambio desde la perspectiva de la continuidad del clan, donde la carne entra en la línea del clan y el alma-substancia sale en la muerte. Sin embargo, la relación entre los espíritus consejeros y los mismos animales está lejos de ser honesta.

Los espíritus comunicadores (ndakyorokeri) que informan a los cazadores de la disponibilidad de caza, tienen un conocimiento de la potencialidad que envuelve espacio y tiempo. La información viene de los espíritus de los animales a través de la presencia de los espíritus wachipai, que son conocidos por los arakmbuts en español como "madres de los animales", aunque en arakmbut no son distinguidos por género. Sólo son llamados "ohpu de los animales" por algunos arakmbuts que hacen una vinculación interesante con el relato de Orognorogntone antes presentado.<sup>5</sup> Los wachipai tienen varias formas, pero la mayoría concuerda que normalmente aparecen como una de las especies o bien con la cabeza de la especie y el cuerpo de una serpiente. Si un cazador encuentra a un wachipai, tendrá una experiencia aterradora, como le sucedió a un hombre en San José.

El hombre dijo que mientras cazaba en el monte vio un papagayo en lo alto de una rama. Apuntó y disparó su arma y le dio, pero en vez de aletear y caer, explotó en muchos pedazos que cayeron sobre él en cascada. Inmediatamente el cazador se desmayó y cayó en un profundo sueño, en el que soñó sobre un futuro donde la sangre de los Arakmbut chorreaba en San José.

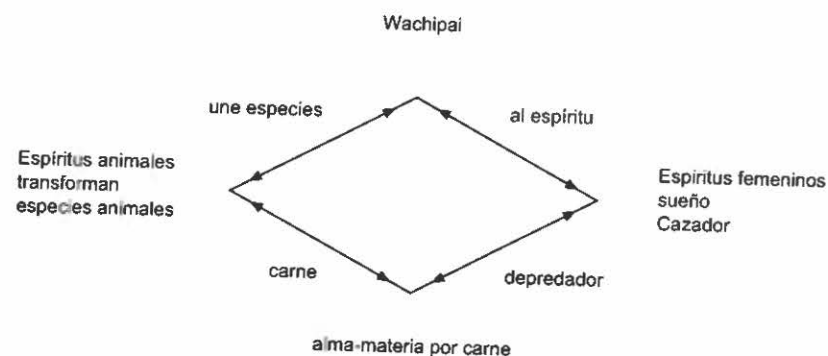
La diferencia entre el sueño de un wachipai y un sueño ordinario es que éste no implica interpretación. "Es la verdad y lo que dice sucederá", dicen los arakmbuts que hablaron acerca de la experiencia del hombre viejo. La gente raramente encuentra un wachipai, pero la experiencia puede cambiar vidas. A veces el espíritu le dice a una persona que cambie su nombre o bien, como en el caso de Psyche, le ofrece poderes especiales de cura y habilidades para comunicarse con el mundo invisible. La experiencia de encontrar un wachipai puede poner la base para que se vuelva particularmente experto en destrezas chamánicas. Sin embargo, en la mayoría de los casos la persona no es capaz de sacar ventaja de la oferta y no puede recordar qué debería hacer para ejercer los poderes.

El wachipai mantiene un registro cercano de sus especies asociadas, tiene cuidado para que no se las mate en exceso y transmite información hacia los espíritus y desde ellos sobre las especies, lo cual incluye aspectos de los nokiren de chamanes arakmbuts muer-

tos que se han "ido hacia las especies" después de morir. Los espíritus femeninos conocen esta información y la transmiten a los cazadores en sus sueños. De este modo, se forma un complicado juego de relaciones que une humanos, animales y espíritus. En una dirección, el potencial de caza de las especies animales pasa de los espíritus de los animales hacia las mujeres ndakyorokeri vía los wachipai. Ellos se comunican con el cazador en su sueño.

A través de la comunicación del espíritu, el cazador recibe mensajes del mundo animal sobre la cantidad de carne que puede matar y de dónde. Como resultado de esto, va al monte o al río, captura su presa y recibe la carne. Las prácticas de pesca son conceptuadas casi totalmente como ofrecimientos de los espíritus del río de vegetales de sus chacras, que a nosotros nos parecen peces. En la otra dirección, cazadores expertos que tienen un buen conocimiento de ciertas especies, pasan a Seronwe cuando mueren y desde allí a los espíritus de los mismos animales. El circuito dual está formado de un intercambio de carne por alma-substancia, mediado por conocimiento y control por el mundo del espíritu.

Figura 2.2: Información de caza en retribución de carne y alma-materia.



El sistema sólo puede operar cuando un cazador respeta a las especies animales que está matando y no participa en matanzas o comidas en exceso. De esta manera, la relación equilibrada, complementaria entre el mundo visible e invisible, puede volverse rápidamente en una de peligro desequilibrado. Sin embargo, el abastecimiento de carne no termina aquí. La complementariedad de género entre los Arakmbut está claramente ejemplificada por la res-

ponsabilidad del hombre de proporcionar carne y de la de la mujer de prepararla y cocinarla. Cocinar es muy importante y no es considerada una tarea baja por los Arakmbut; en verdad, sin cocinar, la carne no es sólo inservible sino peligrosa. Si la carne no está cocida hasta que la sangre haya desaparecido, todos los que la comen correrán el riesgo de caer enfermos por el espíritu de las especies.

El significado de la culinaria arakmbut es fundamental para la manera en la cual los Arakmbut transforman algo peligroso en seguro. El proceso de creación, por ejemplo, está expresado en el mito de Wanamey a través de la imagería de cocinar, en la cual quemar y sumergir en agua se vuelve algo controlado por el fuego en el asado y el hervido (ver Volumen 1, capítulo uno). Los métodos de cocina de las mujeres son principalmente hervir y freír; su trabajo es limpiar la carne cruda que los hombres llevan a casa y hacerla segura. Esto se hace desembarazándose del espíritu del animal que desaparece en el humo o en el vapor del fuego.

Éste es un proceso de dispersión de la retribución potencial del animal. Un rasgo similar ocurre cuando se distribuye carne. Las mujeres son responsables de decidir quiénes deberían compartir la carne y de distribuirla. Por consiguiente, las mujeres protegen a los hombres de las consecuencias de sus actividades de caza tanto invisible como visiblemente. Desde el mundo invisible, las ndakyorokeri informan de los límites de sus actividades, mientras que las mujeres de la parentela aseguran que esté cocida y que sea distribuida apropiadamente. En este sentido, el cazador no se vuelve presa de las consecuencias de sus propias acciones.<sup>6</sup>

### El abastecimiento de plantas, vegetales y frutos

La importancia de las mujeres está incluso más subrayada cuando se trata sobre la provisión de plantas, vegetales y frutos para la parentela. El fruto pequeño se recolecta básicamente de la misma manera que las larvas o peces pequeños. Usualmente, las mujeres y niños emprenden viajes en el monte en estaciones apropiadas para buscar *kotsi* (aguaje) o *ho* (palmera pijuayo), y a lo largo del año hallan incontables frutos silvestres diferentes.

Las mujeres pasan la mayor parte de los días en las chacras, donde aprenden técnicas y conocimientos que son tan complicados y

detallados como los de un cazador. Usualmente, una muchacha trabaja con su madre en la chacra y, cuando desyerba y siembra, desarrolla algunos conocimientos de las especies principales. Una chacra arakmbut (tamba) contiene una variedad considerable de especies y, cuando las mujeres arakmbut aprenden a distinguir entre ellas, su competencia en las chacras aumenta. Por ejemplo, hay cuatro tipos de yuca claramente notorios, cada uno con su propio fruto comestible, que crece alrededor de los arbustos; existen quince tipos de plátanos y no menos de diecisiete tipos de piña. Al igual que el conocimiento de un hombre sobre las especies animales, el de una mujer respecto a la chacra se acrecienta con la experiencia. Las mujeres ancianas también saben ensalmos especiales para ayudar a crecer ciertos cultivos, particularmente barbasco, el veneno utilizado para pescar. Los sueños también relacionan a las mujeres con el mundo del espíritu respecto al cuidado de las chacras, pero éstos son cubiertos por el misterio.

La preparación de una chacra es responsabilidad de los hombres de la parentela. Al igual que las relaciones entre animales y humanos, que no pueden ser superadas sin el contacto del espíritu, el asentamiento y el monte son dominios mutuamente excluyentes. La tala de árboles con hachas y la quema de la chacra antes de plantar es una forma de depredación del monte, que es dejado para que las mujeres lo transformen en cultivos. Aunque no es tan peligroso como la caza, talar monte primario presenta el riesgo de disturbar los espíritus peligrosos del área. Después de esto, las mujeres asumen la tarea de atender la chacra y de cuidar las plantas.

Un mito presenta varios puntos que explican la importancia de las mujeres y el cuidado de las chacras.

#### *Chiokpo*

Vino la noche y amaneció el día, con buen presagio para trabajar en la chacra. Al anoecer, una mujer levantó sus manos hacia las estrellas (*chiokpo*). "Estrellas", dijo, "ayúdenme a hacer mi chacra. Estoy trabajando sola. Por favor, ayudenme." En ese momento había muchas estrellas porque ella les había pedido de ayudarla a cultivar la chacra.

Al día siguiente, fue nuevamente a la chacra para cultivar y trabajar sola. "Estoy trabajando sola", dijo en la trocha. Llegó a su chacra y parecía haber sucedido un milagro. Todo estaba cultivado y limpio allí donde el día anterior había habido monte. Todo lo que

había estado en la chacra había sido arrojado, todo lo que había sido cosechado estaba colocado en una esquina. Todo lo que había estado allí, troncos, hierbas, todo estaba limpio y bien cultivado.

La mujer se detuvo allí maravillada, y estaba también un poco preocupada. Todo parecía como un sueño. Regresó a la casa y no dijo nada a nadie, ni siquiera a sus hijos, acerca de lo que había sucedido. Durmió y vino la noche. Durmió bien y al amanecer fue nuevamente a la chacra. La mujer estaba asustada porque vio bananas, yuca y piñas plantadas y creciendo. Un joven de cabellos llegó cerca y le habló: "¿Te acuerdas, mujer, ese momento cuando dijiste 'Ayúdame?' Yo soy el que vino a ayudarte a plantar la chacra".

Y el joven continuó: "Pero mira, mujer, no le digas a nadie y siempre vendré y trabajaré contigo". Pero esa noche ella le dijo a la gente que la estrella hombre la había ayudado en su chacra. Al día siguiente fue a la chacra para mirarla. Toda la chacra había sido nuevamente convertida en monte. Por esta razón, en las chacras las hierbas siempre crecen rápidamente. Si la mujer no hubiese contado su relato, la chacra habría permanecido limpia.

Este relato parangona la relación entre los hombres y el mundo del espíritu respecto a la disponibilidad de caza en el monte, pero también hay algunas diferencias significativas. El apuesto joven estrella en el relato es similar a los hermosos espíritus ndakyorokeri, pero no parece ser una fuente de apoyo para las mujeres en sus vidas cotidianas como son las bellas mujeres para los hombres. Los Arakmbut consideran el trabajo en la chacra como la tarea más pesada de todas, y el relato es claramente un deseo utópico. Sin embargo, Chiokpo tiene otros varios niveles de significado. En un nivel práctico, explica que los esposos deberían cortar el monte y preparar la chacra para las mujeres o si no algún joven rival atractivo podría hacerlo en su lugar. Por otro lado, desde un punto de vista de la mujer, el relato tiene otro significado: previene a las mujeres de revelar sus secretos, de lo contrario todo podría colapsar en torno a ellas. Si las mujeres tienen ayuda en sus chacras del mundo del espíritu a través de sueños, el relato deja en claro que otros no deberían escuchar acerca de esto.

Superficialmente, los hombres parecen tener una unión más fuerte con los espíritus a través de sus sueños. Sin embargo, esto no es necesariamente así en la práctica. Aun cuando los hombres hablan acerca de sus relaciones espirituales con parentesco clánico, los contactos de las mujeres con el espíritu son mucho más personales y

ellas son más renuentes para discutir esto. No obstante, las mujeres se comunican con el mundo del espíritu a través de ensalmos para asegurar la producción de barbasco (*kumo*). Las mujeres explican que esto se debe a que el barbasco es una planta que se origina en el monte y necesita aliento espiritual para crecer.<sup>7</sup>

A partir de esta observación es posible concluir que las especies y los espíritus se comunican con los hombres y las mujeres de diferentes maneras para proporcionar la continuidad de la vida y la preservación de la salud. Los hombres actúan como depredadores y utilizan sus contactos con el espíritu para protegerse a sí mismos y sus parentelas del daño. Las mujeres complementan el proceso convirtiendo la carne o chacras en alimento. El sistema sólo puede ser mantenido mediante respeto, modestia, sigilo y acumulación de conocimiento usado con inteligencia. Este último atributo es fundamental para permitir a los Arakmbut controlar su ambiente.

#### Acumulación de conocimiento y comprensión de las especies naturales

En el análisis acerca de la cacería y de la horticultura, se pone en evidencia que tarda muchos años aprender los métodos de la producción. No sólo hay una diferencia entre hombres y mujeres, sino que la distinción es atravesada por un creciente conocimiento que uno gana a través de los años. Esto es particularmente evidente en cuestiones de diversidad de especies.

El conocimiento y comprensión de las especies y de los espíritus no es disponible para todos los arakmbuts por igual, sino que depende de la experiencia y de la edad. Cuando los cazadores maduran o las mujeres ganan experiencia en las chacras, aprenden más acerca de la variedad de especies y de los conjuntos de relaciones entre unas y otras. Este conocimiento les proporciona la habilidad para producir y reproducir sus medios de subsistencia. Una encuesta informal que realicé en 1992, compara el conocimiento de frutos, plantas y especies animales en diferentes grupos de edad de arakmbuts. Niños de ambos sexo de tres a ocho años conocían las frutas que usualmente recolectan, pero entendían poco acerca de animales; los jóvenes cazadores (13-25) sabían sobre los diferentes tipos de pájaros que mataban y los animales grandes, pero sólo de los que mataban para comer; las jóvenes (13-25) conocían varios cultivos de las chacras, pero no la enorme variedad de los existentes;

todos los adultos conocían una mayor variedad de especies que no sólo eran útiles para el consumo sino también para otras actividades, particularmente para fines curativos. Mujeres y hombres también conocían más variedades de animales y cultivos que los que sus cónyuges traían del monte o de las chacras; la gente anciana (50+) tenía un conocimiento enciclopédico de cientos de especies a partir de ensalmos de curación, experiencias personales e información transmitida a través de generaciones.

El conocimiento de las especies es así acumulativo, y es importante para todas las actividades de producción y reproducción en una comunidad arakmbut, tanto para diagnosis como para cura. El conocimiento de la gente joven cubre la producción directa para consumo, pero cuando la gente envejece, su conocimiento es necesario para otras habilidades tales como las de curación, en las que el inventario detallado de animales y sus conductas y deseos constituye una importante información técnica. Inicialmente, esta información toma la forma de conjuntos de datos en torno al nombre de las especies. El nombre de las especies, así como los nombres de los seres humanos, son medios importantes de identificación y comunicación en el mundo del espíritu. Sin embargo, las listas de nombres de las especies no son suficientes para entender y actuar dentro del mundo invisible, porque el mundo de lo no-humano funciona sobre la base de relaciones de incontables especies a las que nos podemos referir como "biodiversidad". Conforme los arakmbuts se vuelven viejos, aprenden los detalles, que les dan los medios para producir una variedad más amplia de alimento para consumo y para practicar actividades chamánicas de curación.

Por consiguiente, el conocimiento arakmbut no es solamente una etiqueta "intelectual", sino que está basado en la experiencia práctica de las relaciones entre las especies. Al levantar los datos sobre las especies, quedó claro que la gente no puede nombrar plantas y animales sin tener algún conocimiento o experiencia personal sobre ellas. Aunque inicialmente el conocimiento arakmbut consiste en reconocer las principales especies de plantas y animales y sus características, el conocimiento profundo consiste en la comprensión de las relaciones entre ellas. Por ejemplo, la gente anciana no sólo conoce diferentes tipos de monos, sino también las clases de frutas que les gustan, la época del ciclo anual en la que están más gordos y dónde viven y duermen. De este modo, junto con la identificación de especies particulares tienen una visión de cómo aparece la vida desde la

perspectiva de las especies, lo cual amplía el conocimiento (*e'nopwe*) para comprender (*e'anopwe*). Comprender la diversidad de las especies desde diferentes perspectivas constituye un principio de relatividad donde el mundo aparece diferente según el dominio, las especies y la forma del alma-substancia.

Por ejemplo, en el relato de mi expedición de pesca, los pez *mamori* son piñas para los espíritus del río. En efecto, varias especies de peces son diferentes cultivos para los espíritus. Un zúngaro es yuca (*tare*), un paco es una piña grande (*wakawa*) y los boquichicos (*ambaru*) son maíz (*toket*). De la misma manera, las especies diferentes hablan lenguas distintas que suenan como formas tergiversadas del *harakmbut*. Un *sowe* (mono araña negro) añade *to-* a muchas palabras *harakmbuts* – *ondikwe* se vuelve *tondikwe*. Un anuje (*mapi*) no le dice "ho" a la palmera pijuayo sino "*mbaw*" en su propia habla.

Este conocimiento está basado sobre la experiencia directa y en la eficiencia en comprender sueños y visiones. Por esta razón, una acumulación de esta clase de conocimiento prepara el camino para las más complicadas prácticas chamánicas que serán revisadas en los dos siguientes capítulos.

Este capítulo ha tratado sobre la relación entre seres humanos, especies animales y espíritus en las actividades de producción que aseguran la reproducción social y cultural. Los factores clave consisten en superar la separación entre humano y animal y entre asentamiento y monte, mientras previenen la acumulación de poder espiritual. Esto se logra mediante la distribución y diversificación de elementos peligrosos. La acumulación de uniformidad es dañina: un equivalente arakmbut a las ideas occidentales sobre los beneficios de la biodiversidad. Aunque los hombres actúan, en lo esencial, como depredadores en el mundo afuera de los asentamientos, las mujeres concilian y mejoran el peligro cocinando y utilizando el monte quemado con la finalidad de poder cultivar y cuidar productos para consumo de la parentela. De este modo, el cosmos arakmbut consiste en tres conjuntos diferentes de relaciones entre humanos, especies y espíritus. En el mundo invisible, los seres humanos y los animales están tan separados como el asentamiento del caserío lo está respecto al monte y al río. Sin embargo, mitológicamente, espíritus, especies animales y seres humanos fueron todos alguna vez aspectos de una existencia asociada con diferentes dominios. Así es como permanece el mundo invisible. Utilizando el mundo invisible, donde espíritus y especies son uno, una persona puede trascender

la separación y actuar como un depredador. Sin embargo, a menos que la carne esté cuidadosamente cocinada o la chacra, cuidadosamente cuidada, el alimento será malo y la gente se enfermará. Esto implica cuidado constante y mantener un ojo cauto sobre el mundo del espíritu.<sup>8</sup>

El cazador o cultivador exitoso necesita combinar conocimiento y comprensión con eficiencia técnica. Esto es conocimiento en la práctica. Cuando fui a pescar, no podría haber capturado el mamori simplemente por haberlo pedido a los espíritus del río. Necesitaba estar en el río en el momento en que las aguas estuviesen casi claras y los peces regresasen desde las quebradas secundarias. Además, para conocer el día para pescar, tenía que saber cómo hablar a los waweri, cómo aproximarme tácticamente a ellos, cómo conocer la conducta de los peces y atraerlos. Estos complicados prerrequisitos para realizar una captura demuestran la habilidad de los cazadores arakmbuts y explican por qué me ha sido difícil repetir mi éxito.

En cierta medida, el conocimiento está disponible para todos los arakmbuts y es el elemento inicial de la experiencia chamánica. Sin embargo, hay ciertos especialistas cuyo conocimiento y eficacia es tal que son reconocidos como particularmente diestros. Son personas que pueden ser llamadas "chamanes" porque no sólo usan sus habilidades para cazar, sino para la salud y bienestar de otros. Ellas son los sujetos del próximo capítulo.

## Notas

- <sup>1</sup> Uso el término "especies" a lo largo de este texto para referirme a animales, peces, aves y plantas. Los Arakmbut identifican a las especies de una manera reconocible para la clasificación de los no-indígenas. Sin embargo, antes que ver a cada especie como un invención individualizada con una etiqueta, las ven en un contexto más amplio con relación a otros aspectos de la flora y fauna del área.
- <sup>2</sup> Los Arakmbut enfatizan el potencial de la carne animal antes que la del pescado, aunque en la práctica, éste es tan importante para la vida como ésa.
- <sup>3</sup> Es difícil establecer una palabra apropiada para espíritu o alma. Los arakmbuts con quienes hablé enfatizan que el nokiren es invisible y animado. Por un lado, esto crea la impresión de una fuerza o energía. Por otro, el mundo invisible tiene substancia porque está formado en imágenes. Mi yuxtaposición de "alma" con "materia" trata de dar a entender esta mezcla de conceptos. Los Bororo evitan esto al distinguir la forma de un alma (*aroe*) de su fuerza animada (*bope*) (Crocker 1985).
- <sup>4</sup> La descripción de Descola de los métodos de producción de los Achuar (1989) traza con soberbio detalle la relación entre dominios y actividades. La fuerte relación entre las chacras y la parte femenina de la casa achuar contrasta con la perspectiva arakmbut, que se basa más en la imaginería de lo masculino como depredador y de lo femenino que vincula la casa y la chacra como un todo. En verdad, en el pasado, la chacra físicamente era semejante a la forma concéntrica circular de una casa comunal (ver Volumen 1, capítulo diez).
- <sup>5</sup> Un analogía interesante proviene de los Wachipaeri. En un relato que me contaron en Shintuya, un hombre saca un polluelo de su nido. Era un kokoy (como un gavián), que le enseña al hombre a matar gente con cuchillos de metal y machete. Pero él no cuida al polluelo, que se molesta y huye. El hombre dijo: "No me importa". Mbakokoy es el nombre del ritual arakmbut que da poder al ohpu, que puede transformarse en jaguar y volverse invisible a los enemigos. Mientras tanto, el ave kokoy, en efecto, es llamada *watohpu* por los Arakmbut.
- <sup>6</sup> Ver el trabajo de Descola sobre animismo (1992). Él establece tres maneras a través de las cuales la vida social y el ambiente se relacionan entre los pueblos de las tierras bajas de Sudamérica. El primer ejemplo, de los Desana, consiste de un "cicleo" de alma-materia; el segundo, de los Shuar, se basa en el sistema del cazador que captura presas y se arriesga a la venganza; el tercero, de los pueblos Arawak de Perú, consiste en una depredación mutua o en un intercambio dual. El ejemplo Arawak es el más parecido al caso Arakmbut.
- <sup>7</sup> En su libro sobre horticultura mágica, Brown (1985) analiza el uso de oraciones por las mujeres. La importancia de los ensalmos femeninos es más significativa para los Aguaruna que para los Arakmbut. Esto es semejante al contras-

te notado por las observaciones de Descola, que vinculan las chacras con la parte "femenina" de la casa entre los Achuar.

<sup>8</sup> Algunos autores han notado que ciertos pueblos por todo el mundo indígena, como los Arakmbut, tienen un conocimiento fenomenal de su ambiente y utilizan sus recursos con destreza. El trabajo de Reichel-Dolmatoff entre los Desana (1971) los presenta como proto-ecologistas, utilizando el mundo del espíritu en forma de cadenas de energía. Otros, como Balée y Posey (1989) remarcan cómo pueblos indígenas como los Kayapo, administran su ambiente, hasta el punto que usan o han usado la mayoría de su territorio por algún motivo. En contraste, Colchester (1981) considera que los Yanomami son más responsables por las necesidades cotidianas, tales como el deseo de producir alimentos de manera tan eficiente y ahorradora de esfuerzo como sea posible.

En cierta medida, los Arakmbut demuestran todas estas posiciones. Por un lado, es claro que el mundo del espíritu no tiene una influencia importante en el control de la cantidad de caza y tala que se realiza. Sin embargo, esto no quiere decir que los Arakmbut obedezcan estos dictados por razones ambientales. La práctica se basa en el deseo de evitar enfermedad y muerte antes que en cualquier ideología conservacionista consciente.

Los Arakmbut, a través de su enorme experiencia de caza y horticultura, administran sus recursos. Sin embargo, el término "administrar" no puede considerarse como una utilización maximizadora de todos sus recursos. Ellos organizan sus vidas y ambiente tanto como sienten que lo necesitan, a fin de asegurar el abastecimiento de alimentos. Tal vez, para los Arakmbut sería más preciso decir que controlan y organizan aquellas partes del ambiente que necesitan y usan; el resto, lo dejan para el mundo del espíritu y para el futuro.

Este enfoque también tiene un elemento del "oportunismo" de los Yanomami, porque los Arakmbut son renuentes a hacer trabajos innecesarios para producir y, dada la tecnología, ciertamente ellos estarían tentados de matar más animales y de tratar de hacer la vida más fácil. Sin embargo, el poder del mundo del espíritu es tan fuerte que si alguien que actuara de esta manera se enfermase, la causa de esto sería atribuida a su errónea conducta. Además, su destino se expresaría en términos de su apetito excesivo antes que en la sobreexplotación de recursos naturales.

## E'MANOKA'E – CURANDO

La separación de especies animales, espíritus invisibles y seres humanos ocurre dentro de la cosmología de los Arakmbut como un medio de prevenir acumulaciones de poder dentro del universo que podrían destruir toda forma de vida. Las acciones de los animales en el mito de Torogn desplazaron la vida entre varias esferas y establecieron un cosmos basado en poderes divididos. El efecto disminuyó la intensidad del peligro y la posible erradicación de especies particulares, pero no eliminó la amenaza misma de muerte para los individuos. El conocimiento y poder chamánicos tratan sobre la reconexión temporal de estas esferas separadas, a fin de ganar acceso a poderes que puedan restaurar el orden.

Este enfoque de las prácticas chamánicas es holístico (Chaumeil 1983: 20-21), en tanto que conecta lo social y religioso y confía en una capacidad visionaria que radica tanto en la experiencia personal como en la colectiva. La experiencia chamánica para los Arakmbut es complicada porque mezcla varios rasgos. Aun cuando todos los arakmbuts tienen algunas cualidades chamánicas que los ayudan en su producción básica, ciertos hombres tienen la habilidad de proteger a la comunidad de los espíritus hostiles (toto) que causan enfermedad.

El peligro de la enfermedad surge de la posibilidad de la muerte. Los Arakmbut asumen que los seres humanos deberían vivir hasta que sean viejos y luego puedan morir una "buena" muerte, pero frecuentemente esto no es así. Las malas muertes son producto de accidentes, enfermedad y ataques de brujería, todo lo cual parece extraño y desagradable para los parientes de la víctima. A fin de prever la muerte, los Arakmbut tienen un complicado procedimiento de rituales de curación que protegen el alma (nokiren) de una persona enferma de los peligros inmediatos.

Este capítulo trata en detalle sobre los especialistas arakmbuts en curación y los diferentes métodos que usan para ayudar a sus pacientes. Los métodos consisten en medios por los cuales el mundo dividido, que nosotros investigamos en el capítulo anterior, es unificado temporalmente a fin de establecer comunicación entre los órdenes y efectuar la cura. Sin embargo, estas técnicas son bastante formales y no sólo implican recordar sueños, sino también utilizar métodos rituales para interactuar con el mundo invisible.<sup>1</sup>

Para los Arakmbut, curar es un claro ejemplo de la manera en la que se relacionan especies, espíritus y seres humanos para asegurar la salud y continuidad de la comunidad. Durante periodos de enfermedad y muerte, una persona y la comunidad en general enfrentan peligros que amenazan la vida que sólo pueden ser combatidos por medio de técnicas chamánicas. El conocimiento chamánico de cura radica en los curadores (wamanoka'eri), que son reconocidos como personas que tienen la capacidad de diagnosticar y curar ciertas enfermedades usando los ensalmos de cura chindign, que son aprendidos a través del tiempo y cantados para el paciente. El chindign se dice en palabras especiales que son cantadas para lograr un objetivo particular. Pueden ser usados para curar, aumentar el crecimiento o practicar la brujería. Son aprendidos de otros, pero también contienen mucho conocimiento adquirido de sueños y de la experiencia personal.

La habilidad de un wamanoka'eri está en identificar los síntomas de una enfermedad desde la parte del cuerpo donde el paciente siente dolor (*e'chiri*). De acuerdo a este análisis, el curador usará un ensalmo apropiado que es asociado con una especie en peculiar, usualmente un animal cuya conducta esté relacionada con síntomas particulares. Un wamanoka'eri aprende los chindign de parientes cercanos, como un padre, un hermano mayor u, ocasionalmente, un suegro. Los hombres más jóvenes en San José con frecuencia destacan la dificultad de aprender chindign porque las palabras son arcaicas y a veces implican hablar en un lenguaje animal. Además, los chindign no están estandarizados. Cada persona, sobre la base de sus sueños y visiones, puede formarlos y desarrollarlos de acuerdo a sus relaciones con el espíritu vinculado con el chindign particular.

El wamanoka'eri con el que trabajé conocía trece chindign diferentes que había aprendido de su padre y abuelo. Éste parece un número promedio, aunque un joven me dijo que su primo en Shintuya había hecho una encuesta sobre el número de chindign y

encontró que en la comunidad había más de doscientos. Si éste es el caso, entonces ellos están ampliamente difundidos entre los Arakmbut. En San José hay ocho wamanoka'eri reconocidos, pero hay dos o tres otros que se consideran a sí mismos curadores y cuyos parientes les reconocen habilidades, pero que aún no han convencido al resto de la comunidad de su eficiencia.

El poder del wamanoka'eri es paradójico. Un adulto arakmbut puede ser física y espiritualmente poderoso a causa de la cercana relación entre su cuerpo y su alma; sin embargo, puede que no sea la mejor persona para cantar un chindign. La eficacia de un chindign viene luego de muchos años de experiencia de curación ganada por el wamanoka'eri conforme aprende a adaptar el conocimiento personal a la sabiduría recibida del profesor chamánico.<sup>2</sup> Los chindign consisten en una larga lista de especies que vinculan a los animales que causan enfermedades con su hábitat y alimentación. Esta batería de conocimiento tiene que ser adaptada a cada circunstancia e implica años de paciente observación y comprensión de la conducta animal. Un *wambokerek* (hombre) maduro raramente tiene este conocimiento, pero frecuentemente sí los hombres más viejos (*watone*). La paradoja surge porque los adultos jóvenes tienen la fortaleza pero no el conocimiento, mientras que los viejos tienen éste pero no la fuerza para defenderse a sí mismos de los peligros de los espíritus que podrían encontrar durante las sesiones de curación.

La introducción de ayahuasca, una planta alucinógena banisteriopsis, a San José desde el bajo Madre de Dios ha extendido a través de la comunidad las destrezas wamanoka'eri más ampliamente que antes. Una generación más joven puede usar ayahuasca como un método más rápido de obtener contacto con el mundo del espíritu. En San José, por ejemplo, hay ocho wamanoka'eri, de los cuales cuatro usan exclusivamente los viejos métodos y el resto, una mezcla de los viejos chindign y ayahuasca.

Sólo los hombres son reconocidos como wamanoka'eri, pero esto no quiere decir que las mujeres no puedan curar. Aun cuando los hombres curan enfermedades causadas por espíritus animales mediante ensalmos, las mujeres tienen algunas habilidades para curar con plantas, tales como infusiones de yerbas para alergias y el uso de plantas para aliviar el dolor. Esto parangona el rol de la mujer como recolectora de plantas y cuidadora de chacras. El conocimiento de la farmacopea de plantas curativas no es tan amplio como entre los pueblos vecinos arawak o pano, pero desde el establecimien-

to de un proyecto de medicina tradicional, AMETRA 2000, que ha implicado cursos basados en prácticas de grupos aledaños, ha aumentado la importancia de las plantas en las curaciones. Los Arakmbut consideran a las plantas curativas como el equivalente de las medicinas occidentales: remedios para enfermedades no espirituales que pueden ser curadas a través del contacto con el cuerpo (*waso*). Por otro lado, los métodos de un wamanoka'eri son fundamentales, porque si una enfermedad que proviene del mundo del espíritu no es bien tratada, frecuentemente puede sobrevenir la muerte.

### La importancia de los métodos de cura

La vida (*e'e*) es el movimiento constante de alma-materia dentro del cuerpo. En una persona sana, estos aspectos del alma funcionan en armonía; la enfermedad ocurre cuando el alma de una persona es invadida por un espíritu dañino y se vuelve demasiado concentrada o cuando deja el cuerpo y la persona se debilita. La muerte ocurre cuando el alma deja el cuerpo permanentemente. La habilidad de un chamán es ser capaz de controlar estos cambios dentro de los parámetros de la vida y de restaurar la salud del paciente.

Salud (*ndak* - "bueno") es el control de las relaciones entre el cuerpo y el alma, lo cual es fundamentalmente una cuestión de poder o fuerza (*tainda*). Esto incluye la fuerza física, que resulta del abastecimiento constante de carne, pero también una fuerza espiritual, que combina la humildad y la capacidad de afirmarse a sí mismo. La mejor traducción de afirmación es "*matamona*", la habilidad de asustar enemigos, de decir a la gente de hacer algo o de asumir responsabilidad. Por consiguiente, la salud no sólo afecta a un individuo, sino también a aquellos con los cuales la persona tiene contacto regular. Cuando la enfermedad se apodera de alguien y lo debilita se genera un gran miedo a través de la comunidad. Todos los arakmbuts se sienten a sí mismos atacados por el espíritu porque la enfermedad puede propagarse rápidamente. Los miedos de los arakmbuts frente a enfermedades serias se fundan en amargas experiencias de las consecuencias de epidemias en la década de 1950.

La enfermedad siempre ha sido vinculada a la muerte, lo cual significa que es importante la historia del diezmo entre los Arakmbut, a fin de comprender la actual preocupación por protec-

ción de salud. Es difícil estimar el promedio de muerte entre los Harakmbut en el pasado, pero se calcula que el 95 por ciento de los Toyeri, Sapiteri, Kisambaeri y Arasaeri murieron en las tres primeras décadas del siglo pasado, como consecuencia del auge del caucho.<sup>3</sup> Los Arakmbut no sufrieron masacres y esclavitud en la misma medida que los otros grupos cuando se encontraron por primera vez con gente blanca, aunque sí fueron muy susceptibles a enfermedades y perdieron un estimado de 40-50 por ciento de su población de tres mil durante la década de 1950.

Un viejo en San José trabajó conmigo para calcular el número de personas en el grupo residencial Wakutangeri en tiempos del contacto misional. Este grupo apareció alrededor de 1950 como una reformulación de las malocas de los Yawidnpoteri y Pewingboteri. Los Wakutangeri eran cerca de sesenta adultos y cuarenta niños, pero entre 1950 y 1956, cuando se trasladaron a la misión dominica del Palotoa, al menos treinta adultos y muchos niños murieron de gripe y fiebre amarilla, mientras que varios hombres adquirieron una enfermedad que súbitamente los dejó ciegos. La respuesta inicial de la comunidad fue considerar la enfermedad como resultado de la brujería y, entre los Arakmbut en general, al menos cinco mujeres fueron asesinadas durante ese tiempo por ser consideradas causantes de las muertes. Más tarde, los Arakmbut pensaron que las muertes se debían a los nokiren de los Taka asesinados durante el auge del caucho, que vagaban a través de las cabeceras del río Ishiriwe. El promedio de muertes al inicio de la década de 1950 fue de cinco adultos por año.

Cuando los Arakmbut llegaron al Palotoa en 1956, habían perdido cerca de la mitad de su población adulta, mientras que otros estaban críticamente enfermos. En Palotoa la disponibilidad de medicinas alivió la situación en alguna medida y no se repitieron las muertes masivas que hubo entre los Toyeri en la misión Kaichihue, a fines de los años 1930; el desarrollo en el uso de vacunas y antibióticos probablemente contribuyó a las mejoras. Entre 1956 y 1958 disminuyó el promedio de muertes a cerca de tres por año (durante este tiempo murieron unos seis wakutangeris), mientras que después del traslado a Shintuya en 1957 siguió declinando hasta cerca de dos adultos por año para el total de la comunidad de unas trescientas personas. En promedio, en San José muere una persona por año, aunque algún desastre ocasional puede golpearla, como en 1993, cuando murieron tres arakmbuts.

Persiste la memoria del periodo en el Ishiriwe. Una vez que comienza, la enfermedad preocupa mucho a la comunidad, y las personas de cuarenta años o mayores narran las epidemias a aquellos que son demasiado jóvenes para recordarlas. La importancia de la curación entre los Arakmbut surge de la posibilidad constante de enfermedades que conducen a la muerte. La habilidad para curar a una persona enferma y salvarla de la muerte, es una valiosa destreza que demuestra altruismo y desprendimiento chamánico. Una persona que puede curar defiende a la comunidad del ataque del espíritu, pero mientras lo hace puede exponerse a sí misma o a su familia al riesgo del ataque de un espíritu hostil. En San José, por ejemplo, dos practicantes chamánicos perdieron hijos luego de que ellos realizaron una cura exitosa. Esto fue explicado como una venganza del espíritu.

Cuando alguien cae enfermo, un espíritu foráneo entra a la comunidad y amenaza la vida, sea a causa de un accidente, de un intento de dañar o de un mal comportamiento del paciente o de sus parientes. Un ataque del espíritu afecta al cuerpo de una o dos maneras: el espíritu dañino entra al cuerpo, encuentra la propia alma de la persona y causa enfermedad concentrando mucha alma en el cuerpo. Alternativamente, el espíritu lleva el nokiren causando la muerte mediante debilidad y agotamiento. Por consiguiente, el contraste es entre exceso o ausencia de alma-materia.

### Curando por ensalmos – los chindign

La información de los espíritus usada para curar se ha acumulado mediante la percepción de los chamanes durante siglos y está enmarcada dentro de rituales de curación. Los métodos de curación que usan los Arakmbut van desde los diagnósticos hechos por un chamán soñador (wayorokeri) y un chamán curador (wamanoka'eri). Evidencias a partir de los sueños, junto con el reconocimiento de los síntomas, conducen a los practicantes hacia un ensalmo de curación (chindign). La eficacia de la cura es la prueba de un diagnóstico correcto.<sup>4</sup>

Un wamanoka'eri cura mediante un ritual que implica recordar y repetir el ensalmo de curación relacionado con una especie particular o una serie de especies. Cuando canta, usa un objeto como una planta (principalmente tabaco u ortiga) o parte del cuerpo de un depredador de la especie bajo atención (como las plumas de un águila

arpía). Estos objetos son amargos o aterradores para los espíritus dañinos toto.

Uno de los procedimientos de curación más difíciles es el de la mordedura de víbora, porque el espíritu extraño entra por todo el cuerpo y alma del paciente mediante el veneno de la serpiente. Alguien mordido por víbora es víctima de un ataque de toto, cuyo veneno se convierte en sangre amarga que pasa por todo el sistema y es expectorada por el paciente. El wamanoka'eri canta un chindign y sopla tabaco sobre el cuerpo, lo cual los toto odian, a fin de secar totalmente el cuerpo y librarse de la sangre envenenada. Al paciente se le prohíbe comer o beber, al menos por cuatro días, y varios enfermos dicen que la cura es peor que la mordedura original.

Las enfermedades en las que el nokiren ha sido fascinado por un espíritu dañino, son usualmente causadas por sobrepasar las cantidades de caza sugeridas por los espíritus benéficos (ndakyorokeri) o si no por subcocinar alimentos, ingiriendo de esta manera el espíritu del animal muerto. La enfermedad ocurre cuando los espíritus dispersos del animal se agrupan para formar toto y atraer el alma, haciendo que la persona languidezca y se debilite. Los chindign son sumamente apropiados para curar estas enfermedades, porque están relacionados con especies específicas y consisten en estrategias para ahuyentar a los toto y regresar al cuerpo el nokiren del paciente.

Los chindign consisten en listas de especies vinculadas con el animal alrededor del cual se centra la cura, y adquieren una forma narrativa. El chindign del pecarí sajino (mokas) sigue un patrón similar a la mayoría de las narraciones. Es muy ambiental e incluye una variedad de especies asociadas con el animal que causa la enfermedad.<sup>5</sup>

#### *El chindign de moka*

“Hu hu hu hu”, dicen los mokas cuando comen *kerongtogn* (fruto de un árbol).

Sobre el sendero caminan juntos (*wandagnte*).

Sobre el sendero caminan juntos (*wandagnte*).

Sobre el sendero caminan juntos (*wandagnte*).

Hay *menkeromba* (un ave).

A través del lodo (*masamimbi*) caminan juntos.

Sobre el sendero (*dagn*) ven *chupit* (un ave amistosa para los mokas).

Chupit, chupit. Un pequeño.  
 Ven *ekhomba* (una hoja que cura enfermedades).  
 "We we we" (la bulla que hacen los mokas cuando caminan en grupo).  
 Ellos comen las semillas del *weomba* (un fruto dulce).  
 Caminan en un grupo grande.  
 Caminan sobre el sendero de la palmera pijuayo (*homba wandagnte*).  
 Caminan en grandes grupos (*wandagnte*).  
 Cruzan *koragnba* (un fruto que les gusta a los loros)  
 Cuando los mokas están enfermos comen *sopi* (gusanos o larvas).  
 Los mokas caminan.  
 Pasan por el *kondapironda* (un fruto que les gusta).  
 Pasan por la base de la *waya* (palmera) (*wayatapo*).  
 Pasan la base del árbol *pio* (que deja caer un fruto que les gusta).  
 Van en un grupo y comen frutos donde los encuentran.  
 Los mokas cantan "we we we" y van alrededor de los lados del sendero.  
 Comen en las áreas donde hay frutos (*supitnba*).  
*Wakuru pirotombate* – el alma (de una persona enferma) va con los mokas husmeando en el aire. El alma de la persona enferma husmea en el aire.  
*Wakirignayo* – donde es brumoso – los mokas llevan el alma enferma.  
 Van por los *masonara* ("aguajales", lugares inundados donde crecen las palmeras aguaje).  
 Pasan por el *mantoro* (achiote).  
 Los mokas van en grupo donde hay muchos frutos (*ayataponda ombatiwehpo*).  
 Pasan por el *mawentapo* (la boca de la quebrada).  
 Van. Atraviesan. Comen fruto.  
 Donde ellos van están todos los frutos. Fruto rojo (*wambedntapo*), otros frutos (*tombednkerotapo*).  
 Encuentran a su amigo *topobaudnihpi* (criatura como ardilla que come los frutos *tombednkerogndogn*).  
 Los mokas están sentados allí y están masticando bejucos.  
 "Hu hu hu", cantan cuando entran al *mberedn* (un lugar al que van en búsqueda del fruto).  
*Kodnapiritapo mbuwadningchipi* – están sentados bajo el árbol comiendo sus frutos.  
 Comen bajo el *towandign* y *koragnipikntapo tapichipi* (en la base del árbol comen las semillas del fruto).

Están sentados en un círculo y en el centro está el alma del hombre enfermo.  
 Los mokas giran en un círculo sobre el suelo.  
 Caminan en grupos juntos.  
 "Hu hu hu", dicen cuando giran en un círculo.  
 "Hu hu hu", dicen cuando giran.  
*Ndo akedni* – voy al frente.  
*Ndo wanokway akkudnpo* – voy a entrar al círculo. Allí está el alma y voy a pelear por esto hasta el final.  
 "Ku ku ku". ¡Escapen, mokas!  
 Quiero entrar al círculo de los mokas para tomar el alma de la persona enferma. Somos como moscas unidas a la persona enferma.  
 Es posible ir donde los mokas están comiendo.  
 Soplando sobre la persona enferma quiero agarrar el alma de la persona muerta (*ndo wandokpurmbu wandokmbawadapo*) para salvarla.  
*Ndo akden* estaré al frente curando y luego los mokas nos cruzarán comiendo frutos de árboles.

Este chindign sigue a los espíritus de los mokas dentro del monte, señalando los frutos y lugares que les gustan a los animales. Es importante el conocimiento detallado de las especies y no puede ser aprendido simplemente por rutina, porque cada uno tiene que ser conocido y comprendido en un contexto total. Un curador arakmbut explicó que él "ve" el viaje dentro del monte para encontrar el alma como en un sueño (el sentido suena más bien como la frase "en el ojo de su mente"). Explicó que "ve" la escena completa frente a él cuando canta, por esto un chamán efectivo necesita una amplia experiencia del ambiente y de las especies del monte y del río.

El alma del curador husmea cerca de un pie sobre del suelo y flota a través del monte nuboso, pasando por la misma ruta que toman los mokas, mirando cuidadosamente las especies y los lugares donde les gusta pararse y descansar. Un grupo de mokas ha raptado el alma de la persona enferma y el curador tiene que regresarla a la comunidad. La primera tarea es seguir la huella de los mokas hasta que los encuentre en el círculo con el alma en el centro. En este momento la mayoría de los ensalmos ahuyentan a los espíritus refiriéndose a un jaguar, un águila arpía u otros depredadores. En este caso, el curador súbitamente grita y "se prende como una mosca" al alma de la persona enferma, esperando pacientemente hasta que los mokas se muevan sin notar que el

curador aún mantiene el nokiren. Luego de esto, las dos almas regresan a la comunidad y hay la expectativa de que el paciente mejore.

Toto odia todo lo que sepa amargo o que pique al tacto. El chamán induce a un espíritu dañino a dejar al paciente por la aplicación de ciertas sustancias amargas, tales como ají y ajo, que son colocadas alrededor de la persona enferma. A veces el chamán golpea el cuerpo con *isanga* (*macherik*) urticante que le causan dolor a toto, mientras que el tabaco se usa para casi cualquier enfermedad. El tabaco es una sustancia que espanta a los espíritus dañinos y protege a la gente enferma. Fumar tabaco fuerte, tal como el que se toma de sólidos mazos de tabaco cultivado y curado regionalmente, hace más eficaz la cura.

La siguiente lista de especies y síntomas incluye la actividad que debería realizarse concurrentemente con el chindign:

1. *kayare* (picuro) usar *macherik*: para dolores en las piernas, brazos y pecho;
2. *mokas* (pecarí sajino) soplar sobre el paciente: para vómitos y fiebre;
3. *bi'ign* (pez) soplar y poner tabaco en la boca: para dolor de estómago y diarrea;
4. *sowe* (mono araña negro) tabaco: para convulsiones, manos agarrotadas y rechinamiento de dientes;
5. *mapi* (agutí) soplar sobre *macherik* y golpear el área afectada: para el llanto de niños y adultos con dolores;
6. *mamori* (pez sábalo) usar tabaco para dolor de estómago, diarrea y vómito.

La aplicación de tabaco implica soplar y chupar, que son los principales métodos de contacto físico con el cuerpo de la persona enferma. Soplar es *e'chipoa* y chupar, *e'mbuiyuk*; la respiración es un signo de vida y, como el humo, contiene los elementos benéficos o dañinos de aquello con lo que se ha tenido contacto recientemente, derivando así su naturaleza de la contigüidad. El soplo de un saludable *wamanoka'eri* impartirá algo del poder del nokiren curador al paciente, quien habrá tenido algún contacto con espíritus benéficos. Soplar tabaco es un medio de poner sustancias amargas dentro del cuerpo a fin de expulsar los toto del nokiren del paciente. A veces se sopla sustancias húmedas, amargas, como ron o pisco, sobre una persona enferma, y también se puede usar otros líquidos "amargos", como el jugo de limón.

Un chamán también chupará el cuerpo del paciente para sacar cualquier elemento dañino que podría estar dentro. La chupada es muy fuerte y se escupirá afuera todo lo que se encuentre. No conozco nada tangible que haya sido extraído del cuerpo de una persona enferma, pero cualquier elemento dañino es chupado en el esputo del chamán y depositado lejos del paciente. Los chamanes *arakmbuts* no parecen darse el gusto de manipular o decepcionar al paciente. No hubo sucesos "sobrenaturales" en las sesiones de curación que observé y no sucedió nada que no fuese claro y evidente para cualquiera de los presentes. El chamanismo entre los *Arakmbut* es una mezcla de destrezas y técnicas de la que cualquiera puede apoderarse, pero sólo unos pocos lo pueden hacer bien. Un *wamanoka'eri* no necesita hacer trucos, porque nadie espera que un chamán haga lo imposible.

Un anochecer fui testigo de la sesión de curación de una niña enferma que estaba llorando incontrolablemente y que no quería ir con nadie que no fuese su madre. Un viejo que era padre clasificatorio de la mujer, diagnosticó que un oriol (*purak*) era el responsable y acordó interpretar el chindign para aves pequeñas. El padre de la niña le dio un abanico de plumas de águila arpía (*sing*) al viejo y éste comenzó su oración en un acento que fue casi imposible de entender para los presentes. El ensalmo consistió en varios versos con listas de especies y hábitats del ave. Al final de cada verso, el *wamanoka'eri* colocó las plumas en sus labios, sopló sobre ellas y las pasó sobre la cara, cabeza, cuerpo, brazos y piernas de la bebe. Comenzó nuevamente el ensalmo y repitió los movimientos. Luego del cuarto soplo sobre las plumas, pareció comenzar nuevamente el ensalmo, pero súbitamente paró. Entonces, el padre escobilló a la bebe con hojas de tabaco. A lo largo del ritual de curación la atmósfera era muy relajada, incluso desenfadada; la familia hablaba y algunos hasta bromeaban. La siguiente mañana, la madre dijo que la bebe estaba definitivamente mejor.

El curador eligió el chindign *mbakoy* (canto de ave pequeña) que ayuda a los niños que lloran demasiado. El *wamanoka'eri* usó la pluma de un águila arpía (*sing*) sobre la paciente porque es un depredador de aves pequeñas que vuelan aterrorizadas cuando escuchan su llamada. El chindign comienza con un "¡pipipit!", que es un llamado de aves pequeñas, y luego cambia a "kororogn", que es el ruido que hacen las aves pequeñas cuando huyen de un *sing* en el monte. El *wamanoka'eri* aceptó grabar el chindign y proporcionó una lista de las principales especies, aunque la mayoría de ellas no fueron identificables.

El chindign puede ser usado para enfermedades de las siguientes aves: *hutuk, sirokwedn, keyedn, ohpet, mantak, sowsow, sakwis, burakoy, wakoyereh, weke, singku, mapitokoy, mao, kohkoh, wanekeinari, torogno, to'ign, ndumberita'gn, ndumberimako, waoecheri, makei, peyapeya, wanus, pite, pitewambebn, wiey, yokikoy, toktokwa, wambedntoktok, wandak purak, purak wasik, suruping, paiping, onsue, we'ak, koyokoyo, wike, mbegnko, toweya, kurukuru wambite, sia', daudn, saki, wioe, wiwi, wiu, suh, pik, siro, siu y beras.*

Estas aves comen los siguientes frutos, que son mencionados en el chindign: *pama, chaweri, tongkopai, wepet, tapibedn, kuporo, tapamai, achaweri, pin y wakmbednbedn.*

Las aves duermen en los lugares siguientes: *sorokheiyo* (un hueco en la tierra), *wiwimba* y *korimbayo* (chaparrales de bambú) y *owejo* (ramas secas de grandes árboles). Todas estas aves viven en árboles grandes, son comparativamente pequeñas y no viven en islas; son, principalmente, aves del monte.

Su principal predador es el *sing*, especialmente: *biopising, singkuwi, machichkaikai* (también conocido como *keregnsing*), *wiuwiusing, mekodntosing.*

Los chindign no nombran a todas las aves, sino que van con los espíritus del ave hacia el monte donde nombran los frutos que a ellas les gusta comer y se refieren a sus moradas donde hacen sus nidos. Una vez que los espíritus de las aves están calmadas dentro de un sentido de seguridad, el curador grita "¡kororogn!", y el nombre de las diferentes especies de *sing* mientras escobilla a la niña con el abanico del águila arpía. Los espíritus de las aves huyen aterrorizados, dejando sólo al *nokiren* del bebé en su cuerpo o libre para retornar.

Las explicaciones de una enfermedad siguen un patrón determinado por la presencia o eficacia de una cura. Siempre que no se puede encontrar cura, se da como razón la brujería; cuando una cura parece posible, la causa se atribuye al paciente, que ha molestado a un espíritu por transgredir alguna convención, que comúnmente implica la caza o relaciones sexuales; finalmente, cuando el paciente muere o se recupera y la situación ha sido, en gran medida, resuelta social o médicamente, la explicación se refiere a un encuentro accidental con un *toto*.

El ejemplo de curas que utilizan el chindign *mbakoy* antes descrito fue muy informal y se refirió a una enfermedad que no constituía amenaza de muerte, pero que sin embargo perturbaba a la niña y a su madre. Por esta razón, sólo estuvo implicada la familia inmediata, mientras que el curador era un pariente cercano de la madre y vivía al

lado. La sesión de cura fue relajada y me fue posible observarla desde el costado porque en ese momento estaba comiendo con la parentela. Si el problema fuese más serio, la preocupación se hubiese propagado por todo el caserío, y vendrían regularmente visitantes de otras parentelas para observar la cura y varios *wamanoka'eri* compararían diagnósticos y probarían diferentes chindign.

El ritual de cura realizado por el *wamanoka'eri* es un intento de reunir los diferentes órdenes en el cosmos *arakmbut*. Los chindign comunican con el mundo invisible del espíritu, permitiendo que el curador se interne en él al pronunciar los nombres de las especies y los ensalmos. El curador no entabla una discusión con los espíritus que han entrado en el cuerpo o tomado el alma del paciente, sino que viaja con ellos, discretamente. La experiencia no es un sueño del que duerme sino un elevado estado de conciencia sobre el mundo del espíritu.

El chindign se identifica estrechamente con las especies. El ensalmo utiliza diferentes métodos para producir efectos en el mundo invisible: las palabras de las lenguas animales las relajan, las descripciones detalladas del hábitat y conducta de las especies les permiten viajar con el *wamanoka'eri*, mientras que las sustancias amargas o, por ejemplo, la pluma del *sing*, pueden hacer que súbitamente los espíritus se atemoricen y dejen solo el *nokiren* del paciente. El *wamanoka'eri* está actuando en el mundo visible y, mediante la pronunciación de palabras y notas del chindign, puede penetrar la división entre seres humanos y el mundo invisible y hacer contacto con los espíritus.

El resultado es que tanto el chindign como los materiales de curación llevan al *wamanoka'eri* dentro del mundo invisible y lo identifican íntimamente con las especies. Esto reúne los tres órdenes de especies, espíritu y humano que normalmente están divididos. En este momento, actuando en el mundo visible como un humano, el *wamanoka'eri* está simultáneamente actuando en el mundo invisible con espíritus y animales. Así, el ritual de curación no es realmente metafórico, lo que aún permitiría una brecha entre los órdenes, sino más bien una fusión instantánea de mundos diferentes.

### Cura moderna – Ayahuasca

Cuando en San José consideran que una enfermedad es más seria o de larga duración, el *wamanoka'eri* usa *ayahuasca*. Este sistema de cura es complementario con el antiguo del chindign. La *ayahuasca*

fue introducida en San José a mediados de los años 1970 por algunos jóvenes Idnsikambo. Ellos habían vivido en la misión de El Pilar, cerca de Puerto Maldonado, más o menos durante un año después de su educación en Quillabamba. Cuando estuvieron en El Pilar conocieron a un renombrado ayahuasquero (practicante de ayahuasca) local, un shipibo cuya familia vino por primera vez del Ucayali durante el tiempo del auge del caucho, y fue él quien enseñó el uso de la ayahuasca. En un año, los Arakmbut aprendieron suficientemente bien las técnicas para ser practicantes en curaciones y ahorraron dinero del trabajo del oro para pagar su instrucción.<sup>6</sup>

Los hombres arakmbuts fueron de El Pilar a San José vía Boca Inambari, y poco a poco consolidaron una posición en el caserío por su habilidad en el uso de la ayahuasca, la que ahora es un aspecto regular en las prácticas de cura en la comunidad. Los practicantes han enseñado sus conocimientos a otros en la comunidad y, en reciprocidad, están aprendiendo chindign de otros parientes en un intercambio complementario de nuevas y antiguas técnicas de curación.

Las sesiones de ayahuasca tienen lugar en San José cada ciertos meses a fin de ver los espíritus o el futuro, de encontrar propiedades perdidas o, lo más importante, de curar. Los practicantes son buscados por los parientes de una persona enferma cuando los métodos tradicionales no han tenido mucho éxito, y ellos organizan las sesiones en un anochecer específico. Alternativamente, las personas influyentes de la comunidad pueden pedir el uso de la ayahuasca cuando la comunidad enfrenta algún problema (como una compañía que busca oro en el territorio tradicional arakmbut) y se considera que el alucinógeno es un medio apropiado para buscar consejo del mundo del espíritu. Al final de cada sesión, los espíritus sugieren una ocasión para el siguiente encuentro.

La ayahuasca es recolectada de los árboles por el organizador de la sesión y sus parientes cercanos, quienes tienen la responsabilidad de prepararla. Se llevan los bejuco a la casa donde los hombres los muelen con piedras y soplan tabaco sobre la pulpa machacada, la cual es llevada a la cocina y hervida durante varias horas. Una noche con poca luna es la mejor para una sesión. Los participantes no deberían comer nada antes de tomar la droga y deben congregarse después del anochecer en la cocina de la persona que pide la sesión. Se retira la ayahuasca del fuego y el practicante toma con las dos manos una porción del líquido en una taza sobre la que sopla taba-

co. Luego anuncia y describe los espíritus que aquellos desean ver y expresa el problema por solucionar.

Todos se sientan en un círculo y se les pasa una taza, cada persona bebe tres tazas, a menos que sea novicia, en cuyo caso sólo puede tomar una. Durante las primeras sesiones, un participante no tendrá visiones y, a lo mucho, verá luces brillantes. Sin embargo, el resto toma sus tres vasos mientras que el ayahuasquero canta un ritmo repetitivo específico llamando al chongpai (la palabra tanto para la ayahuasca como para la anaconda). Chongpai es un espíritu interesante porque es poderoso y, así, es concentrado, pero es muy benéfico si se lo trata correctamente y la persona no le demuestra miedo (*e'mepuk*). Dentro de la cosmología arakmbut, el chongpai comparte muchas características con el wachipai, mencionado en el capítulo previo. Ambos son poderosos y benignos si se los trata bien; ambos están vinculados a serpientes e informan a los chamanes de eventos en el mundo del espíritu, sea directamente o a través del ndakyorokeri.

Los participantes en la sesión de ayahuasca esperan cerca de quince minutos con los ojos cerrados. Cuando el chongpai llega, el practicante lo anuncia y reina el silencio. El ritual de la ayahuasca está explícitamente dividido en tres etapas, sin incluir la preparación y la toma inicial del alucinógeno.

### **Etapas 1: La llegada del chongpai**

El chongpai llega a la casa desde afuera o si no emerge de las narices de los participantes en forma de anaconda. La anaconda es una manifestación del espíritu de la ayahuasca que se aproxima y se envuelve a sí misma alrededor de cada uno al mismo tiempo, con su cabeza cerca a sus orejas. Aquí o se queda y ayuda a los participantes a concentrarse o murmura consejos acerca de los eventos subsiguientes en la sesión. El chongpai es protector y consejero y mientras esté allí a nadie que tome ayahuasca le podrá suceder ningún daño, a menos que muestre miedo, porque el miedo distrae y la visión puede empañarse o incluso perderse, quedando el participante en gran peligro. Cuando esta etapa termina, el chongpai desaparece, pero no se ha ido y continuará presente en la sesión.

## Etapa 2: La llegada de los toto (espíritus dañinos)

En este punto aparecen los toto. En una sesión de cura ellos pueden llevarse el alma de un hombre enfermo y todos tendrán que actuar en armonía para arrastrarla de regreso. Los toto llegan en forma humana, sea altos, blancos y delgados o, lo más usual, pequeños y negros, con largas uñas. Los participantes en la sesión deben pelear con estos toto. Esto constituye la parte más vigorosa de los procedimientos. Se hacen disparos y algunos hombres recogen palos para cazar a los toto, mientras que otros son ayudados por los ndakyorokeri, que aparecen como espíritus de bellas mujeres, que yacen sobre lechos de flores y tratan de alejar a los toto de la persona enferma. Sin embargo, a veces las visiones pueden ser una distracción, y hay informes de personas que quedaron tan envueltas en visiones de helicópteros y motores fuera de borda, que olvidaron por completo por qué estaban tomando ayahuasca. Sin embargo, si se logra éxito los toto son espantados y el nokiren de la persona enferma recupera la normalidad. El paciente comúnmente toma ayahuasca con el resto de participantes.

## Etapa 3: Los doctores

Luego entran los doctores. Aparecen como doctores médicos con vestidos, corbatas y zapatos: llevan maletines y tienen estetoscopios en torno a sus cuellos. Entran y realizan un examen de las personas enfermas y luego aconsejan qué hacer a los participantes. Por ejemplo, pueden decir que los toto regresarán en pocos días y que el paciente morirá o, por el contrario, que él o ella vivirá, después de lo cual prescriben cuán frecuentemente deberían haber sesiones para mantener a la persona enferma con buena salud.

Luego de esto, termina la sesión y el practicante debe recapitular lo que ha sucedido. Los Arakmbut dicen que esto es un sumario y no una interpretación, porque todos los participantes habrán visto las mismas cosas. La sesión será mucho más corta si no es sobre curación, pero usualmente durará desde alrededor de las nueve o diez de la noche hasta las tres o cuatro de la mañana.

Las visiones de ayahuasca son compartidas y todas las comunicaciones se realizan mediante percepciones del mundo invisible. Un arakmbut me explicó esto usando la analogía de la telepatía y añ-

dió que el equipo de fútbol brasileño juega como si estuviera en una sesión de ayahuasca, porque ellos nunca parecen de comunicarse entre sí qué es lo que están haciendo, pero sin embargo juegan como un equipo.

En muchos aspectos, las sesiones de ayahuasca se integran bien dentro de las ideas arakmbuts de curación y del mundo del espíritu, y, durante los últimos veinte años, se han vuelto parte del repertorio chamánico.<sup>7</sup> Las visiones con ayahuasca son las mismas que las del estado de wayorok, y los espíritus que aparecen son los mismos que los del panteón tradicional, tales como los toto, ndakyorokeri, waweri (espíritus del río) y ndumberi (espíritus del monte). La diagnosis de una enfermedad o el postmortem de una persona fallecida consisten en interpretaciones de eventos a la luz de la cosmología arakmbut. Luego de una cura exitosa, la explicación normalmente incluye una referencia a un encuentro accidental con un toto o si no a una mala conducta al cazar o cocinar. El diagnóstico exitoso se prueba por la recuperación del paciente y de este modo el sistema siempre funciona.

Si un paciente muere, entonces la causa estuvo más allá del objetivo del curador y se debió a brujería o a especies desconocidas para un wamanoka'eri. Por medio de los sueños finales de una persona muerta o de la dispersión de cenizas de madera balsa sobre la tumba para detectar marcas de los espíritus responsables, el wamanoka'eri arakmbut puede afirmar la causa de una muerte. Sin embargo, todas estas explicaciones tienen una marcada dimensión política, lo cual significa que ninguna explicación satisfará a todos en la comunidad.

La ayahuasca es más flexible que el chindign para curar, en tanto que los practicantes comparten directamente con el mundo del espíritu sin necesidad de recurrir a oraciones específicas. Aun cuando uno podría pensar que con el aumento de la ayahuasca las formas de curación tradicionales con chindign se volverían redundantes, esto no ha ocurrido. Por el contrario, hay una aceptación subyacente por los practicantes de que la habilidad de realizar un chindign es sumamente importante, y los mismos practicantes de ayahuasca usan mucho tiempo para aprender los ensalmos de otros en sus parentelas o familia cercana.

La curación por ayahuasca funciona diferente que la del chindign. Mientras que el chindign entra en el mundo invisible a través de la repetición de ensalmos rituales, nombres y acciones que superan la

brecha entre especies, seres humanos y espíritus, la ayahuasca tiene el efecto de permitir entrar en el mundo invisible de los espíritus a todos los participantes en la sesión que están activamente comprometidos en la cura. Los practicantes guían la sesión y, a través de un canto y palabras y frases ocasionales, preparan a los participantes y les explican lo que está pasando.

Los chongpai, doctores y toto son todos espíritus, pero también aparecen simultáneamente como especies y seres humanos. Por consiguiente, los participantes son llevados al mundo invisible donde los tres órdenes, que usualmente están separados, están fusionados a causa de la cura. De esta manera, aquellos implicados en la sesión pueden actuar dentro del mundo invisible y afectar a los espíritus dañinos directamente.

Algunos de los viejos chamanes arakmbut consideran que la ayahuasca es una opción fácil para la gente joven que no está preparada para dedicar tiempo a aprender a curar y comunicarse con el mundo del espíritu a través de la experiencia y sin las ventajas de los alucinógenos. Sin embargo, el efecto de una cura utiliza los mismos principios de encontrar una técnica para entrar en un mundo invisible, eterno de potencia donde interactúan animales, humanos y espíritus. Mientras que en 1980 la ayahuasca fue tratada por Psyche y los chamanes del Pukiri como una técnica rival, ahora ha sido incorporada dentro de los métodos arakmbuts de curación.

La manera más efectiva de comunicación con el mundo del espíritu es a través de los sueños. Ésta es una habilidad que se desarrolla a través de la vida y que varía considerablemente entre los Arakmbut. Por otro lado, el wamanoka'eri es capaz de entrar en el mundo invisible para curar mediante ensalmos. Su relación con los espíritus de ninguna manera es tan sofisticada como la del wayorokeri: el chamán soñador no sólo aprende acerca del cosmos sino que tiene la capacidad de cambiar la manera en la cual éste es interpretado por los Arakmbut.

## Notas

- <sup>1</sup> Los escritores sobre actividades chamánicas han cubierto un amplio campo de características. Un chamán que cura, cuida a la gente como un curador a un paciente (Lévi-Strauss 1963: 169), además de proteger a la comunidad de enfermedades y de actuar como un conciliador durante los conflictos internos (Metraux 1949); asimismo, la capacidad chamánica visionaria para comprender el mundo también lo hace un filósofo, tanto especulativo como interpretativo (Reichel-Dolmatoff 1971); en todos estos casos, la experiencia chamánica es la de intermediación entre los mundos visible e invisible (Harner 1972 y 1973).
- <sup>2</sup> En su libro sobre la magia de la huerta de los Tsewa, Brown (1985) analiza en extenso la manera en la cual la experiencia individual está mezclada con los patrones culturales. El resultado es un conocimiento práctico que varía de persona a persona, aun cuando comparten muchos rasgos comunes.
- <sup>3</sup> Estas cifras están basadas en Von Hassel (1905), quien da un total de 9.100 para los Sapiteri, Wachipaeri, Toyeri y Arasaeri después del gran diezmo de los Harakmbut entre 1894 y 1904. Incluyendo estimados de estas muertes y los hasta entonces desconocidos Arakmbut (Amarakaeri), 30.000 muertes no sería una cifra exagerada para los Harakmbut durante el cambio de siglo. Considerando la actual población Harakmbut de 1.500 personas, el declinamiento poblacional (95 por ciento) se correlaciona con las cifras de Denevan de 1976 para las tierras bajas de Sudamérica. A partir de los estimados de Denevan podemos suponer que la enfermedad explica cerca de la mitad de las muertes de harakmbuts, el resto se explica por la esclavitud y el asesinato.
- <sup>4</sup> La palabra chindign significa tanto ensalmo de curación como brujería. Cuando pregunté acerca de esto, me dijeron que aquellos que quieren practicar brujería también usan ensalmos (que sólo los brujos conocen).
- <sup>5</sup> A lo largo de este libro hay listas en arakmbut de especies que no he podido identificar. Fueron pocas las personas que conocían todas estas especies, y ellas no se mostraban ansiosas de perder más tiempo que el necesario en resolver su pertinencia clasificatoria general con relación a los chindign concernidos. Estuvimos de acuerdo en que yo mantendría las palabras en el original, para que en una fecha futura pudieran ser identificadas por un etnotaxonomista cuando los Arakmbut lo desearan. No revelar la identidad de las especies también preserva a los chindign de su mal uso por foráneos. Debería enfatizar que es raro que los Arakmbut analicen los chindign y sólo me hablaron sobre ellos cuando quedó claro que yo comprendía su eficacia.
- <sup>6</sup> Aunque Carlos Junquera (1978) analiza a un chamán arakmbut que curó tomando ayahuasca, probablemente se refiera a la misión de El Pilar en el tiempo en que se introdujo la ayahuasca. No había ayahuasca en Puerto Luz y sólo muy poca en San José cuando llegué por primera vez (1980). El artículo se refiere a viajes "celestiales" que suenan más como una visión shipiba del cosmos que arakmbut. Desde la muerte del chamán en San José (que nunca usó alucinógenos), la ayahuasca ha aumentado considerablemente como un méto-

do de curación. La ayahuasca no ha cambiado la visión arakmbut del mundo del espíritu, y si ha tenido algún efecto ha sido el de refuerzo. El siguiente trabajo de Junquera sobre el chamanismo harakmbut es enteramente influido por el material yagua (Chaumeil 1983).

- 7 Los Harakmbut no son los únicos pueblos que han adoptado la práctica de usar ayahuasca. Los Ese'jea tienen una experiencia similar y sólo han comenzado a tomarla dentro de la memoria viva (Gareth Burr, comunicación personal). Con relación a otros pueblos Harakmbut, se ha notado la presencia de la planta alucinógena *toe* (*hayapa*) entre los Wachipaeri y Sapiteri (Califano y Fernández Distel 1982), pero según Bennet (1991), quien estudió la curación tanto entre los Machiguenga como entre los Wachipaeri, los primeros la usan prácticamente cada noche (p. 202), mientras que los Wachipaeri lo hacen con mucho menos frecuencia (p. 229).

Las evidencias de pano-hablantes (Kensinger entre los Cachinagua, 1973, Siskind entre los Sharanahua, 1973c, y Morin entre los Shipibo, 1973) muestran que estos pueblos han tomado ayahuasca regularmente no sólo para curar sino también para saber más acerca del mundo invisible del espíritu. Lo mismo ha sido informado para arawak-hablantes por Weiss entre los Ashaninca (1975) y Bennet entre los Machiguenga (op.cit.: 194).

Por consiguiente, parecería que la ayahuasca ha entrado al Madre de Dios vía los pueblos arawak y pano-hablantes, probablemente con el agregado de alguna influencia de los practicantes de las serranías. Durante las últimas décadas, ha sido incorporada en las prácticas chamánicas de los Ese'jea y de la mayoría de pueblos Harakmbut.

## LOS SUEÑOS Y LA FUENTE DEL CONOCIMIENTO

Los sueños proporcionan una entrada al mundo invisible de los espíritus al permitir que el alma de una persona deje el cuerpo y viaje libremente. El mundo invisible es tan real para los Arakmbut como el visible.<sup>1</sup> La primera ojeada que tuve dentro de la forma de esta "realidad" ocurrió después de haber estado en San José por aproximadamente seis meses. Un día, luego de haber administrado medicamentos a un anciano que había estado sangrando profusamente, regresé a mi casa y me acosté. A los pocos minutos me di cuenta que tenía la habilidad de flotar en el aire. Revoloteé unos cuantos pies sobre la cama y me volteé, por lo que mis brazos quedaron extendidos, luego volé a través del caserío hacia la casa del anciano. Cuando volaba pude sentir la brisa y el roce de las hojas sobre mi cara, y volaban chispas desde mis dedos hasta su casa. Cuando regresé me concentré mirando a través de mis párpados cerrados para evitar caer. Cuando llegué a mi cama reencontré mi cuerpo durmiente. Al día siguiente el anciano se había recuperado por completo.

Esta intensa experiencia me remeció considerablemente. La única explicación fue que fse trató de un "sueño vívido", porque no había tomado alucinógenos; el sentido de entrar en el mundo invisible fue extraordinariamente fuerte. Racionalizar esta experiencia de un mundo invisible en términos no-indígenas de mi propia vida personal obscurece más que ilustra la noción arakmbut de sueño (*wayorok*), pero el ejemplo da algunas ideas de su intensidad.

A través de las discusiones que emergen de la experiencia, comencé a comprender que aun cuando en el mundo visible la posibilidad está enmarcada por tiempo y espacio, en el invisible estos límites son trascendidos. En el reino del espíritu uno puede ver el futuro o el pasado, hacer regresar un alma perdida y comunicarse con

los espíritus que saben todo. La existencia invisible de los espíritus es de "potencialidad" o, como señala Brown (1987: 157): "Los Aguaruna piensan los sueños como experiencias que revelan posibilidades emergentes o verosímiles, eventos que están desarrollándose pero que aún no son hechos culminados". Este mundo de potencialidad es donde los chamanes se comunican con los espíritus en sus sueños.

A través de mi sueño di una ojeada a un mundo que, para los Arakmbut, contiene conocimiento y comprensión de todos los eventos posibles que pueden suceder y que alguna vez han pasado. Sin embargo, la habilidad chamánica está en el manejo para interpretar la información encontrada en la experiencia del sueño. Durante mis estadías en la comunidad, tuvieron lugar manifestaciones orales y visuales del mundo del espíritu en varias ocasiones. Estos eventos pueden ser racionalizados o dejados en el misterio, pero encontré que la aproximación más útil fue suspender la incredulidad que constituye un acto de escepticismo concerniente a mis propias presuposiciones; esto me permitió hablar con los arakmbuts y dar los primeros pasos vacilantes hacia la comprensión de las cualidades chamánicas.

Los sueños chamánicos arakmbuts son "experiencias estáticas" en el sentido que el nokiren deja el cuerpo (Eliade 1951: 4). Durante un sueño arakmbut, el dormido frecuentemente juega una parte activa en los eventos y puede viajar fuera de su cuerpo como si estuviese en estado consciente. Los chamanes arakmbut que han dominado esta técnica tienen la capacidad de soñar a voluntad cualquier asunto que elijan, y no sólo para entender un mensaje sino para participar en una discusión sobre el tema con los espíritus. La gente no necesariamente sueña cada noche, sino que cada uno sueña ocasionalmente, y el contacto que ocurre con el mundo invisible ayuda a discriminar entre la multiplicidad de causas detrás de los eventos cotidianos.

Entre los Arakmbut, soñar no es uniforme y varía enormemente de acuerdo con el control ejercido sobre el sueño por el soñador. Algunas personas pueden ser espectadoras pasivas en un sueño, como si estuvieran observando una película; otras, pueden escuchar mensajes del mundo invisible; y aquéllas cuyas técnicas de sueño son particularmente impresionantes pueden participar libremente en actividades del espíritu.

Otro aspecto del soñar arakmbut es que no se trata sólo de una experiencia subjetiva. El mundo invisible del espíritu puede parecer el mismo a varias personas simultáneamente, siempre y cuando ellas tengan la capacidad de comprender e interpretar correcta-

mente lo que ven y hacen. Un materialista empedernido puede decir que el mundo invisible sólo existe en la medida que te pueda golpear en tu cabeza. Los Arakmbut insisten que la gente puede ser atacada por espíritus y, como resultado, sufrir físicamente.

La capacidad arakmbut para soñar consiste en un *continuum* por el cual el soñador se vuelve cada vez más ágil. Una persona joven, sin experiencia, tiene que ser cuidadosa con los espíritus porque ella todavía no puede controlar los sueños. El nokiren de un niño puede errar en la noche por los alrededores, pero se arriesga a exponerse a la influencia dañina de los waweri del río, mientras que una persona joven que aprende a cazar puede hacer contacto con el mundo invisible en los sueños, mas comprenderá muy poco.

Un joven *wambo* comenzará a soñar gradualmente con bellos espíritus ndakyorokeri, que vienen y le dicen dónde puede capturar presas y posiblemente lo tientan con la eventualidad de relaciones sexuales. Con la madurez, un hombre puede comenzar a comprender los mensajes del mundo invisible, aunque no sea capaz de iniciar la comunicación. También las mujeres sueñan, pero rechazan decir si lo hacen con hermosos jóvenes o no.

Los hombres totalmente maduros con algunas cualidades chamánicas pueden adquirir con el tiempo la habilidad de comunicarse directamente con un espíritu. Ésta es una técnica importante, porque significa que pueden comunicarse tanto en el mundo invisible como en el visible. La mayoría de hombres y mujeres pueden dominar esta técnica hasta cierto punto, pero varía su capacidad. La introducción del alucinógeno ayahuasca en San José durante los últimos veinte años, ha permitido que muchos hombres y mujeres, quienes de otra manera habrían encontrado dificultades, se comuniquen con los espíritus. Aunque los viejos chamanes como Psyche consideraron inicialmente que esos atajos conducen a formas imprecisas de comunicación y no a un diálogo real, otros en la comunidad sintieron que los viejos estaban tratando de mantener en exclusiva su acceso al mundo invisible. Los chamanes nunca tomaron una posición decidida sobre la materia; sin embargo, y a pesar de algunos conflictos ocasionales, la práctica crece. Es interesante notar que, veinte años más tarde, los jóvenes que introdujeron la ayahuasca están aprendiendo las viejas técnicas porque consideran que son más efectivas.

Para los wayorokeri, la verdadera habilidad de aprender cómo hablar con los espíritus no podía ser comprada y ni siquiera enseñada, sino que emergió luego de muchos años de experiencia. Los

mismos espíritus deciden cuándo llegar e informar a una persona que ha sido elegida como vehículo para comunicarse con el resto de la comunidad. Las técnicas chamánicas arakmbuts se basan en cualidades derivadas del sueño que están disponibles para todas las personas; sin embargo, son practicadas con diferentes grados de habilidad. El conocimiento chamánico entre los Arakmbut lleva la comunicación con los espíritus a través del sueño a niveles especializados que están más allá de contactos básicos con el mundo invisible.

### Wayorokeri – el chamán soñador

Un wayorokeri es un chamán cuyas técnicas de soñar le permiten adentrarse en el mundo invisible y viajar hacia diferentes espíritus ayudantes, en búsqueda de consejo y mirando en el pasado, presente y futuro. Los wayorokeri sacan ventaja del mundo de potencialidad para ver qué podría suceder en el futuro e interpretan, desde el mundo visible, los posibles modos en los cuales el mundo invisible puede influir en los eventos.

Los Arakmbut no tienen entrenamiento chamánico formal o iniciación, aparte de aprender los chindign e interpretar los sueños. Sin embargo, los mismos espíritus le confieren a una persona una "iniciación", si se le puede llamar así. Psyche se vuelve un wayorokeri después de su experiencia de comunicarse con los espíritus del río, que le dicen que llegarían a él en sueños para ayudarlo a curar y a apoyar la comunidad. Esta experiencia fue similar a los relatos arakmbuts de encuentros con un wachipai. En un sueño que surge del wachipai, a veces se le dice al soñador que tendrá el poder de ser un wayorokeri en el futuro. Si luego de un encuentro con un wachipai, los Arakmbut cuentan el sueño o lo olvidan, el mensaje no fructificará.

Sin embargo, una iniciación por los espíritus no es suficiente para que alguien sea reconocido como wayorokeri, porque a pesar de su experiencia espiritual en el monte o en el río, si otros miembros de la comunidad no reconocen su eficacia como curador o profeta, se considera que el contacto con el espíritu ha sido un error. Varios relatos ilustran la relación especial que puede surgir entre un wayorokeri y ciertas especies que lo aconsejan, apoyan y protegen. El siguiente ejemplo es el mito del caimán (*mama*) y las relaciones de las especies con un wayorokeri que, a través de varias experiencias, adquiere poder y perspicacia de las especies.

### Mama

Un hombre fue a cazar y encontró huellas de pisadas de un caimán cerca de un lago, por una quebrada. Encontró mama, los tomó por el cuello y los mató uno por uno. Cuando encuentras un mama no se mueve, y para matarlo con tus manos le rompes el cuello y muere.

Luego de matarlos, el hombre cocinó a los mama. "¿Con qué puedo comer esta carne?", dijo el hombre. Subió la orilla de una isla donde normalmente crece *wiwimba* (bambú). Aun cuando no había chacra, los mama le ofrecieron yuca. [La audiencia comenta que esto es sorprendente].

El hombre tenía sed y fue hacia la *wiwimba* nuevamente y encontró caña de azúcar (*apik*), que aplacó su sed.

Era peligroso en la noche, pero llegó el día con seguridad y él continuó su viaje hacia donde iba a pasar la siguiente noche. Allí vio dos mama más. Los mató y continuó. Hizo su campamento en un *okpi* (una gran ruma de restos de madera), donde los troncos habían sido apilados. Cuando quiso comer plátanos crudos (*aroi*) fue a buscarlos y los encontró. También encontró caña de azúcar. Hizo un sitio en la madera tirada para descansar.

Un jaguar llamaba "¡bu! ¡bu! ¡bu!" cuando el hombre estaba descansando en la madera. "Tal vez venga aquí", pensó. El jaguar se estaba acercando. Pudo oír el ruido de sus garras sobre los guijarros: "ochuk, ochuk, hoo, hogn". El jaguar estaba buscando huellas de pisadas del hombre pero él estaba seguro dentro de la madera tirada. Pero el jaguar apartó una por una las ramas de la madera y súbitamente apareció el hombre y le gritó "¡waa a a!" al jaguar, que huyó hacia la playa con miedo. Entonces el hombre levantó un tizón y fue hacia el río. El jaguar lo vio y lo siguió hacia la orilla. En el medio de la quebrada había un gran árbol donde el hombre fue a esconderse. Llegó el amanecer y el jaguar se había ido. Al día siguiente siguió y encontró otro mama. Era un gran mama. Luego de cocinarlo encontró todo lo que quería –caña de azúcar, tare (yuca), aroi (plátanos). Nuevamente hizo su campamento para la noche en la madera. Se cansó temprano e hizo su cama en la madera, donde entró. Escuchó truenos y decidió que regresaría a su casa al día siguiente.

Súbitamente sintió que algo frío lo tocaba. Era una serpiente (*biwi*) que pasaba sobre su cuerpo. Era una enorme serpiente que pasaba justo sobre su cuerpo. Dejó de respirar y se tendió inmóvil como si estuviese muerto. Pero no pudo contener la respiración demasiado

y trató de respirar. La serpiente se detuvo y se echó sobre él cuando dio un respiro, por lo que nuevamente contuvo la respiración y yació "muerto". Cuando la cola pasó comenzó a respirar nuevamente.

Luego escuchó un "¡bu bu bu boo!" Sonaba como un pájaro trompetero (*suru*). Los Taka (gente no arakmbut que es potencialmente enemiga) imitan al suro de la misma manera en que imitan una perdiz cuando pasa cerca. Los Taka se acercaban. Se quedó quieto. Habían descubierto sus pisadas. "Las huellas no van más allá. Vamos", dijeron los Taka. Los Taka pasaron. El hombre pudo escucharlos aguas arriba. Luego regresaron y pasaron por el lugar donde estaba tendido y fueron en la otra dirección aguas abajo. Luego amaneció y el hombre regresó a su comunidad, agradecido de llegar al hogar. Era un wayorokeri de mama, y los caimanes le dieron lo que necesitaba y lo ayudaron cuando estaba en peligro.

Este relato describe varios factores que vinculan al wayorokeri con el caimán. El cazador conoce la conducta del mama por rastreado para darle muerte con sus manos, y claramente tiene una relación especial con el espíritu porque él mata cuatro en un periodo de tres días, lo que fácilmente podría exponerlo a castigo por sobrecaza. Éste es un relato de un wayorokeri exitoso. Gracias a la ayuda de los espíritus del caimán, nunca le falta alimento: plátanos, caña de azúcar y yuca aparecen en abundancia cuando el cazador está hambriento, y durante los anocheceres duerme en las pilas de madera okpi, que usualmente son los lugares donde duermen los caimanes. Un cazador arakmbut normalmente consideraría que la madera tirada es un lugar muy peligroso para quedarse.

Tres peligros acosan al cazador – el jaguar, la serpiente y los Taka – y cuando cada uno se aproxima, él está acostado en la madera, que le proporciona no sólo un lugar para dormir sino también un refugio. Esos peligros son tres de los riesgos más frecuentes que conciernen a un cazador arakmbut. Los dos primeros son los animales más peligrosos, mientras que los Taka, son humanos peligrosos. El wayorokeri tiene un conocimiento basado en su contacto con los mama, el cual le proporciona protección de peligros que acosan a los cazadores arakmbuts. Este mito da cuenta de los crecientes beneficios de un wayorokeri exitoso. Sin embargo, un soñador no siempre maneja el mundo del espíritu de manera tan providencial. Un wayorokeri menos exitoso corre el riesgo de la tentación de sacar ventaja de sus habilidades, y enfrenta peligros en caso de perder el control de sus poderes o exagerar su relación con los espíritus.

Otro mito habla de un wayorokeri que sufre como resultado de sucumbir a la tentación.

#### *Keme*

Un día, un día que era bueno para cazar, un hombre que sólo mataba keme (tapir) fue tras huellas de pisadas. Fue a buscar keme, pero había monte espeso por lo que agachó. Desde allí miró hacia delante y vio una hermosa mujer. Estaba asustado de ver una mujer.

"¿Por qué has venido?", preguntó la mujer, que era una mujer keme.

"He venido por ti", dijo el hombre.

La mujer le dijo: "¡Vamos a casarnos!"

Hablaron por un rato y luego la mujer keme dijo: "Vamos adonde mi familia".

El hombre aceptó y ambos fueron adonde la familia keme. Llegó y encontró a su familia donde había un lago. Allí vivía la familia keme. La muchacha le dijo al hombre: "Cierra tus ojos".

Cerró sus ojos y vio una hermosa casa. Entraron y ella le dio un asiento, pero el hombre no lo vio, sólo una tortuga. Sin embargo, para el keme la tortuga aparecía como un asiento.

La muchacha keme llamó a su esposo para encontrar a su cuñado. El hombre tenía su arco y flecha y vio a su cuñado bañándose en el agua. Apuntó su flecha y le disparó, porque el cuñado aparecía como un keme para el hombre. Dos veces le disparó y murió en el agua. El hombre regresó a su casa donde estaba su esposa y dijo: "He disparado a un keme".

"Cuida de no disparar a mi hermano", le dijo la esposa keme, pero al ver a su hermano muerto se deshizo en lágrimas. Ella regresó a la casa en un rato y le dijo a su esposo: "¿Por qué le has disparado a mi hermano?"

"No le he disparado a tu hermano. Le he disparado a keme", dijo el hombre y fue a traer el cuerpo para comer.

Pero la muchacha dijo a su esposo: "No quiero ver su cara porque es mi hermano".

El hombre no aceptó esto y dejó la cabeza en el cuerpo.

La muchacha estaba muy enojada. Dejó de traer agua y rompió todos los tubos de bambú que había recogido para la carne y salió. Aún estaba llorando por su hermano. El hombre la siguió pensando dispararle, pero no lo hizo. La muchacha keme se fue llorando por su hermano. El hombre la siguió hacia otra cuenca y cruzó dos

más pero no la pudo atrapar. Las huellas llegaron a un enorme lago donde ella quería que él la siga, pero él no lo hizo porque estaba asustado. Por el lago había árboles de guayaba y otros frutos. Había un gran nido de purak (oriol) en un árbol alto. El hombre lo vio pero no pudo alcanzarlo porque estaba muy alto.

El hombre regresó a su casa triste. Murió una semana más tarde. Su pene se había podrido porque había tenido relaciones sexuales con un animal.

Este relato explica que ser un wayorokeri no significa simplemente ser capaz de soñar efectivamente, sino que implica entrar en el mundo invisible del espíritu altamente relativista. Desde la perspectiva del keme, las cosas no aparecen igual que para los arakmbuts, y el wayorokeri entra a una casa donde las tortugas son usadas como asientos porque son leños para un tapir. La relatividad también significa que, para la mujer keme, su hermano era una persona mientras que para el cazador era otro tapir listo para dispararle. Inicialmente, el cazador no reconoció al tapir como una persona y además no tenía permiso para matarlo. El resultado fue una trasgresión fundamental: en su ignorancia, no pudo señalar la diferencia entre carne permitida por el mundo del espíritu y la caza en sí misma. Por consiguiente, cometió asesinato.

Al mismo tiempo que rehusó reconocer al cuñado keme como una persona, sufrió las consecuencias de un falta de habilidad para apreciar la relatividad. La mujer joven es una forma de ndakyorokeri que está preparada para ayudar al cazador y tiene relaciones sexuales con él. En tanto que él la reconozca como mujer no hay problema, pero cuando ignora su consejo y trata a su hermano como a un animal, entonces su relación con ella se vuelve como de animal. Las relaciones sexuales que él tuvo con la mujer espíritu keme se vuelven relaciones con un animal y, como resultado, su pene se pudre. Así un wayorokeri tiene que ser particularmente cuidadoso y capaz de conocer o de lo contrario puede sufrir un destino espantoso.

Un wayorokeri poderoso no sólo es bueno para curar sino que usa sus habilidades visionarias de predicción para beneficio de la comunidad. Por ejemplo, en San José, Psyche era capaz de decir quién se recuperaría de una enfermedad y quién probablemente moriría, de ayudar a la gente a encontrar objetos perdidos y, en un ámbito más amplio, de advertir a la comunidad sobre espíritus dañinos que estaban acechando en cualquier lugar y en ciertas circunstancias de controlar el clima. Esta protección puede continuar des-

pués de la muerte. Cuando regresé a San José en febrero de 1992, la ardua jornada por tierra y río fue particularmente tensa por las amenazas de muerte que había recibido de colonos a causa de mi investigación sobre derechos indígenas. A través de todo el viaje, sea que viajara por carretera o río, una garza blanca (*ereknda kapiro*) precedía regularmente el camión o la canoa. Cuando mencioné esto en San José, varias personas dijeron que ése probablemente había sido el espíritu de Psyche protegiéndonos de las pesadas crecientes que estaban inundando Madre de Dios y de los colonos.

Sin embargo, un wayorokeri también puede ser dañino porque, a fin de beneficiar a una comunidad, a veces usa sus poderes para atacar otros. Esto puede levantar acusaciones de brujería o, si el chamán ha muerto, la opinión de que su espíritu ha dañado a los vivos. A veces, un wayorokeri puede tomar la forma de un animal peligroso para dañar a los Arakmbut. Cuando un miembro de San José perdió todos sus cerdos, dijo que un wayorokeri muerto, que tuvo contacto con el jaguar, se había convertido a sí mismo en un jaguar para causar destrucción. De una manera similar, entre 1990 y 1992 hubo un incremento en el número de serpientes alrededor de San José, lo que fue atribuido a la muerte de un wayorokeri de los armadillos (*aramburu*) que, extrañando a sus parientes cercanos, fue en espíritu a la zona del Karene y llevó las serpientes con él.<sup>2</sup>

De esta manera, un wayorokeri puede ser peligroso o benéfico dependiendo de dónde vive y con quién se asocia. Comúnmente, un wayorokeri de adentro de la comunidad es benéfico, pero uno de otra comunidad es potencialmente dañino (una ambigüedad ya notada con el significado de la palabra *chindign*, que, a la vez, significa ensalmo de curación y brujería). El wayorokeri es el más diestro de los arakmbuts en comunicarse con el mundo invisible, pero tiene que tener cuidado que sus poderes sean públicamente vistos como algo usado para beneficio general antes que para ganancia personal, de lo contrario, surgirán inevitablemente sospechas de brujería.

Los wayorokeri no son infalibles y hacen errores de juicio y malos diagnósticos. Éstos son analizados y debatidos dentro de las parentelas y entre ellas en cada comunidad. Aunque los wayorokeri tienen mucha influencia, no se debe pensar que automáticamente la gente concuerda con todo lo que dicen, en particular si sus propuestas implican algunos inconvenientes, tales como restricciones de dietas, reducción en el uso de la ayahuasca o un pronóstico inexplicablemente negativo. Comúnmente, la gente escucha el consejo de un chamán y

decide en qué medida quiere aceptarlo, pero frecuentemente sigue haciendo lo que quiere. Si las cosas van mal, el chamán estuvo correcto; si no pasa nada, se anota para una referencia futura.

### El conocimiento chamánico y sus fuentes

Todo conocimiento chamánico viene del mundo invisible y, finalmente, puede ser derivado hacia experiencias colectivas o personales con los espíritus. Parte de la información es sabiduría recibida que llega en forma de mitos, relatos, canciones, chindign y comentarios generales sobre la estructura del universo. Sin embargo, esta información es considerablemente refinada a través del conocimiento revelado que surge de encuentros chamánicos de los wayorokeri con espíritus y también de la experiencia de eventos particulares.

#### 1. Información recibida

Los mitos, canciones y relatos son aprendidos por los niños desde temprana edad, a través de la repetición dentro de la casa y también de actuaciones públicas ocasionales para entretener a la comunidad durante las noches de luna llena o en una fiesta. Por otro lado, los chindign son más difíciles y deben ser aprendidos a lo largo del tiempo. El conocimiento de curación entre los wamanoka'eri es fuertemente valorado en San José, y la preferencia inicial es transferir conocimiento dentro de la parentela y entre miembros del mismo clan. Sin embargo, si ningún miembro de la familia cercana desea convertirse en curador, un viejo puede ayudar a un joven cuya relación es más distante, en caso de que muestre interés o aptitud. Los patrones de instrucción de los ocho wamanoka'eri en San José son los siguientes:

1. El HnoP Idnsikambo al HoHno Idnsikambo. Éstos trabajan juntos como un equipo. El viejo tiene el conocimiento y el joven el poder.
2. El hermano mayor del Idnsikambo al hermano menor de Idnsikambo. Ambos son practicantes de ayahuasca y son reconocidos como wamanoka'eri, pero el hermano mayor enseña los ensalmos al menor.
3. El padre Yaromba al hijo Yaromba. El padre persevera, pero el hijo se queja de que no puede recordar los chindign y los encuentra difíciles.

4. El soltero viejo Yaromba al nieto Idnsikambo (parientes cercanos del hijo mayor). La madre del hombre joven es una Yaromba y tiene una cálida relación con el viejo.
5. El suegro Yaromba al yerno que respeta las maneras antiguas más que su hijo.  
Tres no transmiten su información dado que no son suficientemente expertos.

Los wamanoka'eri prefieren informar a sus hijos o hermanos primero, a menos que no tengan familia directa o sus hijos o hermanos no tengan interés. Esto significa que la información pasa predominantemente a través de las líneas del clan, pero de hecho también puede pasar oblicuamente a través de la comunidad atravesando líneas de afinidad. Tengo noticias de que los que pasan su información a través de líneas de clan tienden a ser más abiertos y preparados para ofrecer sus conocimientos gratuitamente.<sup>3</sup>

#### 2. Información revelada

Varias personas y, en particular, wayorokeri, tienen la destreza y flexibilidad para cambiar sus percepciones filosóficas y cosmológicas de acuerdo al mensaje que reciben del mundo invisible. Un wayorokeri recibe mucho respeto de su propia comunidad a través de la eficacia de sus predicciones y curas, con el resultado que su perspectiva del mundo es rápidamente incorporada dentro de la visión del mundo de la comunidad. Un wayorokeri como Psyche, que podía predecir y cambiar eventos, tuvo, consecuentemente, una enorme influencia en la interpretación del cosmos de la comunidad, ya que constantemente le proporcionó nuevas ideas e inspiraciones a partir de sus sueños y visiones. Aun cuando sus opiniones no fueran siempre aceptadas, particularmente por otros clanes, su inspiración fue reconocida por todos.

Por esta razón, la cosmología de los Arakmbut no es fija y rígida. Existe un esquema general acerca del cual la mayoría de la gente está de acuerdo, pero las interpretaciones personales refinan la visión global en una visión más dinámica, que cambia según la perspectiva de las personas con visión. Sin embargo, a menos que los intérpretes tengan reputación y reconocimiento dentro de la comunidad, sus puntos de vista no tendrán peso. De este modo, la relación entre el chamán visionario y el mundo del espíritu tiene lugar en un nivel personal y la comprensión adquirida de sueños y re-

flexiones puede, en ciertas circunstancias, difundirse a lo largo de toda la comunidad.

### 3. Conocimiento revelado y recibido que surge de eventos específicos

La enfermedad y la muerte actúan como catalizadores del pensamiento filosófico porque necesitan razonamiento práctico para diagnóstico, cura y explicación. Durante estos periodos la gente, particularmente los wayorokeri y los wamanoka'eri, sueñan o discuten las causas de las enfermedades. Pueden surgir nuevas formas de patrones de conducta respecto a los métodos de caza y de cocina como resultado que alguien caiga enfermo, incluso considerando el hecho de que el precedente es importante en términos de curación y de ideas cosmológicas.

Si alguien quiere ilustrar los posibles efectos de los espíritus waweri del río, por ejemplo, señalará a enfermedad de alguna persona y analizará los síntomas: cómo se escucharon los sonidos en la noche llamando a la persona enferma hacia el agua; el ímpetu del agua que el paciente puede escuchar dentro de sus oídos. Quizás este síntoma no ha sido encontrado antes, pero contribuye al conocimiento general de esos espíritus. Por consiguiente, el conocimiento es acumulativo, emerge de los efectos pragmáticos de curación, además de revelaciones en los sueños. Eventos tales como la enfermedad y la muerte pueden introducir nuevas experiencias en una comunidad e inyectar información desde el mundo invisible hacia el visible. Por consiguiente, la cosmología puede cambiar de énfasis de acuerdo con las realidades históricas que enfrenta la comunidad. Por ejemplo, los waweri son más peligrosos ahora que cuando Psyche estaba vivo en 1980, y su muerte ha puesto en primer plano sus atributos dañinos antes que los benignos. Por otro lado, cuando Psyche profetizó que regresaría para ayudar a la comunidad, esto demostró que algunas almas de los muertos pueden ser benéficas (esto no es algo que la gente había encontrado antes en la comunidad) y esta opinión aún es aceptada.

Las visiones de las sesiones de ayahuasca también proporcionan alcances para el cambio cosmológico. Los viejos toto blancos delgados están siendo reemplazados por pequeños demonios negros gordos vaciados en un molde cristiano; en 1992, alguien vio una visión de un paraíso sin escasez, pero en el cielo antes que en el mundo subterráneo. Estas discusiones son todavía hipótesis y no han producido ninguna conclusión en el ámbito de la comunidad, porque

San José ya no tiene más un wayorokeri para comentar la nueva información; sin embargo, la gente de la comunidad demuestra que dentro de los rituales de ayahuasca hay posibilidades de reinterpretaciones cosmológicas.

Las prácticas de curación implican diferentes grados de destreza, que están relacionados con la posibilidad de cambios en la interpretación cosmológica o en las técnicas chamánicas. Los momentos de crisis de enfermedad o muerte son oportunidades para añadir nueva posibilidad de entendimiento en la comprensión arakmbut del universo. Sin embargo, la capacidad para el cambio depende del tipo de enfermedad y de cura implicadas. Una persona que está físicamente enferma con una dolencia menor puede ser curada por medicinas de fuera, sean de la farmacia o de las plantas. El conocimiento necesario para esta forma de curación puede ser aprendido y es respetado y apreciado por una comunidad, pero no es tan complejo y peligroso como las prácticas chamánicas. Una vez que se han comprado las medicinas o que se han recogido las plantas, ciertas personas saben cómo hacer las infusiones o aplicar las inyecciones, pero ellas no son consideradas especialistas. Ellas cumplen las instrucciones tal como les fueron enseñadas.

Las enfermedades curadas por los wamanoka'eri, sea mediante chindign o ayahuasca, comúnmente tienen síntomas que son rápidamente observables y sobre los cuales los practicantes tienen experiencia específica. Quienes no tienen acceso ilimitado al mundo invisible no son suficientemente flexibles en su conocimiento para proponer algún cambio significativo en la cosmología arakmbut. Son personas que escuchan las interpretaciones de otras personas y actúan de acuerdo a esto.

Las enfermedades cuyos síntomas son vagos y cambiantes son más difíciles de curar y necesitan el entendimiento del wayorokeri del mundo invisible a través de sus sueños. Los wayorokeri, quienes siempre son también wamanoka'eri, suplen sus conocimientos básicos con información revelada, la cual no sólo les permite ajustar sus chindign sino además hacer interpretaciones claras de los eventos. Por consiguiente, los wayorokeri son una fuerza espiritual poderosa entre los Arakmbut, porque sus sueños pueden transformar la comprensión mediante sus diálogos con espíritus y consecuentemente influir a un grupo de parentesco, a un clan o incluso a una comunidad en su manera de ver el mundo invisible.

La influencia de los wayorokeri tiene lugar dentro marco de la cosmología arakmbut. Sin embargo, en ningún caso de revelación he encontrado un ejemplo de una categoría total de espíritus que aparecen o desaparecen a causa del sueño de un wayorokeri. Los cambios son más una cuestión de detalle y tienen lugar dentro del esquema general de los espíritus y sus posibles intervenciones en el mundo visible. Todos los cambios a gran escala en la cosmología arakmbut son graduales y acumulativos.

Estos tres aspectos del conocimiento pueden ser ilustrados por varias versiones de un chindign mokas que recogí de tres hombres Yaromba en San José. Las dos primeras eran originarias de la maloca Wakutangeri y la tercera, de la Kukambatoeri. Aunque comparten similares tonos y procesos de curación, las diferencias en los detalles son considerables.

El cuadro 4.1 muestra las diferencias entre las tres versiones que me dio el wamanoka'eri Yaromba desde la perspectiva de las especies utilizadas en los ensalmos. De 28 especies mencionadas, siete son comunes en más de uno de los chindign. Se podría haber esperado que esta muestra de tres fuese similar en tanto que provenían de miembros del mismo clan en la misma comunidad. Sin embargo, varias razones puedan dar cuenta de las diferencias. Los profesores de los chindign fueron diferentes; ciertamente éste es el caso de la versión 1 y 3, aunque 1 y 2 pueden haber tenido la misma fuente (y tienen una especie extra en común). Otra razón para las diferencias es que los chindign varían de acuerdo a las experiencias personales de los wayorokeri, quienes los aprendieron de los espíritus, y, además, las circunstancias de la curación pueden necesitar atributos de aprendizaje diferentes que se originan en las especies bajo vigilancia. El resultado es que un wamanoka'eri tiene un almacén de especies diferentes que revela de acuerdo a las circunstancias y éstas consecuentemente le dan espacio substancial para la improvisación en cada versión. De este modo, los chindign demuestran cómo las tres fuentes de conocimiento antes mencionadas (la versión recibida de los chindign, los añadidos personales que un diestro wamanoka'eri puede agregar a los chindign y los cambios en la interpretación que tienen lugar según las circunstancias de la curación) existen juntas.

Estos tres contextos son fundamentales para comprender la relación entre los Arakmbut y las diferentes perspectivas de su cosmología. Mitos, canciones y relatos tienen los mismos niveles de interpretación que los chindign, aunque los detalles en un chindign

son específicos para el contexto de la cura. Estos grados de conocimiento recibido y revelado se correlacionan con los atributos diferentes de contacto con el mundo invisible, a través del soñar (mensajes recibidos, enviando y recibiendo mensajes sin discusión y la libertad completa para participar en el mundo invisible).

Cuadro 4.1: Comparación de diferencias en ensalmos de curación de los Mokas

	Versión 1	Versión 2	Versión 3
Aves	chupit	hirengpo purung mako mokpayomba	
Frutos	koragn kodna waya pio sup mantoro tomenkero wambedn toko towanda tapi chipi	koragn kodna      toko   yaromba mbaset ponaro kotsi atodn	ponaro kotsi  metamera mendo embachiusu
Árboles	kerongtong menkeromba ho ekhomba biu	menker	ho

En el primer caso la persona que aprende los chindign imita la curación de la misma manera que el soñador observa el mundo del espíritu. Más adelante una persona puede aprender los chindign

pasando mensajes al mundo del espíritu y recibéndolos, pero no puede entrar en diálogo a fin de obtener información revelada. Es posible cambiar los chindign aprendiendo de otros wamanoka'eri, pero el curador no crea activamente con el mundo del espíritu. El más hábil punto de curación es cuando un wayorokeri puede trabajar los chindign para encajar en cualquier circunstancia y, utilizando sus contactos con el mundo del espíritu, puede desarrollar y mejorar su eficacia.

De esta manera, un wayorokeri puede usar sus poderes de contacto con el mundo del espíritu y sus revelaciones visionarias para reinterpretar, redefinir y refinar conocimiento. Este proceso es responsable por una amplia variedad de detalles en la cultura oral arakmbut, mientras que la más plausible de estas interpretaciones convence a un grupo, a la comunidad e incluso a los Arakmbut en general para cambiar sus perspectivas y visiones del mundo.

#### La aceptación de las perspectivas chamánicas en la comunidad

El conocimiento chamánico pasa a través de la comunidad por medio de un complicado proceso que combina información recibida y revelada, que se cristaliza en torno a ciertas características de la organización social arakmbut. En 1980, cada clan patrilineal tenía relaciones con ciertas especies que parecían dar una ventaja a sus cazadores y curadores cuando trataban con esos animales. Las correlaciones (ver Gray 1983) me llevaron a la conclusión que cada clan estaba orientado al río o al monte y que ciertas especies de esos dominios daban tratamiento preferencias a los miembros de aquellos clanes. Por ejemplo, Psyche, un Yaromba, estaba en relación cercana con los espíritus del río (waweri), mientras que los Idnsikambo parecían mejores en la caza de animales del monte, como el tapir. Las interpretaciones de enfermedades, las causas de muerte y los patrones de caza parecen estar relacionados con los clanes (Gray 1983). Sin embargo, en 1986, los Yaromba me dijeron que desde que Psyche había muerto ellos ya no tenían una vinculación cercana con los espíritus del río, mientras que más recientemente, en 1991, las correlaciones de los clanes eran mucho más evidentes y las perspectivas compartidas estaban relacionadas más con miembros de la misma parentela y *wambet* (el estilo cognático de categoría de arreglo de alianza) de una pareja casada.

Fuentes (1982) concluyó que los individuos arakmbuts establecen vinculaciones con ciertas especies y que éstas se amplían para cubrir parentelas y/o relaciones de clan. Sin embargo, los procesos por los cuales esto ocurre implican varios factores que ponen en relieve experiencias personales y colectivas. Por ejemplo, en un contexto clánico, un arakmbut podría expresarse igualmente acerca de las opiniones de alguien con influencia: "tal y cual persona piensa esto" como "los Yaromba piensan esto". Aun cuando podría haber Yaromba que estuviesen en desacuerdo, lo más probable es que los miembros del mismo clan respalden públicamente la posición de un miembro poderoso. De esta manera, una experiencia personal puede ser proyectada sobre el clan y tomada por éste como un todo. El mismo proceso puede tener lugar dentro de la parentela y de grupos de *wambet*.

La muerte proporciona otra manera en la cual los contactos personales con un espíritu afectan a los parientes cercanos y a los miembros del clan de la persona fallecida. Después de la muerte de un buen cazador, particularmente de un wayorokeri, su *nokiren* generalmente se dispersa y va al encuentro de los espíritus con los cuales estuvo asociado cuando vivía. Aunque un wayorokeri apoya a todos los miembros de su comunidad en general, los miembros de su parentela y clan tienen contacto más cercano con él. El resultado neto de esto es que el clan puede seguir relacionándose con ciertas especies antes que con otras si el espíritu de la persona muerta ayuda. Sin embargo, éste es todavía el resultado de facto de contactos personales más que de una estructura permanente tipo red que una los mundos visible e invisible.

Las vinculaciones personales entre chamanes y el resto de la comunidad son reforzadas mediante la realización de expectativas. Cuando la comunidad aprende con cuáles especies los clanes o parentelas están en contacto, la experiencia compartida y el consejo de los espíritus dirigen a los cazadores del mismo grupo para buscar especies similares. Gradualmente aumentan las expectativas mediante las cuales personas particulares y, de este modo, clanes particulares son considerados como mejores para la caza de ciertas especies que de otras. Otra manera en la cual los nombres de los animales capturados pueden concordar con el clan o familia de un cazador, surge en la medida en que a éste se le permite matar. Un hombre cuyo clan o parentela tiene una relación especial con los espíritus de una especie tiene una "cuota" mayor que otros. Por ejemplo, en 1981, vi un Idnsikambo en una cacería de pecaríes que llevaba a casa menos carne que la que podría por miedo de importunar a los espíri-

tus, mientras que un Yaromba era capaz de llevar más sin ningún riesgo, porque Psyche estaba más cercano a los pecaríes.<sup>4</sup>

Los nombres de los clanes, combinados con asociaciones mitológicas y contactos históricos entre ancestros y espíritus, proporcionan conjuntos de posibles correlaciones entre cazadores, espíritus y especies animales. En la práctica, sin embargo, estas cambian y se transforman según las experiencias de los chamanes. Obviamente, todo cazador podría capturar cualquier especie que pueda, con tal que mate con moderación y según las pautas establecidas por los espíritus. Estos supuestos y expectativas son ubicados dentro de un marco ideológico que efectivamente relaciona la práctica con la mitología general y el conocimiento chamánico.<sup>5</sup>

Las vinculaciones entre el conocimiento personal y el colectivo pueden difundirse del clan o parentela hacia la comunidad en general si éstas son consideradas particularmente sólidas. Esto pasó con Psyche en la medida que muchos de los detalles de mi trabajo de campo en San José entre 1979 y 1981 se basaron en su visión del universo arakmbut. Sin embargo, cuando fueron llevadas más lejos, la diferencia de los detalles se volvió evidente. Desde 1983, mis resultados han estado ampliamente disponibles en el Perú, e investigadores como Helberg (comunicación personal), han llevado mis hallazgos de San José hacia otras comunidades. En general, las respuestas confirmaron mis hallazgos: las distinciones entre los mundos visible e invisible, entre monte y río, entre alma-substancia dispersa y concentrada, parecen ser compartidas por todos los Arakmbut.

Sin embargo, cuando tratamos los detalles de mitos y canciones podemos ver diferencias. Las versiones de Wanamey y Marinke de Shintuya (Helberg, comunicación personal) son considerablemente diferentes a las de San José. Sin embargo, una versión de Marinke que le contaron a Califano en 1960 es prácticamente idéntica a una que me contaron en 1980 (Califano 1978b). El resultado es que es extremadamente difícil predecir semejanzas y diferencias entre las maneras de pensar de las comunidades acerca del universo, en la medida que esto depende mucho de las condiciones históricas de cada momento.

### Contactos con el mundo invisible

Este capítulo ha reunido varios contextos en los cuales las relaciones con los espíritus invisibles varían de acuerdo con la experiencia de los

practicantes. Dejando de lado la situación de los niños y jóvenes que entran en el mundo invisible sin haber sido conscientes de la capacidad de las comunicaciones, nos quedan tres dimensiones de habilidad: soñar, conocer y curar. Los Arakmbut no dividen sus destrezas en niveles, pero sí distinguen entre las capacidades de varias maneras.

La forma básica de comunicación con el mundo del espíritu es una forma pasiva de relación en la cual un arakmbut recibe mensajes pero no puede mandarlos. Por ejemplo, los sueños son formas de conceptuar y de ver espíritus e incluso de escucharlos, pero el soñador no puede discutir o hacer preguntas. El conocimiento que tiene una persona del mundo invisible viene de lo que ella ha aprendido de los ancianos arakmbuts, y de este modo la capacidad de interpretar sueños es limitada. Una persona con una relación pasiva con los espíritus tiene una capacidad limitada de curar y principalmente puede ayudar en dolencias físicas.

Con la experiencia, una persona arakmbut puede comunicarse más abiertamente con los espíritus, pero la relación no es de libre interacción. Por ejemplo, un soñador puede recibir mensajes de los ndakyorokeri y hablar, pero no hay diálogo. Parte de la información que reciben los soñadores puede ser utilizada como conocimiento y es posible obtener algún entendimiento para complementar los ensalmos de curación aprendidos de los parientes más viejos. Una persona con estas habilidades sería considerada un wamanoka'eri y usará chindign y ayahuasca ritualmente para comunicarse con el mundo invisible y curar.

La relación más activa de los Arakmbut viene de los chamanes soñadores wayorokeri, quienes pueden comunicarse y discutir eventos detallados e interpretaciones con miembros del mundo del espíritu. Su experiencia personal les permiten extender sus conocimientos desde sus contactos y su eficacia en curar e interpretar les proporcionan una influencia que se expande a lo largo de la parentela, el clan y la comunidad. El conocimiento de un chamán de esta capacidad viene comúnmente del contacto directo con espíritus. A través de contactos con espíritus es posible hacer difíciles diagnósticos y predecir el efecto de cura cambiando y transformando su dirección según las circunstancias.

En términos generales, los últimos tres capítulos han cubierto, respectivamente, estos tres aspectos de las técnicas chamánicas. Los usados por todos en las prácticas de producción se relacionan con el nivel más básico de comunicación con el mundo del espíritu, mien-

tras que la cura del wamanoka'eri implica contacto ritualizado; por otro lado, los wayorokeri pueden interactuar libremente con seres invisibles.<sup>6</sup>

La cosmología arakmbut se basa sobre ciertos principios relativamente inmutables, que se alteran solamente de acuerdo al énfasis acumulado de las interpretaciones de sueños y de las prácticas chamánicas. El cambio no es aceptado automáticamente por las comunidades, por lo que los principios amplios permanecen constantes mientras que los detalles cambian. De la misma manera, la capacidad del soñador para influir el cambio depende de su experiencia. El efecto es de relatividad y creatividad en la medida que los arakmbut del mundo visible y los espíritus del invisible se afecta entre sí, cambiando y transformándose mientras pasa el tiempo.

La relaciones arakmbut con el mundo invisible implican una cambiante capacidad para controlar la causalidad que opera entre lo que se ve y lo que no se ve trascendiendo las limitaciones de lo visible. Sueños, visiones y rituales son formas mediante las cuales el mundo visible puede crear causas con efectos invisibles, a fin de contrarrestar las causas invisibles que pueden dañar el mundo visible. No obstante, las implicaciones de una enfermedad y de la comunicación con el mundo del espíritu, tienen efectos no sólo sobre las interpretaciones del universo, sino también sobre las relaciones prácticas sociales y personales entre la gente. En el velorio de Psyche, se dio el mayor cataclismo de San José. El próximo capítulo trata sobre las implicancias sociales y políticas de la actividad chamánica y sobre cómo ésta se relaciona, no precisamente con cambios culturales en el significado de la cosmología, sino con el cambio social entre los Arakmbut.

## Notas

- <sup>1</sup> Esto es diferente, por ejemplo, en los Shuar, quienes consideran la realidad al mundo invisible (Harner 1972: 134). Brown (1987: 37) no está de acuerdo con esta posición y piensa que la discusión no es entre realidad y no-realidad. Tedlock (1987: 4) dice que hablar de realidad implica que nosotros estamos hablando acerca de una noción común de realidad, cuando éste puede no ser el caso.
- <sup>2</sup> Esta vinculación viene del hecho de que las serpientes frecuentemente comparten la madriguera de un armadillo, por lo que la gente ve que los armadillos van dentro de las madrigueras y a una serpiente que sale. A veces un cazador puede encontrar a una serpiente dentro del agujero.
- <sup>3</sup> Algunos de los viejos consideran que los chindign son su única fuente de ingreso y cobran para curar. Esto se compensa por el hecho de que son muy viejos para hacer el arduo trabajo del oro durante cualquier periodo largo.
- <sup>4</sup> En su artículo "Carne es Carne", Vickers (1978), al argumentar contra Siskind (1973<sup>a</sup> y b), dice que la distinción entre un cazador mejor y uno peor es frecuentemente mínima, porque cuando la caza es abundante cualquiera es capaz de conseguir una buena cuota de carne. Las expectativas de caza entre los arakmbut son medios para diferenciar los buenos cazadores de los menos diestros, porque los mejores cazadores consiguen carne de especies que tienen una relación cercana con sus clanes particulares.
- <sup>5</sup> Von Brandenstein (1971), al tratar sobre sistemas de sección de Australia, dice que la teoría y la práctica son aspectos iguales de un "totemismo" que se basa en ciertos elementos opuestos de clasificación y se extiende para cubrir el universo entero. Soy renuente a llamar "totémicos" a los clanes arakmbuts porque los Arakmbut no tienen un esquema en el cual cada espíritu, especie y persona tenga su lugar asignado. Una de las características de la clasificación arakmbut es su maleabilidad y flexibilidad.
- <sup>6</sup> Tanto Santos (1991) como Crocker (1985) discuten una división de actividades chamánicas y sacerdotales entre los Amuesha y los Bororo. Es posible considerar que los wamanoka'eri cumplen los aspectos de curación de la "vida-fuerza" de las prácticas chamánicas y que los wayorokeri son como más sacerdotales, "asegurando el control del universo". Sin embargo, esto no debería ser considerado como una estricta división del trabajo, tal como la que ocurre entre los Amuesha y los Bororo. Las destrezas chamánicas arakmbut son acumulativas. Por ejemplo, un wayorokeri tiene el conocimiento y los contactos con los espíritus para ser un buen cazador y también un curador efectivo. Sin embargo, cuanto más experta es una persona en actividades chamánicas, debería volverse menos política y autointeresada. En este contexto, es posible ver a los wayorokeri como más comprometidos con cuestiones filosóficas más amplias y, por consiguiente, quizás más "sacerdotales".

## LAS POLÍTICAS DE CURACIÓN CHAMÁNICA

Una enfermedad o la muerte no sólo tienen consecuencias en el plano chamánico, sino que pueden afectar a una comunidad social y políticamente. Los efectos de las interpretaciones de curación y los diagnósticos de un wamanoka'eri (curador) o de un wayorokeri (soñador) pueden variar desde las prohibiciones alimentarias y las limitaciones para la caza hasta precauciones inoportunas sobre la conducta general. Diferentes grupos de interés dentro de la comunidad que pueden ser afectados, bien pueden estar en desacuerdo con los diagnósticos de una enfermedad a causa de las constricciones sobre la capacidad de producción que los afectarán. Estas tensiones pueden ser incluso más exacerbadas en caso de muerte, dando lugar a que surjan posibles conflictos, no sólo dentro de la parentela sino en la comunidad en general. Las recriminaciones pueden conducir a serias divisiones dentro del caserío.

Las implicaciones políticas de la curación reúnen diferentes temas de este trabajo. Aun cuando las relaciones cosmológicas que surgen de prácticas chamánicas durante la enfermedad y la muerte pueden proporcionar nuevas interpretaciones mediante sueños y técnicas de curación, las consecuencias políticas de las diferentes posiciones ideológicas dentro de la comunidad reflejan el estado de las relaciones entre grupos en todo momento.

El siguiente es un estudio de caso de un ritual de curación que tuvo lugar en 1980. Aquí se presenta en extenso en forma de un diario que yo llevaba en ese momento, a fin de registrar los cambios cronológicos de interpretación que condujeron a la eventual cura. La descripción proporciona un ejemplo de cómo una seria enfermedad vincula al wayorokeri, al wamanoka'eri y los practicantes de ayahuasca y a la medicina occidental y, además, de cómo los efectos sobre la comunidad no sólo fueron espirituales sino también políti-

cos. El resultado exitoso, cuando parecía que la medicina occidental no haría bien, fue un tributo al sistema de curación de los Arakmbut que no debería pasar desapercibido.

La curación tuvo lugar en San José sólo seis meses antes de la muerte de Psyche. En ese tiempo, la comunidad estaba dividida en dos grupos residenciales: los Wakutangeri, incluyendo al influyente clan Idnsikambo, y los Kotsimberi, con el prominente clan Yaromba.<sup>1</sup> El propósito del estudio de caso es trazar la naturaleza multidimensional de la enfermedad y la curación y demostrar cómo el poder del mundo del espíritu se vincula con la arena política.

### La curación arakmbut

*Mayo-junio 1980*

El enfermo era un Idnsikambo de la parte Wakutangeri de San José, de veintiocho años de edad, casado y con dos niños. Sus padres estaban muertos pero él tenía un padrastro. Su padre había estado estrechamente relacionado con la principal parentela Wakutangeri Idnsikambo en San José, cuyos hombres adultos eran los líderes políticos de la comunidad en ese tiempo. Sus posiciones se fundaban sobre el respeto por sus experiencias en curaciones con ayahuasca, sus técnicas de lavar oro (tal como el uso de motobombas) y su educación secundaria, que les daba la capacidad de tratar con forasteros no-indígenas.

Como él era de la generación siguiente a esos tíos, no podía compartir sus posiciones, pero aun así, en la esquina del caserío donde vivía con sus parientes políticos Wandigpana, era respetado como un buen cazador y tenía una relación particularmente buena con espíritus del tapir (kemewere). Frecuentemente soñaba con hermosas mujeres tapir que le mostraban dónde cazar y, hasta donde podía, compartía su conocimiento y habilidad con sus parientes Idnsikambo. No tenía la manera desafiante de un hombre abrumado por responsabilidades políticas y, en general, era bien considerado en la comunidad.

*28 de mayo, 1980*

El hombre comenzó a quejarse de severos dolores de cabeza y tomó algunas aspirinas para aliviarse. Ese día continuó con su trabajo, pero se sintió peor al anochecer a pesar de las repetidas dosis de aspirina.

*29 de mayo*

Trató de ir a la zona de trabajo del oro pero se sintió demasiado enfermo. A pesar de tomar más aspirina, no mejoró.

*30 de mayo*

El paciente permaneció en cama todo el día diciendo que su dolor de cabeza era tan malo que no se podía mover y que estaba comenzando a sentir dolores en el pecho. Su padrastro (un wamanoka'eri) hizo una curación al anochecer utilizando chindign, pero no obtuvo mucho resultado. Entonces la familia le pidió a Psyche, el wayorokeri de la parte Kotsimberi del caserío, que viniera a curarlo. Él realizó un tratamiento inicial sobre el paciente con tabaco, que implicó soplar y chupar, pero no pudo dar ningún diagnóstico sobre la base de los síntomas. Su conclusión fue que no había ataque de espíritu de por medio y que el paciente se recuperaría.

*31 de mayo*

Psyche no consideró al inicio que la enfermedad era particularmente seria, pero los Idnsikambo de la parte del caserío del hombre enfermo aún estaban preocupados y decidieron ir a Puerto Luz a conseguir tabaco cultivado allí por un chamán Idnsikambo. Al mismo tiempo, el sacerdote dominico residente en Puerto Luz dio algunos antibióticos al delegado de San José que nunca fueron utilizados sino guardados para un "día lluvioso". El tabaco fue soplado sobre el paciente, que dijo sentirse un poco mejor.

*2 de junio*

El paciente parecería estar mejorando, aunque su dolor de cabeza persistía. Varios arakmbuts comenzaron a preocuparse por la muerte de una muchacha la noche anterior, y durante toda la mañana se realizó su velorio. El enfermo había sido ya trasladado a la cocina de su suegra, en la parte Kotsimberi del caserío donde la gente estaba bebiendo. Los visitantes llegaban cada cierto tiempo del velorio para visitar al paciente, se rascaban las cabezas y suponían un resultado fatal para él y una escasa posibilidad de recuperarse a causa del contagio proveniente de la muerte de la muchacha. Aun así, el enfermo pareció recuperarse durante la mañana.

Sin embargo, al mediodía, el suceso tuvo un nuevo giro cuando corrió la noticia por todo el caserío de que el enfermo había muerto. Los moradores Wakutangeri corrieron y lo encontraron vivo pero

peor que lo que estaba temprano en el día. Por entonces la comunidad se convenció de que iba a morir: estuvo por morir al mediodía, pero esa noche era seguro de que se iba para siempre.

Comenzó a aparecer la primera explicación clara sobre por qué iba a morir, teniendo como causa a la brujería. Los Kotsimberi Yaromba consideraron que los causantes eran practicantes de ayahuasca Taka (no-Arakmbut) del Alto Madre de Dios, quienes odiaban a la gente de San José desde el tiempo en que estuvieron juntos en la misión de Shintuya. Los Wakutangeri Idnsikambo, por otro lado, pensaron que los responsables eran takas del río Pukiri, porque supuestamente ellos habían matado arakmbuts hacía pocos años, aunque no sabían cómo se había hecho la brujería. Ambas acusaciones señalaban a no-arakmbuts que vivían afuera de la comunidad.

### *3 de junio*

Los Idnsikambo sintieron que los métodos tradicionales de curación no estaban funcionando y decidieron tomar el asunto en sus propias manos, a fin de salvar la vida del hombre antes de que rompiera el día. Ellos ya habían preparado ayahuasca y, en las primeras horas del 3 de junio, hubo una sesión en la cocina cercana mientras que el resto de los moradores esperaba sentado afuera. El primer nivel de los procedimientos transcurrió tranquilamente, pero la pelea con los toto fue feroz, con disparos y gritos. Además, un participante dijo que la anaconda se había enroscado alrededor de él y murmuraba que la causa era el espíritu del pecarí huangana (akudnui o iari). Todos ellos escucharon sonidos de un pecarí. El paciente comenzó a espumar en la boca, precisamente como un pecarí agonizante, mientras que sus dientes castañeteaban y su pecho palpitaba, mostrando que el espíritu era un espíritu toto dañino que había entrado al alma (nokiren) de un pecarí, utilizándolo como un intermediario para atacar al enfermo. La gente recordó que el paciente, unas pocas semanas antes, había matado demasiados pecaríes y no los había distribuido. Como consecuencia, los toto se habían llevado el nokiren del hombre enfermo, y los Idnsikambo, que habían tomado ayahuasca, pelearon con los toto y lo recuperaron. El paciente estaba mejor en la mañana y, a través de la ayahuasca, los practicantes habían establecido que no necesariamente moriría.

El chamán Yaromba (Psyche) estaba un poco escéptico de todo esto: nunca había pensado que el paciente moriría, puesto que no había reflejado miedo en su cara. Estaba en contacto con los espíritus

de los pecaríes y ellos no estaban involucrados o, si lo estaban, era sólo de una manera secundaria. Además, había tenido un sueño de una luz brillante que resplandecía por un amplio sendero a través del monte, lo que significaba que el paciente sobreviviría. Los Idnsikambo no estaban en contacto frecuente con el espíritu de los pecaríes y sentían que su diagnóstico y cura mediante ayahuasca probablemente no era una interpretación correcta de lo que estaba sucediendo. Él consideraba que la sesión de ayahuasca sólo era útil porque confirmaba su convicción de que el paciente no moriría. Los Idnsikambo no veían el asunto de esta manera. Ellos decían que Psyche era un chamán diestro en curar enfermedades de pecaríes y que los Yaromba, que eran buenos para cazarlos, temían de que hubiera una restricción de su caza si se probaba que el espíritu era la causa.

### *4 de junio*

Todos dieron una vuelta para ver al paciente el siguiente día. Su padrastro, un Idnsikambo, estaba cantando canciones de curación, que se decía que eran para las enfermedades de pecaríes, aun cuando él no era capaz de curar enfermedades de pecaríes tan bien como el chamán Yaromba. Mientras cantaba, chupó y escupió las impurezas que aún estaban en el cuerpo de su hijastro.

### *5 y 6 de junio*

Durante esos días el paciente permaneció calmado pero no pudo comer nada y se fue debilitando progresivamente. Sus parientes políticos eran aliados con los Yaromba y juntos buscaron un método de curación diferente al de la ayahuasca de los Idnsikambo. Decidieron llevar un viejo chamán sapiteri del río Pukiri que estaba en contacto con diferentes especies que las de Psyche, principalmente del monte, y que podría decidir si los métodos de los Idnsikambo eran mejores. Los Idnsikambo no le daban mucha importancia a este chamán y lo consideraron un poco peligroso. En cambio, el chamán pensaba que todos los practicantes de ayahuasca eran charlatanes. De esta manera, llevar el chamán sapiteri fue un intento de los Yaromba de reestablecer sus habilidades frente a las curas de ayahuasca de los Idnsikambo.

### *7 de junio*

Esta mañana, el paciente se puso peor. El viejo chamán sapiteri estaba en la cabaña y cantaba canciones contra el poder de toto; a

veces cantaba en la cocina donde yacía el enfermo y otras, entraba a la cabaña vecina y cantaba a través de las paredes de tablillas. Al mismo tiempo, el padrastro continuó su propio canto calmado y todos los hombres soplaron tabaco sobre el paciente.

Entonces apareció Psyche y hubo un silencio. Dijo que en la noche había soñado que el paciente moriría ese día. No era para acusar a los pecaríes sino a otras especies que él no tenía poder de curar, pero que haría todo lo que pudiese para ayudar. Todos dejaron la cabaña y el chamán golpeó al paciente con ortigas de isanga, golpeándole primero el tronco y luego su cabeza.

Alrededor del mediodía parecía que el enfermo no se podía mantener más, porque ya había visto llegar a los espíritus de sus parientes muertos (wambetoeri) para llevárselo. Toda la gente que pudo se apiñó dentro de la cocina donde yacía y algunos controlaron su pulso. Mientras tanto los hombres Idnsikambo comenzaron a mostrarse muy molestos y la hermana del padre del enfermo empezó a golpear las paredes a fin de asustar a los peligrosos toto. El paciente, que parecía estar muriendo, señaló la esquina de la cabaña y algunos de los hombres agarraron flechas y las tiraron en la dirección que indicaba; también las clavaron en el suelo donde podrían estar los toto. La esposa del paciente, que hasta entonces había mantenido un bajo perfil, sacó algunas de sus ropas y las quemó, mientras otros destruyeron sus documentos y rompieron sus posesiones. Entonces el enfermo colapsó en una clase de trance, sus ojos se voltearon, por lo que estaban casi totalmente blancos, su lengua temblaba y él se volvió incontinente. Algunos de los hombres viejos tomaron un largo palo y lo dejaron cerca de su cuerpo, midiéndolo para su tumba. Entonces entró la mujer del chamán Yaromba y levantó al hombre sin vida, golpeando su cuerpo y gritando para que su alma regresase. Su pulso era tan lento que apenas era perceptible. Estaba en el momento de muerte.

Todos en la cabaña se helaron. Entonces, los hombres Idnsikambo comenzaron lentamente a llorar y las mujeres chillaron sus llantos de aflicción. Y sin embargo el paciente aún estaba respirando. Pasaban los minutos y él todavía vivía; incluso movía ligeramente su cabeza. Salieron los tíos para buscar una raíz a fin de hacer una infusión mientras el chamán sapiteri llegó frente del grupo que estaba alrededor del paciente y cantó con toda su energía para que el nokiren regresara al cuerpo (waso). Llamó a alguien para hacer un collar de ají y encender fuego en la cocina para quemar hojas de ají y ortigas

de isanga para que la sustancia amarga limpiase el área con el humo. Al anochecer el paciente, aún débil, se incorporó y comenzó a hablar lentamente.

Entonces el chamán de Pukiri y el chamán Yaromba de San José analizaron al paciente y estuvieron de acuerdo en que la causa de la enfermedad no era un pecarí sino un tapir. Mientras el paciente mejoraba lentamente, la gente iba a su casa en la parte Wakutangeri de San José y buscaba cualquier signo que el tapir hubiera dejado allí que explicara por qué había sido atacada. La comunidad estuvo asustada toda la noche. La gente que vivía sola se trasladó a cabañas donde había compañía.

#### *8 de junio*

El enfermo pasó una noche más tranquila que la mayoría de los otros aterrados miembros de la comunidad. En ese momento, los Yaromba y los Idnsikambo tenían dos teorías similares pero diferentes: los Yaromba proclamaban que la causa de la enfermedad era el tapir con el pecarí como un toto auxiliar, mientras que los Idnsikambo decían que el pecarí había sido la causa principal con el tapir como secundaria. La razón para esta diferencia era pragmática: después de una enfermedad, frecuentemente tiene que haber una restricción en la caza de ciertas especies. Los Idnsikambo, particularmente el enfermo, estaban en estrecho contacto con los espíritus del tapir y el clan parecía cazarlos en grandes cantidades, mientras que los Yaromba tenían una mejor reputación con respecto a los pecaríes. Los Idnsikambo preferían echar la culpa a las especies "yaromba", mientras que los Yaromba preferían hacer lo contrario.

Durante el día, el paciente estuvo tranquilo y recibió regularmente tratamiento de ensalmos de sus parientes y del chamán sapiteri. El chamán Yaromba admitió que no era tan diestro en curar enfermedades causadas por el tapir y que esto era la razón por la que no había hecho nada al inicio de la crisis.

#### *9 de junio*

Los Idnsikambo decidieron realizar otra sesión de ayahuasca y recogieron algunos bejucos y los prepararon para el día siguiente.

#### *10 de junio*

En la tarde, los Idnsikambo se prepararon para la sesión de ayahuasca y usaron pisco (amarga bebida peruana espirituosa – painda) para

asperjarla sobre el cuerpo del paciente. Esto pareció revivirlo un poco. Mientras tanto, otros miembros de la comunidad comenzaron a dismantelar su casa, donde sentían que los toto podrían estar asechando. Quemaron la madera pero mantuvieron los clavos, para poder usarlos en otro trabajo de construcción.

Al anochecer hubo otra sesión de ayahuasca conducida por los Idnsikambo, que se propusieron dar caza a los toto que quedaban libres. Hubo incluso un elemento humorístico, cuando luego contaron que uno de los participantes había gritado en el apogeo de la cacería que le dejaran la pequeña mujer gorda toto para él, ya que no podía correr muy rápido. La risa estuvo en contraste con el miedo inicial.

#### *11 de junio*

El enfermo se sintió mucho mejor y comenzó a tomar alimentos. Durante los días siguientes siguió mejorando gradualmente.

Las explicaciones conflictivas sobre la causa de la enfermedad y la razón de la cura exacerbaron los conflictos de los clanes por todo el caserío durante la recuperación del paciente. Aunque se evitó el conflicto directo, hubo una tensión evidente y la gente buscó audiencia para exponer sus reclamos. Los problemas cubrieron cada área de los procesos. Al comienzo, los Idnsikambo pensaron que si había brujería, ésta podría haber venido del Pukiri y de los Yaromba del Alto Madre de Dios. Cuando los Idnsikambo llevaron tabaco de un chamán de Puerto Luz, los Yaromba llevaron un chamán del Pukiri. Mientras tanto, Psyche, aunque era un Yaromba, permaneció por encima del conflicto, tratando de estar tranquilo y calmado.

Cuando se pensó que las especies animales eran el problema, los Idnsikambo (incluyendo al mismo paciente) consideraron que la causa de la enfermedad era toto, que utilizaba al pecarí como un intermediario para atacar el nokiren del enfermo, porque había sobrecazado al animal. Él había sido curado por las sesiones de ayahuasca cuando había mostrado síntomas de ataque de pecarí, y su nokiren había sido recuperado de los toto cuando los ahuyentaron. De este modo, su parentela no sería tan afectada por las prohibiciones de caza, ya que los Yaromba cazaban más pecaríes que los Idnsikambo y su nueva curación con ayahuasca había demostrado ser exitosa.

Los Yaromba (y el chamán sapiteri) consideraron que la enfermedad era el resultado de que el tapir había sido utilizado como un intermediario por los toto. Él había sido atacado porque había caza-

do demasiados tapires y había sido curado gracias a la destreza tradicional de los dos chamanes que conocían las canciones adecuadas y habían actuado de la manera apropiada; la ayahuasca no había hecho nada. En este sentido, el paciente tendría que compartir los inconvenientes de la prohibición sobre el tapir por un tiempo, y sus viejos métodos de cura serían probados una vez más. Los Yaromba consideraron que el chamán sapiteri, que sabía acerca de tapires, había sido clave en la curación.

Dos explicaciones diferentes de un evento en un caserío podrían ser un problema, pero como el paciente se recobró gradualmente, apareció otra explicación que satisfizo a todos. Se dijo que el paciente, accidentalmente, había cruzado una hoja o un "ojo maligno" en el monte, que era el toto salvaje de la profunda selva virgen. El espíritu lo había atacado, y la curación había sido una mezcla de lo viejo y lo nuevo; la ayahuasca podía funcionar bien en conjunción con las viejas formas.

La enfermedad no fue "normal" porque el paciente era joven y activo y no se esperaba que muriera. La preocupación dentro de la comunidad surgió cuando pareció que su vida estaba en peligro. Esto no quiere decir que todas las enfermedades y las muertes no son importantes, sino que unas tienen más implicaciones políticas que otras. Por ejemplo, cuando la muchacha murió el 1 de junio, la comunidad quedó impactada y triste y todos participaron en el velorio.

La gente temía por la seguridad de los jóvenes y débiles (incluyendo al enfermo), en caso de que el espíritu de la muchacha quisiera compañía y pudiera atraer a otros hacia el mismo destino. Sin embargo, su muerte había sido esperada porque había sido enfermiza. Por el contrario, el paciente Idnsikambo había sido fuerte y activo.

Teniendo en cuenta que esta enfermedad fue un estudio de caso de una enfermedad de una "escala mayor", llama la atención los rasgos que normalmente serían menos evidentes en ejemplos más comunes.

#### **El efecto de las relaciones personales sobre el paciente**

Las presiones que rodean al paciente como persona antes y durante la enfermedad son un factor importante en la curación. Dos aspectos de esto son la posición del enfermo en la comunidad y el rol de los visitantes. El efecto psicológico de la curación chamánica es importante para comprender, y ha sido analizado en el pasado

por Lévi-Strauss (1963: 183). La atención dada al paciente por miembros de la comunidad y el deseo intenso para que viva le da mucha confianza y la fuerza necesaria para resistir una enfermedad. El paciente comenzó a mejorar notablemente cuando vio distensión en los rostros de todos los miembros de la comunidad al lado de su cama, y se volvió el punto central del caserío en la medida que la vida social y cultural se centró en torno a él. La atención de toda la comunidad es un aspecto importante de la curación, lo que demuestra que no es solamente una relación personal entre el curador y el paciente lo que conduce a la recuperación, sino que la salud concierne a la relación total entre una persona y sus semejantes. La enfermedad afecta a todos.

La enfermedad antes descrita está en claro contraste con una pequeña enfermedad que es inconveniente pero no mortal, tal como un niño que llora demasiado, lo que sólo afecta a la parentela inmediata. En el caso antes relatado, la perspectiva de la muerte afectó a toda la comunidad y muchas personas estuvieron tan preocupadas que no trabajaron durante el peor periodo de la enfermedad y todos los arakmbuts canalizaron sus energías hacia la preocupación por el bienestar y supervivencia del paciente.

Frecuentemente llegaban visitantes al lado de la cama del enfermo y especulaban abiertamente sobre su condición. La gente no consideraba un error decirle que iba a morir, analizar cuándo podía suceder o circular rumores de su muerte eminente por la comunidad a lo largo de la enfermedad, lo cual causaba frecuentemente una avalancha de gente sobre su cabaña para ver qué estaba sucediendo. Los visitantes sugirieron y reforzaron las maneras en las que el paciente sentía que debía comportarse, y las diferentes teorías sobre cuáles eran los síntomas más prominentes podrían haber surgido de estos análisis.

Los visitantes también discutían en extenso las diferentes interpretaciones de lo que estaba pasando y comentaron sobre la eficacia de los chamanes, vinculando el diagnóstico de cada curador a la mejora o deterioro de la condición del paciente. Las discusiones, que fueron mayormente informales, consistieron en la aceptación o rechazo de una teoría particular respecto a la causa de la enfermedad, haciendo de este modo que la cura no sólo fuese un ajuste psicológico del paciente vinculado a su mejora física, sino también un reconocimiento de la comunidad en general de que él había sido curado.

Este caso fue particularmente memorable, y doce años más tarde la gente todavía analizaba la enfermedad y cómo el paciente había

sido regresado desde el punto de muerte mediante prácticas tradicionales. Psyche recibió el crédito de haber visto, desde el inicio, que él no moriría, y esto dio un ejemplo del poder de sus sueños (a pesar que en un momento tuvo dudas). La enfermedad misma pareció darle un cierto poder espiritual al paciente, y desde que estuvo enfermo hizo varias canciones acerca de su enfermedad, que son su propio comentario personal sobre la experiencia.

#### *Tres canciones del paciente*

- a. Tú eres mi *enchipo* (cuñado). Nosotros siempre nos comportamos bien entre nosotros. Compartimos cosas. Casi muero recientemente, pero ahora estoy bien.
- b. En el futuro voy a morir. Tú, hermano, morirás también, supongo. Cuando estoy vivo, no puedo seguir viviendo para siempre. Puedo morir en cualquier momento.
- c. No quiero morir porque no quiero dejar a mis hijos solos. Si no tuviera hijos, fácilmente podría morir e ir gustosamente con los espíritus.

En los eventos sociales, por lo menos seis meses después de la enfermedad y más, el paciente dirigió la atención a su enfermedad y sus canciones demostraron un sentido de la experiencia de la muerte. Adquirió más respeto en la comunidad y la gente consideró que tenía potencialidad para ser un curador wamanoka'eri. Su padrastro le había estado enseñando su ensalmo, a fin de que el enfermo pudiera utilizar su fortaleza espiritual para curar en el futuro. La enfermedad misma había sido una forma de "iniciación", porque él fue suficientemente fuerte para resistir a los espíritus y manifestar su potencia.

#### **Aspectos sociales de la curación**

La curación de la enfermedad siguió un patrón de explicaciones que se repite prácticamente en todos los casos de enfermedad o muerte entre los Arakmbut. Estas razones no solamente reflejan las causas de la enfermedad, sino que expresan la situación política de la comunidad en todo momento. La brujería parece ser siempre la primera razón de una enfermedad o muerte. Durante la primera parte de la enfermedad, cuando se mencionó la brujería, la comunidad

estuvo unida para mantener un enemigo común como responsable y acusó a los brujos de las comunidades no-arakmbuts. Desgraciadamente, es casi imposible curar la brujería a causa del poder concentrado utilizado contra la víctima. En el contexto del estudio de caso, se mencionaron retrospectivamente dos métodos. El primero se usa cuando un brujo puede encontrar alguna parte del cuerpo de la víctima, como cabello o uñas o restos de comida, como huesos o algún otro desperdicio, que puede utilizar juntamente con un chinding dañino. El segundo consiste en destilar tabaco o ayahuasca, que se convierte en una poción poderosa y se deposita sobre la persona o en su comida. Los chinding recitados sobre la poción pueden tener acción dilatada, con el resultado de que una persona puede ser embrujada pero la enfermedad puede no materializarse hasta después de varios años. Por consiguiente, la reacción inicial frente a una enfermedad que nadie puede solucionar es culpar a un enemigo.

La segunda reacción pone la culpa en la persona enferma o en un miembro de su familia, por haber transgredido las convenciones sociales en torno a la caza y a la preparación de carne. La cura implica diagnosticar qué especie animal es o son responsables y la ejecución del ritual de cura apropiado. El problema aquí es que, sea la que fuese la especie responsable, habrá una reducción en las cuotas de caza, en cuyo caso la gente esperará que ninguna especie con la cual haya establecido relación sea la culpable. Aquí es cuando pueden surgir tensiones en una comunidad. Usualmente surgen varias interpretaciones sobre qué especies son responsables por una enfermedad y, por tanto, qué clanes o parentelas tendrán que limitar sus prácticas de caza. En el ejemplo anterior, las prohibiciones fueron bastante severas para el paciente, pero se volvían menos intensas cuanto más grande era la distancia social de su parentela, wambet o clan. Nadie quería reducir su caza, porque la carne es crucial para el crecimiento de la parentela y fundamental para la oportunidad de un hombre o mujer de recibir respeto. Además, la comunidad considera importante la distribución de carne a miembros del wambet y, cuando es posible, a parientes más lejanos, y, por esto, restringir la caza puede impedir que una parentela y el clan en general demuestren su generosidad en respuesta a los deseos del resto de la comunidad. En los siguientes capítulos se pondrá en evidencia cuán importantes son los deseos y la generosidad para el prestigio político dentro de una comunidad arakmbut.

Las diferencias en las explicaciones de una enfermedad pueden tomar un cariz político, que puede partir a la comunidad en facciones. Sin embargo, existe un recurso social original para impedir una ruptura de la comunidad, mediante el cual un chamán es eficiente para curar enfermedades que han sido originadas por especies con las que tiene una relación especial. El último capítulo demostró cómo las habilidades del chamán están frecuentemente relacionadas con una unidad social mayor, tal como la parentela, el wambet o incluso el clan. Las especies de un chamán no son solamente las que él puede cazar, sino también aquéllas cuyas enfermedades pueden curar. Cuando logra una cura, el chamán puede tener que aceptar una restricción de cazar animales con los cuales él y sus parientes tienen una relación especial de caza. Sin embargo, al acusar a las especies de un clan rival o de una parentela a las que él es menos diestro de curar, el chamán pierde la oportunidad de demostrar su habilidad; por consiguiente, gana prestigio y reconocimiento. Como el diagnóstico sólo se prueba después de la cura, un chamán prefiere reconocer los síntomas que puede solucionar, o si no, como sucedió con Psyche, acepta que otro chamán de la comunidad, o de afuera, está más calificado para tratar el problema.

Suponiendo que el paciente sea curado, el chamán y su clan ganan la batalla chamánica y reciben crédito por el éxito y respeto por su conocimiento espiritual. Sin embargo, su clan puede ver limitada su cacería, lo que afectará la habilidad política para demostrar generosidad a la red de la parentela o del wambet de alguien con carne. El resultado es que los factores chamánicos y políticos que aumentan el prestigio en la comunidad son distribuidos entre diferentes grupos de interés.

Otra manera de asegurar que no hay conflicto dentro de la comunidad es asegurar un tercer tipo de explicación, que considera a la enfermedad como resultado de un inevitable incidente, tal como un ataque accidental por un toto dañino, lo que no implica ni maquinaciones de un brujo ni transgresiones de nadie en la comunidad. Se considera que la enfermedad ha sido un accidente inevitable y, consecuentemente, la gente siempre debería ser cuidadosa cuando está fuera de la comunidad en el monte o en el río. El efecto es disolver los conflictos sociales tanto dentro como fuera de la comunidad y superar la enfermedad.

## Políticas y chamanismo

Si no se cumplen estos dos métodos para calmar la crisis después de una enfermedad o muerte puede haber varias consecuencias. En caso de que el diagnóstico de un chamán culpe por una enfermedad a una especie del clan rival, y por consiguiente agrada a sus propios compañeros en el costo de las futuras prácticas de caza de los otros, entonces toda enfermedad podría dividir a la comunidad en, por lo menos, dos facciones contrarias, cada una culpando a la otra por la enfermedad. Un chamán que promueve la división es considerado egoísta y peligroso antes que alguien con influencia unificadora. Si él muestra demasiado interés en las divisiones políticas internas, será acusado de manipular el mundo del espíritu con la intención de desbaratar a la comunidad; esto sería equivalente a brujería.

Un chamán egoísta que ingresa en el conflicto interno de una comunidad se arriesga a ser acusado de usar sus lazos con el mundo invisible para su propio provecho. Nunca debería involucrarse emocionalmente con la información que recibe del mundo del espíritu, ni mucho menos usar los mensajes del mundo del espíritu para ganancia personal. El único caso en que puede usar estos poderes es en defensa de la comunidad en general, cuando está bajo ataque físico o enfrenta la brujería. La parte afectiva del nokiren es la parte concentrada en la base de la espina dorsal (wanopo), y para un chamán parecer egoísta sería exponer este aspecto de su alma al mundo del espíritu y posiblemente atraer espíritus concentrados, como los toto, para ayudarlo. Esto es peligroso y daña a otras personas de la misma manera que la brujería.

El prestigio de un chamán dentro de una comunidad radica en su capacidad de permanecer por encima de la política, aun cuando sus intentos para ser apolítico son "políticos", porque él no sólo está curando enfermedades sino también tratando de establecer interpretaciones que no dividan a la comunidad. Cuando se quiebran las relaciones dentro de la comunidad, comúnmente una parte se aleja, como ocurrió en 1986, cuando un conflicto sobre enfermedad y matrimonio en San José se volvió tan intenso que surgieron acusaciones de brujería y una gran parentela partió hacia otra comunidad. Frecuentemente, la división está vinculada con acusaciones de brujería internas a la comunidad, lo cual es un signo de que la situación política ha alcanzado un punto de crisis. En el

pasado, esto significó la muerte para las mujeres acusadas de brujería; ahora, la división significa serias peleas físicas entre las parentelas y los clanes de los acusados y, usualmente, amargas recriminaciones en ambos sentidos. De este modo, la brujería es una manifestación de tensiones en una comunidad, tales como control sobre recursos o competencia para encontrar una pareja para casarse.

Durante el periodo del estudio de caso, el conflicto político y chamánico se agudizó. En el momento en que los Yaromba y los Idnsikambo tuvieron sus posibles causas y remedios, la comunidad aparecía como si estuviera dividida. Sin embargo, hubo una diferencia. Los Idnsikambo tomaron un riesgo con la ayahuasca porque el método era nuevo para la comunidad, y si ellos tenían éxito habrían mantenido tanto influencia política como chamánica y se hubieran expuesto a sí mismos a cargos de brujería. Aunque no dejaron que esto ocurriera, en los meses subsiguientes surgieron algunos rumores del potencial para brujería de la ayahuasca en momentos emocionales de las festividades comunales.

Por otro lado, Psyche evitaba mezclar actividades políticas con las chamánicas. Admitió que no podía curar las enfermedades de un tapir (por consiguiente, arriesgó su prestigio); sin embargo, se alió con el chamán sapiteri, que fue considerado como el que contribuyó a la curación. Además, en retrospectiva, la comunidad recordaba la confianza de Psyche y su sueño inicial acerca de que el paciente no moriría. Durante los siguientes doce años a la enfermedad, los practicantes de ayahuasca Idnsikambo han cambiado poco a poco de la esfera política hacia la chamánica y gradualmente están aprendiendo las técnicas de un wamanoka'eri. En verdad, ellos pueden volverse futuros wayorokeri.

Este relato ilustra cómo la enfermedad y la curación afectan aspectos personales, sociales, políticos y espirituales de la vida arakmbut. Las vidas del paciente y la parentela son arrojadas dentro del desorden una vez que la enfermedad parece seria, y si la enfermedad se expande hacia otros, toda la comunidad puede estar bajo amenaza del mundo del espíritu. Sin embargo, la parentela inmediata de una persona enferma está más amenazada porque la gente que come junta y comparte la misma carne enfrenta el mayor riesgo de la presencia de los espíritus que causan la enfermedad.

Las actividades chamánicas son importantes para relacionar el conocimiento personal con las especies y los espíritus, pero como la enfermedad afecta a la comunidad en general, los procesos de

aceptación o rechazo de hipótesis conducen a los Arakmbut a pelear políticamente en torno a las interpretaciones de su cosmología. Además, la situación política en una comunidad se destaca mediante diagnósticos conflictivos sobre una enfermedad o una muerte. Esto hace que la brujería, infracciones o accidentes surjan como explicaciones alternativas que reflejan las relaciones políticas dentro de la comunidad en un momento particular en la historia.

Consecuentemente, la enfermedad o la muerte amenazan no sólo a una persona sino también al fundamento total de la comunidad. Las tensiones que existen entre grupos de interés, clanes o personas pueden erupcionar rápidamente en divisiones que pueden amenazar el bienestar de la comunidad. El conflicto no es considerado positivo para la vida social, y los Arakmbut hacen todo lo posible para evitar las diferencias innecesarias o serias entre parentelas y clanes. De este modo, un buen chamán puede curar sin exacerbar las rivalidades entre la gente, sea calmándolas mediante una mezcla de política y prestigio chamánico uniformemente distribuido a través de toda la comunidad entre las diferentes unidades sociales o sea encontrando una explicación no dañina, como un accidente. Así, la tensión concentrada emocional y espiritual es dispersada.

Sin embargo, la conclusión no debería dar la impresión de que el mundo arakmbut es finalmente un sistema ordenado, con enfermedad y muerte como el caos que trata de entrar y el chamán que actúa como un intérprete capaz de restablecer nuevamente el orden y la salud. Esto no refleja una perspectiva arakmbut, en la cual el caos es parte del universo y, también, es tan parte de la existencia como el orden. La comunidad representa el punto central del cosmos arakmbut y cuanto más uno se aleja del caserío, el mundo ordenado se vuelve menos evidente y las áreas desconocidas, más peligrosas. Las amenazas que llegan del mundo invisible son fuerzas del espíritu del río o del monte que se originan en lugares a los cuales los seres humanos normalmente nunca llegan, tales como agujeros en el suelo, profundos lagos interiores o lugares bajo el río. El poder o la energía que llega del mundo invisible proporciona vida al mundo visible y, así, tiene que ser inmanente, pero el efecto es destructivo en una forma incontrolada y concentrada. Las prácticas chamánicas buscan controlar este poder a través de la utilización y expansión del conocimiento, mientras que, al mismo tiempo, suavizan cualquier consecuencia política dentro de la comunidad.<sup>2</sup>

El poder (*tainda*) es, a la vez, chamánico y político. Poder es un concepto difícil de discutir, porque muy fácilmente puede ser mal interpretado como una mercancía tangible. Los Arakmbut consideran la fortaleza o fuerza en un sentido físico y espiritual como una estrecha relación entre alma y cuerpo. Esta fortaleza le proporciona autoridad (*matamona*) a una persona. El poder es así una relación más que una cosa – en primer lugar, une el mundo visible y el invisible a través de la gente y, en segundo, tiene que ver con la relación entre la gente misma. El uso de nombres (*wandik*) proporciona el lazo entre el poder invisible del mundo del espíritu y el mundo visible, por lo que muchas actividades chamánicas consisten en conocer los términos correctos o nombres para las especies y en comprender cómo se relacionan. Los *chindign* consisten en listas de nombres de especies que proporcionan un sentido de orden sobre el caos del espíritu que amenaza al paciente. El poder del nombre no sólo radica en el mundo mismo sino en las connotaciones que tiene a lo largo del mundo invisible del espíritu.

Al mismo tiempo, juntar el conocimiento y el poder uno dentro del otro niega el hecho de que el conocimiento no está abierto a todos por igual. Los chamanes construyen su poder relacionando categorías conceptuales y actividades prácticas en maneras que son reconocidas como particularmente eficaces. El rol mediador del chamán entre los mundos visible e invisible es semejante a su trabajo en mantener la paz dentro de la comunidad. De esta manera, contribuye a mantener el orden en un universo desequilibrado y caótico, y recibe respeto y prestigio porque ha reprimido exitosamente sus deseos políticos a favor de la armonía social. El respeto que recibe está vinculado con el éxito de la curación, y consecuentemente el chamán gana reconocimiento como una influencia altruista positiva para la comunidad.

Así, la eficacia del conocimiento de curar y predecir las consecuencias de ciertas acciones no es suficiente para asegurar una reputación positiva, y el chamán tiene que cumplir requerimientos sociales en términos de mantener el difícil equilibrio dentro de la vida social comunitaria. Esto implica que el conocimiento arakmbut puede cambiar y desafiar intereses políticos porque funciona dentro de un contexto social; por consiguiente, vislumbra el conocimiento como algo separado del poder político.

Conocimiento y poder toman así dos formas para los Arakmbut. Son, a la vez, aspectos intangibles del mundo del espíritu y una

capacidad en los seres humanos de comprender y actuar sobre el mundo visible. De este modo, por un lado, el poder surge del conocimiento del chamán de la relación entre los mundos visible e invisible, mientras que, por otro, el conocimiento chamánico y el poder del espíritu se pueden volver vehículos de intereses políticos. Con lo primero está el propio deseo del chamán de reconocimiento, mientras que lo segundo conduce a conflictos sociales de interpretación dentro de la comunidad. Los Arakmbut no tienen una relación fija entre conocimiento y poder porque, aun cuando el nombre conecta el poder del mundo invisible con la substancia material del visible, mediante un uso juicioso puede tener efectos prácticos en la curación. Al mismo tiempo, las implicaciones sociales de la curación y sus interpretaciones tienen otra relación de poder conectada con el orden político social.<sup>3</sup>

El orden del mundo no es algo fuera de la gente o que se proyecte sobre un universo sin forma, sino que viene a través del uso del mismo nombre. Sin embargo, el significado no es sólo su uso en un sentido wittgensteiniano, sino también los efectos prácticos y físicos de su pronunciación en términos de curación, políticas comunitarias y posición social del chamán. En los capítulos previos sobre técnicas chamánicas hemos visto que los efectos prácticos sólo pueden ser obtenidos mediante el conocimiento. Las diferencias intelectuales de opinión y la interpretación de nombres tienen consecuencias fuera de la palabra. El nombre, su pronunciación física y sus connotaciones constituyen un campo de conocimiento y comprensión que no corresponden a definiciones fijas ni encajan en estructuras netamente coherentes: el mundo invisible interviene constantemente para cuestionar tal organización rígida. En este capítulo, el elemento político ha abierto una nueva dimensión a la actividad chamánica a causa de las implicaciones sociales que surgen desde diferentes interpretaciones de la cosmología arakmbut.

Un chamán arakmbut combina actividades espirituales y políticas, pero, en muchos aspectos, es un "antipolítico" en tanto que subsume sus intereses en su altruismo por la armonía comunitaria. Es momento ahora de tratar más cercanamente sobre el mundo político de los Arakmbut para investigar en detalle el dinamismo social de la vida comunal.

## Notas

- <sup>1</sup> Durante los últimos catorce años ha habido una transformación política en San José, que es materia de análisis en los capítulos finales. Las rivalidades entre clanes que están articuladas aquí, pueden ser expresadas fácilmente hoy en día en términos de la categoría de alianza wambet, con sus implicaciones cognáticas relacionadas con diferentes parentelas o grupos residenciales.
- <sup>2</sup> Bloch (1992) analiza este concepto de poder desde afuera en el contexto de presas que se vuelven cazadoras. Esto sucede entre los Arakmbut más claramente en el contexto de la venganza del espíritu con los cazadores que han sobrecazado.
- <sup>3</sup> Esta relación contrastante entre poder y conocimiento refleja dos perspectivas de influencia en la filosofía social del siglo XX. Michel Foucault considera que: "Poder y conocimiento se implican directamente uno al otro ... No hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento" (citado en Turner 1985: 204). Esta posición considera conocimiento y poder como aspectos del mismo fenómeno; desde una perspectiva chamánica, esto se refiere al poder de la palabra y al control mediante el acceso al mundo invisible. Sin embargo, hay otra posición en filosofía que separa poder de conocimiento. Éste es el enfoque de Jurgen Habermas, quien considera el conocimiento como independiente de las estructuras de poder y consecuentemente emancipatorio (McCarthy 1985: 95). Desde esta perspectiva, un chamán o un líder político puede usar el conocimiento para cambiar la vida política de la comunidad; esto se manifiesta entre los Arakmbut por la manera en la cual diferentes facciones argumentan sobre las implicaciones de los diagnósticos de curación. De este modo, para los Arakmbut, las dos perspectivas como las relaciones entre conocimiento y poder coexisten simultáneamente.

## EL SENDERO SOCIAL DEL DESEO AL PODER

Así como las prácticas chamánicas arakmbut implican comprender una multiplicidad de perspectivas, la actividad política no es menos complicada. En el mundo invisible cada perspectiva está vinculada con una especie o espíritu. Una tortuga aparece como un asiento de leño para un tapir; una garza es una gallina en Seronwe, mientras que los peces aparecen como plantas para los espíritus del río waweri. Los seres humanos tienen una visión del cosmos que no necesariamente es compartida por los otros órdenes en el universo, y los Arakmbut sólo pueden romper los vínculos del mundo visible y verse a sí mismos desde afuera a través de sueños chamánicos. Estas perspectivas diferentes proporcionan a los soñadores la capacidad de caminar afuera del espacio/tiempo arakmbut y de comenzar a apreciar cómo la posibilidad y la potencialidad están encajadas en el mundo invisible conocido para los espíritus pero no para la gente en vigilia.

La organización social arakmbut también contiene una variedad de perspectivas que difieren según la posición de cada persona. Principios estructurales, como clan, género, edad y residencia, pueden ser interpretados y usados en maneras marcadamente diferentes de una persona a otra. Cada actividad social de una persona tiene lugar en un contexto que utiliza varios de estos principios estructurales como herramientas en la creación y afirmación de identidad. Cuando la intensidad de esto aumenta, su importancia política se vuelve más evidente.

El último capítulo analizó el doble sentido de "poder" entre los Arakmbut como una relación entre los mundos invisible y visible a través del conocimiento chamánico y entre la gente mediante la acción política. Así como los chamanes tienen que entender las diferentes perspectivas en el mundo del espíritu a fin de ser eficaces,

también tienen que comprender las visiones conflictivas dentro de la organización sociopolítica arakmbut. Si no lo hacen, fracasan en reafirmar a la comunidad y no promoverán más la armonía social, lo cual los puede exponer a la crítica de que ellos han depositado su interés en las rivalidades políticas de la comunidad. En contraste, un líder político está menos preocupado por la mediación espiritual de la comunidad que por el bienestar material de su clan y parientes cercanos, con tal que pueda evitar atraer la envidia y hostilidad de los rivales.

Sin embargo, en la práctica, tanto las cualidades chamánicas como las políticas implican ver la vida con relatividad, y los intereses de los líderes espirituales y políticos coinciden frecuentemente. Una diferencia entre líderes chamánicos y políticos es la edad. Los líderes políticos son generalmente adultos con hijos en desarrollo; no son suficientemente viejos para ser totalmente conocedores de las actividades chamánicas, aun cuando tengan una comprensión rudimentaria. Los viejos, cuyos hijos han crecido, son más respetados por sus destrezas chamánicas. A veces esto conduce a una división del trabajo en los casos en que el conocimiento de los viejos y la fortaleza de los adultos jóvenes puedan actuar juntas. Esto fue evidente en el estudio de caso del capítulo anterior, en el cual los chamanes más viejos aconsejan a los líderes políticos más jóvenes. Hoy en día, quince años después, varios de esos líderes jóvenes están adquiriendo experiencia en técnicas chamánicas.

Las dimensiones sobrepuestas de la vida política y chamánica son evidentes por toda la Amazonía. En algunos casos (como en los Piaroa), el poder chamánico es dominante, mientras que en otros (como en los Shavante), predomina el poder político (Santos Granero 1986). Además, en algunos casos, como en los Cashinahua (Erikson 1988), el liderazgo chamánico y político están separados y bien definidos por medio de la división en mitades. Los Arakmbut están entre estos contrastes. Mientras que los dominios chamánico y político no son tan tajantemente diferentes como entre los Cashinahua, ellos no pueden ser reducidos de uno al otro como en los casos previos. Para los Arakmbut, las actividades políticas y chamánicas están basadas en la vida social y están encerradas en nociones de producción y acceso a los recursos.

La relación entre vida política y producción ha sido algo difícil de precisar en la Amazonía. Los enfoques de Clastres (1977) y Kracke (1978) no enfatizan tanto el poder sobre la base del acceso a los recursos como con respecto a ciertas cualidades, como la generosidad,

la oratoria y las proezas físicas. Por otro lado, otros consideran que la vida amazónica se basa en el acceso a los recursos, lo cual abarca tanto al mundo visible como al invisible (Descola 1989). Los Arakmbut no necesariamente consideran estas posiciones como alternativas. Las cualidades políticas que impulsan el prestigio y el poder no son atributos de la esencia de una persona, sino que son manifestaciones de las relaciones sociales expresadas a través del estado del alma de cada persona con relación a los encuentros diarios. Una persona respetada es alguien experto en actividades de producción (caza para los hombres y cultivo para las mujeres), lo cual, como hemos visto en el capítulo dos, no puede ser exitoso sin algún soporte del mundo invisible del espíritu.

Los tres capítulos siguientes de este libro tratan sobre la vida política arakmbut desde tres ángulos vinculados. Este capítulo revisa la relación entre la organización social y los recursos a fin de delinear los límites de la economía política e investiga el concepto de *e'pak* (deseo), que es un factor dinámico de producción. El siguiente capítulo trata sobre las cualidades que proporcionan prestigio a una persona arakmbut en la vida sociopolítica en base al principio de generosidad (*e'yok*). El subsiguiente capítulo trata sobre el proceso de toma de decisiones en una comunidad arakmbut, a fin de ver cómo la influencia se crea y utiliza. Mediante la yuxtaposición de esta información con la descripción de las actividades chamánicas antes analizadas, es posible ver cómo interactúan la vida política y chamánica sobre una base cotidiana y cómo esto proporciona el contexto para el cambio en la comunidad.

Antes en este libro, las prácticas chamánicas fueron divididas en actividades de producción, que afectan a todos, actividades de curación, a las que algunas personas son adeptas, y sueños, que es una habilidad utilizada solamente por unos pocos. Se puede tomar un punto de vista similar sobre la vida política. Todos los arakmbuts están relacionados entre sí de muchas maneras, y esto proporciona un repertorio de identidades sociales que se expresan en la vida cotidiana. Casi toda la vida cotidiana arakmbut se preocupa por la producción y distribución de recursos. Aun cuando la comunidad esté relaja en una fiesta de beber, el anfitrión está demostrando su exitosa producción de oro.

Todos los arakmbuts viven a causa de los recursos que provienen de su territorio (*wandari*). La vida (*e'e*) está asegurada por medio de comida (*aypo*) que puede ser obtenida directamente del monte o

del río y que crece en las chacras. La vida se prolonga por la reproducción de la parentela, y esto significa buscar una pareja (*watoe*). Además de la producción básica, los arakmbuts explotan oro (*wakupe*) en su territorio. El oro proporciona recursos que no pueden ser encontrados en la tierra de los Arakmbut, tales como alimentos comprados, bienes de prestigio y de capital y cerveza para distribuirla en las fiestas.

Los recursos pueden ser divididos en alimento, oro y gente. El acceso a ellos es controlado por varios medios. Como fue señalado en el Capítulo 2, los recursos del monte, río y chacras son cuidados por el mundo del espíritu. Todos los arakmbuts necesitan algún grado de destreza chamánica para asegurar que sus actividades de producción sean exitosas y para que ellos no se expongan a sí mismos o a sus parentelas a riesgos innecesarios. Los espíritus no están involucrados en el acceso al oro y, desde 1975, los arakmbuts han estado negociando de manera creciente con colonos no-indígenas por el acceso a las playas para minería sobre su territorio. Tanto para mujeres como para hombres, el acceso a cónyuges implica competencia dentro de la comunidad y puede ser logrado demostrando capacidad en la producción de alimento y oro.

Aunque es tentador ver la economía política de los Arakmbut como una lucha entre todos los miembros adultos de la comunidad por los recursos, con el poder como objetivo, esto sería demasiado simplista. Alcanzar el poder político no es el objeto principal de cada arakmbut; el bienestar y la calidad de vida no siempre significan controlar a otras personas. La mayoría de los moradores de San José son como el viejo que me dijo que todo lo que quería era una vida tranquila, trabajando en las chacras, lavando oro, cazando y disfrutando de las fiestas los fines de semana. Aunque algunos puedan tener ambiciones de ser presidente de la comunidad, esto no les trae ni poder ni prestigio sino, frecuentemente, todo lo contrario.

Una observación general de la política de los Arakmbut es que a la gente le gustaría tener bastantes alimentos para comer, cerveza para beber, cónyuges para casarse e hijos para criar y, al mismo tiempo, ser respetado por sus talentos y habilidades, incluyendo las prácticas chamánicas, la oratoria, el canto, decir bromas, cazar, cultivar, cocinar, criar niños y pelear. Reducir todo esto al poder es sobrecargar la noción.

Un término arakmbut más general, que lógicamente es anterior al poder chamánico y político, es *e'pak*, que significa "desear", en el

sentido de querer y amar.<sup>1</sup> El deseo cubre bienes materiales, posición y respeto en la comunidad, tanto como afecto por otras personas, y es este aspecto de una persona el que "alcanza" a otras. La raíz "pak" es una partícula que verbaliza sustantivos y les proporciona movimiento. De este modo, pak es la sociabilidad de una persona trascendental y una categoría más amplia que poder o fortaleza (*tainda*). Por consiguiente, la política trata, en el ámbito personal, sobre el deseo, su consecución y su control.

Pak es también usada para referirse a alguien querido. Esta reciprocidad del verbo en un sentido social tal vez sería mejor traducirla como "prestigio". El prestigio surge de la capacidad de ciertos arakmbuts para satisfacer el deseo de los otros. Esto significa demostrar generosidad mediante el dar (*e'yok*). Dando se distribuyen recursos por toda la comunidad y es un medio de expresar habilidades personales y destrezas. Dentro de una comunidad arakmbut hay un potencial ilimitado de prestigio, y para ganarlo no se necesita implicarse en una intensa competencia (sin embargo, esto no quiere decir que no haya un componente agonístico para el prestigio). Además, prestigio es un concepto comparativamente igualitario, porque puede ser ganado por sobresalir en muchas actividades diferentes.

El punto de partida para tratar sobre la política arakmbut es la dinámica del deseo, que pone a la persona en contacto con otros a través de la identificación, la producción y la distribución de recursos. Esta interacción cambia constantemente de foco y le permite trascender cualquier visión uniforme del mundo hacia una de perspectivas múltiples. El corolario de esto es que el deseo en una dirección significa frecuentemente separación de la gente en otra. El resultado es que cada persona crea un espacio político a partir de las potencialidades inherentes en el contexto político en el cual vive. Dentro de las constricciones establecidas por la organización social, la persona es un agente libre.<sup>2</sup> Cuando la gente comparte sus deseos y entra dentro de un marco de referencia sociopolítico similar, el deseo personal para el prestigio se concentra más en nociones de poder.

Poder es una objetivación de la fortaleza (*tainda*) que consiste en la relación entre el waso (cuerpo) de cada persona y el nokiren (alma). En el mundo del espíritu, el poder es evidente en las actividades chamánicas: soñar y conocer le proporcionan a una persona las cualidades precisas para defender a los arakmbut de los peligros invisibles. En el mundo visible, el poder puede ser considerado socialmente mediante la solidaridad política de la parentela, el clan y la

comunidad durante periodos de debilidad (como los de enfermedad) o de conflicto (competencia por influencias comunales). Sin embargo, el poder trata realmente sobre la habilidad para controlar (matamona) recursos y, en ciertas circunstancias, gente.

La constitución de la persona arakmbut es importante en el contexto porque este aspecto trascendental de movimiento se construye dentro de su estructura. La propiedad física del cuerpo separa a una persona de todas las otras, mientras que el alma es una sustancia dinámica, invisible, que constantemente está buscando contacto afuera; no obstante, el alma está atada al cuerpo por el nombre (wandik) que participa (en el sentido de Levy-Bruhl) en la individualidad del cuerpo y la universalidad del nokiren. El efecto es un contraste total con la visión occidental del alma como el aspecto único y esencial de una persona porque, para los Arakmbut, aun cuando el cuerpo le da una forma distinta a una persona, el nokiren alcanza en sueños a otras, no solamente humanos, sino también especies y espíritus. El nombre es extremadamente importante para proporcionar los límites de la existencia, y cuando una persona cambia, cambia también su nombre.

En una dimensión social, los grupos y categorías funcionan en un modo similar para los nombres. Cada arakmbut es miembro de varios grupos sociales y categorías, que son identificadas por los principios superpuestos de género, edad, residencia, alianza y descendencia (ver Volumen 1, Parte 1). Los nombres de los grupos y de las categorías proporcionan criterios para definir el reclutamiento y, por consiguiente, para ubicar un marco contextual en torno a la multiplicidad de las posibles identidades sociales disponibles para cada persona. Sin embargo, nadie está aislado y cada uno de los grupos y categorías son, en mayor o menor medida, compartidos por otros arakmbuts, creando, en consecuencia, grupos de perspectivas superpuestas, que reúnen a las personas y las distinguen. De acuerdo con el contexto, una persona utiliza diferentes aspectos de su identidad para lograr sentido del mundo y para actuar dentro de una situación social particular. A veces, estos aspectos pueden parecer contradictorios para un foráneo, como cuando una persona es "peruana" en un contexto o "arakmbut", una "mujer" o un miembro del clan Yaromba en otro.

De esta manera, es imposible separar la producción arakmbut de las esferas política y chamánica, mientras que al mismo tiempo es importante comprender los aspectos flexibles e interpretativos de la

organización social que surgen de la relación de los principios de "deseo" y "generosidad", que vincula producción, identidad social, organización política y prácticas chamánicas.

### Recursos y relatividad – Afuera de la comunidad

Aun cuando las categorías que conforman la organización social arakmbut parecen inicialmente consistentes, en la práctica son maleables. La palabra arakmbut significa "gente", pero el significado varía de acuerdo a la gente con la cual se contrastan. El significado más amplio de arakmbut se refiere a todos los pueblos indígenas o, específicamente, a los pueblos de la Amazonía peruana ("nativos" o "paisas" / "paisanos"). En contraste, "Amiko" consiste en tres categorías principales: "peruanos", y cubre las autoridades y colonos (divididos a su vez en "blancos" y "wahaipi" – serranos); "gringos" (forasteros no-españoles, principalmente antropólogos) y "españoles" ("sacerdotes"). Sin embargo, en la práctica la división varía de acuerdo al contexto.

En julio de 1995 regresé a San José para una breve visita y me hablaron de la movilización de las fuerzas armadas peruanas contra Ecuador por un conflicto de fronteras nacionales el pasado abril. El temor de que el territorio del Estado iba a ser invadido, motivó que varios jóvenes de San José, que habían estado en la milicia como conscriptos, se ofrecieran para luchar por el Perú. Dijeron que su país estaba bajo amenaza y que se unirían a las fuerzas armadas. Sin embargo, el conflicto internacional se calmó antes de que ellos se enrolaran. No obstante, durante el mismo periodo, San José tuvo problemas con los colonos ilegales asentados en Boca Pukiri. Esta invasión de tierras es una de las grandes amenazas para la comunidad, que afecta potencialmente el monte y los placeres auríferos que rodean el caserío. Ellos relataron este hecho diciendo que habían llegado "peruanos" a invadir su territorio indígena y a saquear sus recursos. En el primer contexto, los arakmbuts son peruanos; en el otro, se distinguen claramente del Estado. La distinción surge en el contexto de definir su territorio frente a amenazas externas.

Cuando afirman su identidad indígena, los Arakmbut se alían entre sí en la Federación Nativa del río Madre de Dios y sus Afluentes (FENAMAD), que está conformada por todos los pueblos indígenas del Madre de Dios. Sin embargo, FENAMAD mismo consiste en diecinueve pueblos indígenas diferentes, algunos de los cua-

les son tratados con suspicacia hasta el punto que los Arakmbut se oponen a los "otros pueblos" (*no-Arakmbut*), tales como los Shipibo, Ese'jea o Machiguenga, y a veces incluso otros pueblos Harakmbut, como los Wachipaeri, Sapiteri o Arasaire. Las cambiantes alianzas entre los Arakmbut, los otros pueblos Harakmbut y los más distantes "otros pueblos" son evidentes en el contexto del acceso a los recursos.

La fortaleza de FENAMAD está en su reputación como defensora de derechos indígenas contra los colonos. Así, cada vez que hay un problema con invasores locales o compañías mineras, como ocurre en Boca Pukiri, los arakmbuts de San José apoyan fuertemente a FENAMAD y afirman sus derechos como pueblos indígenas. En 1993, sin embargo, los Arakmbut formaron su propio Consejo Harakmbut (COHAR), a pesar de la oposición inicial de FENAMAD (ver Volumen 3, capítulo seis). COHAR cuestionó la distribución de los recursos externos dentro de FENAMAD en forma de proyectos: los Harakmbut del alto Madre de Dios sintieron que estaban perdiendo terreno frente a otros pueblos indígenas en el bajo Madre de Dios. En este caso, los Harakmbut combinaron fuerzas y las relaciones con FENAMAD se volvieron tensas. Sin embargo, la relación mejoró en febrero de 1995, cuando COHAR y FENAMAD acordaron trabajar juntos en programas de salud y de defensa territorial.

Dentro de COHAR, la unidad también es frágil frente a FENAMAD, porque los mismos pueblos Harakmbut diferentes tienen largas historias de conflicto y alianza. Por ejemplo, los Arakmbut se refieren a los otros pueblos Harakmbut como "Taka" y les temen por sus poderes de brujería. Temen particularmente a los Wachipaeri y, de acuerdo a Bennet (1991: 172), el sentimiento es mutuo. En el pasado, el conflicto fue particularmente fuerte dentro de los pueblos Harakmbut con relación al acceso a herramientas de metal, pero hoy en día es más evidente el miedo a la muerte.

La política entre los Arakmbut consiste en alianzas siempre cambiantes y, desde una perspectiva comunal, las relaciones externas pueden superar las divisiones o exacerbarlas. Por ejemplo, las dos comunidades arakmbut en el Karene, San José y Puerto Luz, provienen de dos subgrupos arakmbuts: Wandakweri y Kipodneri, respectivamente. En abril de 1992, las dos comunidades tomaron exitosamente el puesto comercial de Boca Colorado y saquearon la oficina del alcalde. Se llevaron los materiales que les habían prometido para nuevas escuelas, pero que habían sabido que estaban siendo vendidos (ver Volumen 3, capítulo dos). Sin embargo, durante el mismo periodo, hubo

un conflicto entre las comunidades: San José estaba buscando conseguir caña brava para sus flechas, la cual crece en tierras de Puerto Luz. Ésta estaba reticente de que San José la sacara, puesto que temía que no hubiese suficiente para su propio uso. En contextos como éste, las relaciones pueden cambiar de una cooperación afable hacia la hostil rivalidad, rápidamente justificada por una antigua memoria de incidentes que reflejan la gama de relaciones posibles.

Cuando surgen conflictos entre las comunidades, ellas frecuentemente se alían con diferentes patrones no-indígenas quienes, comprendiendo las implicaciones políticas de la situación, alientan la división para sus propios intereses. La misma diferenciación tiene lugar dentro de las comunidades, particularmente cuando surgen conflictos entre las obligaciones con los colonos y las lealtades internas. Por ejemplo, en 1981, dos hombres de San José estaban tratando de expandir sus trabajos del oro y necesitaban comprar motobombas; sin embargo, al no poder conseguir medios para comprar nuevas, adquirieron bombas de segunda mano de los colonos locales rivales. Cuando el Yaromba más joven no pudo pagar su deuda, el Idnsikambo más viejo se mofó de su alianza con un foráneo indigno de confianza, mientras que él mismo tenía una sólida relación con el colono rival confiable. Mientras tanto, el joven Yaromba criticó al viejo Idnsikambo por aliarse con un hombre que estaba trabajando cerca de los placeres de San José y que obviamente intentaba tomar las minas de oro de esta comunidad en el futuro. Ambas críticas contra los respectivos colonos probaron ser correctas, pero la verdad de la crítica estuvo menos dirigida a los colonos que al pobre juicio del indígena rival.

Un rasgo particularmente problemático de las relaciones con los colonos que se presenta en todas las comunidades arakmbuts, es el sistema de "compadrazgo". Esta institución no es arakmbut pero es importante en Perú como un medio de patronazgo político. Familiares invitan a otra persona (casi siempre no-arakmbut) para que sea padrino/madrina de sus hijos, y consecuentemente forman una vinculación casi religiosa con ellos. Los parientes se vuelven "compadres" y "comadres", lo cual implica obligaciones tales como la de entregar dones cuando es posible y una fuerte prohibición moral de entrar, directa o indirectamente, en conflictos. Por esta razón, si una comunidad entra en conflicto con un colono local, los arakmbuts con vinculaciones de "compadrazgo" con el colono se abstendrán, debilitando, por consiguiente, la posición indígena y exacerbando la división interna (Rummenholler 1987).

Las divisiones entre las comunidades y dentro de ellas reflejan las líneas internas de fallas del sistema político, cubriendo principalmente tres posibilidades: amistad y cooperación; abstención y falta de deseo de entrar al conflicto; y hostilidad. Amistad en una dirección significa generalmente, por implicación, hostilidad o abstención en otra, por lo que cuando miembros de San José se alían contra foráneos, enfatizan su identidad arakmbut, pero en el caso de que surjan divisiones, ambas partes criticarán al rival, quejándose de que han traicionado a los Arakmbut mediante el "compadrazgo" o algún arreglo financiero. Por consiguiente, las relaciones con la gente de fuera de la comunidad reflejan las diferencias dentro de ella.

Esta revisión de las relaciones cambiantes afuera de la comunidad ilustra las intrincadas relaciones entre acceso a los recursos, identidad social y relaciones políticas. Esto no quiere decir que la competencia por recursos determine la identidad o cualquier conjunto particular de relaciones políticas. Por el contrario, el conflicto y la alianza están relacionados con producción y asignación de recursos, así como con los medios para obtenerlos: espíritus y foráneos no-indígenas. De este modo, una persona en San José puede ser peruano, indígena, Harakmbut, Arakmbut, Wandakweri o Wakutangeri (nombres de maloca para San José) dependiendo del contexto sociopolítico y del reclamo que se hace por ciertos recursos.

### Recursos y relatividad – Adentro de la comunidad

"Comunidad nativa" es el término que define a los pueblos indígenas amazónicos del Perú con relación al Estado (la Ley 22175 es la Ley de Comunidades Nativas). Al igual que las otras organizaciones indígenas del Perú, FENAMAD funciona sobre un principio de representación de cada comunidad nativa de Madre de Dios y toma sus decisiones en un congreso que se realiza cada tres años. Los Arakmbut siempre han vivido en asentamientos colectivos antes que en las unidades dispersas encontradas entre los Ashaninca o los Aguaruna, y de este modo la transición de casas comunales a caseños consistió en un cambio de un concepto espacial radicado en la casa a una noción de comunidad consistente en un conjunto de casas individuales (Volumen 1, capítulo doce). El territorio de una comunidad es conocido como wandari, y éste proporciona el contexto espacial para que la gente plantee reclamos sobre los recursos.

La comunidad es el grupo residencial más estable entre los Arakmbut, y la mayor parte de la gente permanece en el mismo caseño durante casi toda su vida y usa su nombre como la principal forma de identificación en un contexto local y regional. Una comunidad arakmbut toma decisiones y asume acciones defensivas frente a amenazas externas y aunque a veces las facciones internas la dividan, hacia fuera presenta un frente unificado.

El patrón de residencia de cada comunidad consiste en casas (hak) y cocinas en las cuales cada parentela duerme, cocina, come y se socializa. Las parentelas tratan de vivir tan cerca como sea posible a los amigos y aliados con los cuales cooperan en trabajo del oro, caza y esparcimiento. Aun cuando en el periodo anterior a 1950 la maloca ocupaba la posición de "la Casa", encerrando bajo un techo los elementos subyacentes de la organización social (S. Hugh-Jones 1993), desde la formación de las comunidades la casa se ha vuelto el lugar para dormir de las familias nucleares o extensas, con la cocina, una construcción separada, que sirve además para aquellos parientes que no constituyen enteramente una unidad de producción autosuficientes.<sup>3</sup> A diferencia de los Kayapó, los arakmbut no tienen una noción conceptual de "Casa" que trascienda la parentela (Lea 1992), pero en cambio tienen conjuntos de casas que se relacionan sobre la base de una proximidad espacial y social (Rosengren 1987: 141).

La parentela es la principal unidad de producción y usualmente consiste en un esposo, que es responsable de abastecer carne, y una esposa, que lo es de una serie de chacras (tamba). Los arakmbut no se identifican a sí mismos como miembros de una parentela particular, y los negocios internos de cada uno se dejan tan autónomos como sea posible. A pesar de la creciente reducción de carne y de ocasionales inundaciones que destruyen las chacras, la parentela constituye un cuerpo ampliamente autosuficiente y no juega un papel directo en el clima político de la comunidad.

La parentela es el *locus* más común de la relación entre hombres y mujeres en las comunidades arakmbuts. La importancia de las mujeres dentro de la parentela y su callada posición en la política parece estar vinculada. El mito de Chiokpo, contado en el capítulo dos, explica que las mujeres se benefician, en el largo plazo, por mantener discreción acerca de asuntos espirituales; se toma la misma actitud en asuntos sociales y políticos. Las mujeres hablan mucho menos que los hombres en las reuniones públicas, y todas las cualidades de las actividades políticas y espirituales están dirigidas hacia

los hombres. De este modo, las mujeres están ausentes de las discusiones sobre política arakmbut y los foráneos asumen que ellas no tienen influencia o que se reservan sus opiniones para quedar confinadas a su propia parentela.

Esta perspectiva es correcta en tanto que si un investigador pregunta directamente a una mujer su opinión política o sus comentarios sobre el mundo del espíritu tendrá gran dificultad en sonsacarle una respuesta; sin embargo, durante las conversaciones habituales en la casa, la cocina y en grupos informales por toda la comunidad, las mujeres vociferan, tienen opiniones claras y son fuertemente principistas en cuestiones morales y políticas.<sup>4</sup> La parentela es responsabilidad de las mujeres, y, en tanto tales, no se caracterizan por ser afirmativas en cuestiones políticas. No obstante, toda la existencia sociopolítica en las comunidades arakmbuts consiste en acuerdos entre parentelas, y en la definición de esas relaciones, las mujeres juegan roles centrales para tomar decisiones importantes concernientes al intercambio de recursos externos a la parentela, tales como carne y acuerdos de matrimonio. Además, las mujeres obtienen prestigio de su conocimiento del cuidado de las chacras, de su capacidad de producir cultivos, como barbasco (kumo) y de su habilidad de manejar la parentela eficientemente.

La significativa participación de las mujeres en la vida de la comunidad más allá de la parentela, que paradójicamente es muda (Ardener 1975), varía según el clima político de ésta. Esto oscila desde periodos en que los clanes patrilineales son dominantes y que los aspectos asimétricos, desiguales, de las relaciones de género salen al frente, construyendo a las mujeres a reprimir opiniones por miedo de ser consideradas "chismosas", en contraste con los momentos en que las relaciones de afinidad del wambet son más prominentes y las mujeres, que son factores clave de garantía en las alianzas, se vuelven más abiertas e influyentes.

La organización política de una comunidad arakmbut consiste en la manera en la que se enfatizan algunos principios de organización social a expensas de otros, y al respecto es particularmente significativa la elección de las parentelas vecinas. Por consiguiente, la posición de la casa refleja ampliamente el diseño político de una comunidad, aunque, como las edificaciones son renovadas cada cinco años o más, no habrá una equivalencia completa. Por esta razón, cuando se hace un análisis político de una comunidad, las futuras intenciones de edificación de una parentela proporcionan ideas importantes dentro de las preocupaciones políticas corrientes de los Arakmbut.

Ninguna parentela es una unidad completamente independiente y, a fin de sobrevivir, debe cooperar con sus vecinos. Los hombres de parentelas vecinas, relacionados a través del clan o de afinidad, se ayudarán entre sí a labrar canoas, a hacer casas y, sobre todo, a trabajar oro; las mujeres trabajarán juntas en sus chacras si son parientes o vecinas cercanas. La colaboración entre parentelas es el principal medio para llevar la producción más allá de la subsistencia y les da a los hombres la oportunidad de consolidar prestigio.

Mientras que la parentela es el punto focal para las mujeres, el clan patrilineal es el foco principal de identidad para los hombres. Los siete clanes, Yaromba, Idnsikambo, Wandigpana, Singperi, Masenawa, Embieri y Saweron están distribuidos desigualmente a lo largo de cinco comunidades arakmbuts. Los cinco primeros clanes son los más numerosos, mientras que el Saweron y Embieri son pocos y frecuentemente considerados con viculaciones de "parentesco" con los Idnsikambo. Los clanes proporcionan una red clasificatoria que conecta a todos los Arakmbut. Al mismo tiempo, las alianzas entre los miembros del clan tienen lugar generalmente entre parentelas vecinas donde grupos de siblings viven cerca unos de otros.

En cada comunidad arakmbut varios factores permiten a algunos clanes tener más influencia que otros y esto establece un sentido de la jerarquía, informal pero significativo, entre los clanes. A pesar de la patrilinealidad del clan arakmbut, las mujeres son extremadamente importantes en estos factores: el predominio numérico y los grupos de siblings que viven cerca entre sí involucran tanto a hombres como a mujeres, mientras que los parientes políticos dependientes que trabajan para el servicio a la novia y cualidades personales necesitan la presencia de mujeres a fin de atraer un cónyuge hacia la parentela. Solamente la ideología del clan, tal como las expectativas de caza o la habilidad chamánica, no involucra a las mujeres. Todos estos factores pueden ser significativos en la organización política de la comunidad arakmbut.

La muerte de Psyche y la anterior cura tuvieron lugar en 1980, cuando San José estaba dividida en dos grupos residenciales, los Kotsimberi y los Wakutangeri, que estaban dominados, respectivamente, por los clanes Idnsikambo y Yaromba en dos bloques de alianza.<sup>5</sup> Cada bloque estaba formado por un grupo de dos núcleos de sibling que desarrollaban alianzas con otros vecinos a través de lazos clánicos y de afinidad. Las alianzas entre los bloques se basaban sobre ciertos rasgos políticos. En primer lugar, ningún clan había

nunca entrado en un conflicto directo en el que alguno de sus miembros apoyara directamente a la oposición; la elección era apoyar la iniciativa de los miembros más influyentes del clan o abstenerse. Los clanes numéricamente dominantes fueron el foco central de las rivalidades intra-caseríos, mientras que los clanes subordinados formaron alianzas intra-bloques. Esto significa que cuando hay conflictos dentro de la comunidad, como los de 1980, los clanes apoyan o se abstienen, dejando una división *de facto* en dos bloques.

Los conflictos en los años 1980 se centraron en torno a la adquisición de recursos. En el caso de la enfermedad mencionada en el último capítulo, los clanes pelearon por los diagnósticos de las enfermedades porque no querían recortar la cacería. Cada varón arakmbut tiene vinculaciones con las especies cazadas, que son intermediadas por la experiencia de los mayores del clan. De este modo, aunque un cazador trae carne principalmente para su parentela, cualquier exceso tiene que ser distribuido y esto contribuye a su prestigio y el de su esposa. Así, la prohibición de matar ciertas especies puede tener repercusiones para los miembros de ciertos clanes.

El desequilibrio entre hombres y mujeres es otra razón de conflicto en el clan. Los hombres arakmbuts compiten fieramente para casarse con las mujeres adecuadas en la comunidad. Esto puede llevar a competencias internas por cónyuge dentro de un clan, pero una vez que un grupo ha acordado internamente sobre quién es un cónyuge adecuado, las negociaciones comienzan en serio. Si la respuesta es negativa, después de una propuesta, el resultado puede ser un conflicto interno agudo en una comunidad. La situación es incluso peor cuando la pareja casada atraviesa problemas. Las alianzas de clan pueden involucrarse rápidamente y la pelea se extiende por varios años. Esto ocurrió en San José y el conflicto duró desde 1981 hasta 1986. Puerto Luz está actualmente en medio de un conflicto similar que ya dura cuatro años.

Las rivalidades políticas entre los bloques de clanes constituyen interpretaciones y opiniones diferentes de eventos significativos en la vida de la comunidad, tales como los casos de enfermedad y muerte (como se ejemplificó en los estudios de caso), negociaciones, rompimiento de matrimonios y estrategias diferentes para trabajar oro. Ocasionalmente las relaciones se vuelven tan tensas que sobreviene la violencia, particularmente en las fiestas, cuando el consumo de alcohol actúa sobre la volátil atmósfera.

No obstante, las rivalidades entre los clanes son frecuentemente subsumidas por un deseo de preservar la unidad comunal, en cuyo caso

los clanes dominantes arreglan sus relaciones agonísticas mediante alianzas, que se expresan en las construcciones de casas edificadas cerca unas de otras, de lazos de matrimonio y de cooperación en actividades productivas. Esto tiene el efecto de debilitar las alianzas y la solidaridad dentro de cada bloque, después de lo cual los clanes subordinados incrementan sus contactos con el otro bloque y a veces con otras comunidades.

De este modo, cuando se trata de describir la identidad política de una persona arakmbut, tenemos que tomar en cuenta la membresía al clan y sus actuales relaciones con los otros clanes en la comunidad. El patrón global es de flujo, cuando las alianzas políticas del clan crecen y decrecen en relación con las condiciones cambiantes en la comunidad. Por consiguiente, la organización social de una comunidad arakmbut es un difícil equilibrio entre la parentela y el clan, con hombres y mujeres que enfatizan diferentes unidades sociales mediante sus actividades de producción. Los conflictos emergen cuando estas son puestas en riesgo y esto conduce hacia una afirmación de identidad y poder.

El clan y los grupos de residencia no son los únicos rasgos de organización social. Los Arakmbut están vinculados sobre la base de categorías de relación. La terminología arakmbut de relación está construida sobre el principio de prescripción simétrica basado en distinciones de nivel genealógico, género, edad y parientes paralelos/cruzados (ver Volumen 1, capítulo cuatro), mediante el cual cada persona clasifica la totalidad del mundo social arakmbut según su perspectiva; incluso los siblings del mismo sexo, quienes aplican en forma parecida la mayor parte de los términos, diferencian a los parientes mayores (*tone*) de los menores (*sipo*). La terminología proporciona las categorías básicas para que una persona arakmbut defina a todos los parientes que viven en una comunidad y, cuando viaja afuera de la comunidad, le permite una rápida clasificación de parientes y afines.

La mayoría de los arakmbuts conoce los términos de relación y la afiliación clánica de todos en su comunidad. Las mujeres adultas son particularmente conocedoras, hasta el punto de que la mayoría de ellas puede clasificar a todos los miembros de las cinco comunidades arakmbuts con los términos apropiados. Sin embargo, también es claro que la mayoría de la gente puede estar relacionada entre sí por varias rutas genealógicas diferentes. Cuando se encuentran por primera vez, dos personas aprobarán un término correcto mutuamente aceptable con el cual se dirigirán la una a la otra. La decisión depende de la diferente relación genealógica en-

tre las partes, que tienen que decidir cuál de las vinculaciones posibles enfatizarán: si mediante el padre, la madre, los parientes políticos o los abuelos.

La elección de términos es importante porque la clasificación empareja personas de generaciones adyacentes en tres grupos: parientes, afines y los que están en el intermedio. La terminología de relación es el principal esquema clasificatorio para distinguir afines entre los Arakmbut, pero es también el medio más importante, dependiendo de las circunstancias, para enmascarar la afinidad. Las relaciones de afinidad de quienes son directamente parientes a través del matrimonio conservan los términos porque demuestran un signo de afecto y respeto, aunque en varios contextos, la afinidad es disfrazada por la terminología:

1. Una persona que es pariente cruzado muy pocas veces es considerada como afín hasta que se realice un matrimonio que haga a las partes parientes políticos directos a través de sus respectivas parentelas.
2. Sin embargo, si el afín potencial es también un amigo cercano, las dos personas continuarán llamándose entre sí después del matrimonio por los términos de hermano, padre o hermana, siempre y cuando la afinidad no sea directa.
3. Si llega un foráneo a la comunidad que está lejanamente relacionado, entonces bastará el término para hermano y hermana con una calificación de edad para definir la conexión con la persona, porque no es político dirigirse a un extraño como afín.

De acuerdo a las circunstancias, la afinidad puede ser redefinida; escuché hablar a dos hombres en una fiesta, y mientras acordaban y discordaban se llamaban entre sí *egn* (hermano) o *en* (cuñado) dependiendo de si la conversación era suave y divertida o si discutían temas serios y conflictivos. La aplicación de la terminología es la forma más extrema de relatividad social entre los Arakmbut y es también la forma más flexible de clasificación, lo que les permite distinguir afinidad en el contexto exogámico del clan o tender un puente entre cualquier división de afinidad dentro del wambet.

Los Arakmbut reconocen la afinidad porque es la base de las relaciones entre los clanes patrilineales. Al mismo tiempo, hay varios contextos en los cuales se suprime la afinidad. Esto funciona como un medio para suavizar las brechas potenciales y conflictos que pueden ocurrir entre las responsabilidades de una parentela, donde la

pareja casada proviene de diferentes clanes, y un sistema político, donde el conflicto clánico es un rasgo fuerte. Los Arakmbut tienen la categoría de alianza egocentrada llamada wambet que expresa el proceso de distinguir la afinidad durante el tiempo.

Un wambet incluye al parentesco cercano del padre y la madre de una persona, pero no los de una esposa, lo cual significa que, como el clan, el wambet, *de facto*, es exogámico.<sup>6</sup> Cuando nace una criatura, su wambet incluye a ambos padres. De esta manera, lo que es una categoría de arreglo de alianza desde la perspectiva de una pareja casada es, desde la de un niño, una categoría cognática. El efecto es una categoría social que trasciende al clan y revela la importancia de las mujeres en alianzas políticas más amplias.

En la práctica, los arakmbuts tienden a escoger sus wambet desde dentro de una proximidad espacial relativamente cercana, incluyendo, hasta donde sea posible, a aquellos con quienes una persona tiene contactos más positivos. Los que colaboran en el trabajo (tanto personas del clan y afines) son frecuentemente quienes están interesados en el bienestar de los niños de sus parientes y de sus futuros arreglos maritales.

Mientras que los grupos clánicos son enfatizados en una comunidad arakmbut en la que los núcleos de sibling cercanos concentran la influencia política, las alianzas de wambet se conforman mediante amistades, relaciones de afinidad y fuertes lazos de mujeres. Por ejemplo, después de un matrimonio, un esposo generalmente se muda a la parentela de su esposa para trabajar con su suegro durante varios años, y durante este tiempo la madre de la esposa ayuda a su hija a establecer sus chacras y a alimentar a su prole. Si la unión de la madre y la hija es estrecha y surge una fuerte amistad con el nuevo yerno, luego de que la pareja se vaya, ella continuará viviendo cerca de los padres de la esposa. Cuando nacen niños, estos grupos cercanos de afinidad se vuelven el wambet de la nueva generación.

Además, un hombre o una mujer con parientes cercanos de wambet puede elegir vivir cerca a ellos y formar una alianza que atraviesa las relaciones de sibling de las políticas de clan y puede eventualmente unirse por un lazo de afinidad. Un hombre soltero con pocos parientes o uno que ha peleado con sus siblings, puede vivir como una persona sola y buscará amigos y parientes de su wambet con quienes poder cooperar. Las madres solteras generalmente se quedan en la parentela de sus padres, mientras que las viudas consiguen rápidamente un nuevo cónyuge, incluso las mayores.

Mientras que las alianzas del clan se conforman en bloques de solidaridad dentro de la comunidad, las alianzas de wambet atraviesan las divisiones del clan, son más numerosas y sólo conciernen a unas pocas parentelas. Antes que lazos agnáticos, que se expanden por toda la comunidad, las alianzas de wambet se basan en una variedad de criterios, tales como parientes de la madre, amistad y afinidad, todos los cuales son sellados mediante el uso flexible de la categoría y la contigüidad de la ubicación de las casas. Cuando se desata la violencia entre los bloques de clanes, la pelea se extiende rápidamente hasta cubrir a otros moradores que proporcionan apoyo político a sus parientes; sin embargo, los conflictos entre wambet están más controlados porque las alianzas son construidas sobre la unión de categorías personales basadas en ego y no en grupos amplios, tales como los clanes.

La diferencia entre un sistema político basado sobre una categoría de estilo wambet y un clan basado en lealtades de grupo, tiene repercusiones que se extienden a lo largo de toda la organización social arakmbut. Un énfasis en el clan conduce hacia un número concentrado de clanes en una formación de bloque, que funciona a través de un equilibrio de poder, que se bambolea inquieto entre conflicto y solidaridad, mientras que un sistema basado en el wambet consiste en grupos más pequeños creados a partir de los posibles miembros de la categoría, dispersos por toda la comunidad en grupos de unas diez personas. Antes que una comunidad basada en el clan constituida por dos grupos de rivales, la comunidad en verdad consiste en, por lo menos, doce pequeñas unidades que funcionan relativamente independientes.

Las relaciones internas políticas dentro de una comunidad arakmbut vinculan patrones de residencia, clan y wambet, e ilustran cómo la relatividad arakmbut no sólo incluye las relaciones agonísticas y las perspectivas mantenidas por grupos de interés, sino que también consisten en potencial para cambios de énfasis entre diferentes aspectos de la organización social. Cada persona participa en una variedad de elementos en la organización social trascendiendo el aislamiento individual del cuerpo, alma y nombre, el cual, mediante la motivación del deseo por gente, bienes y prestigio, reúne grupos a expensas de otros y, por consiguiente, constituye el sistema político entre los Arakmbut.

Las unidades de parentela y wambet se basan en la afirmación y negociación del control sobre los recursos, particularmente caza, chacras y cónyuges. Una comunidad que opera en estos términos es ampliamente autosuficiente y no demasiado agonística. Sin embargo, donde existen desacuerdos acerca de recursos, se forman unidades de alianza

más amplias y éstas se establecen alrededor del clan. Por esta razón, el conflicto comunal es más evidente cuando surge el antagonismo clánico.

Esta breve encuesta sobre los principios sociales arakmbuts ha demostrado los rasgos flexibles de la residencia, descendencia y afinidad que son atravesados por género y edad/generación. Éstos ponen los límites del espacio político para la interpretación dinámica y la manipulación del "sistema". Al mismo tiempo, son los bloques construidos para la identidad arakmbut, lo cual no es simplemente una declaración de posición social, sino un reclamo de status y recursos. El dinamismo surge a partir de la relatividad, porque cada persona arakmbut tiene la posibilidad de crear y controlar su identidad con relación a otras. Sin embargo, esto no significa que la vida social y política arakmbut sea una pelotera. Existen factores claramente restrictivos que limitan la maniobrabilidad social. Además, algunas personas tienen más libertad que otras, y esta diferenciación se vuelve especialmente evidente cuando se trata sobre las políticas de poder.

Los principios antes descritos no son simples coordenadas mediante las cuales una persona se mueve durante su vida, sino que constituyen un juego de posibles estrategias de interpretación o afirmación de cualquier perspectiva de la vida social arakmbut. Éstas se consolidan mediante la negociación con otras personas y, al igual que las ideas chamánicas, son aceptadas o rechazadas por su eficacia práctica. Más que calificar que cada arakmbut está atrapado dentro del tejido de una estructura social, el efecto es una serie de relaciones potenciales que pueden ser articuladas de varias maneras, de acuerdo a las prioridades establecidas por cada persona dentro del contexto de las actuales relaciones comunales de poder.

De esta manera, cada persona ocupa múltiples espacios sociales que presentan un tirón gravitacional hacia otras personas o la repulsión de ellas según los principios de la organización social. Sobre esta base, la perspectiva de cada persona sobre la vida es relativa en el espacio y en el tiempo a todos los demás (Gray 1984). Sin embargo, la relatividad en este contexto es más que una serie de interpretaciones desconectadas porque, mediante la comunicación, las perspectivas son reforzadas, cambiadas y dirigidas hacia visiones coincidentes que constituyen una experiencia compartida.

El rango de perspectivas diferentes de cada persona se sobrepone al de las otras y así se refuerza mediante constante comunicación y negociación, con lo cual conjuntos de puntos de vista proporcionan densas áreas de orientación mutuamente aceptables hacia el mundo.

Es imposible decir si la perspectiva personal influencia a la colectiva o si ésta refuerza a la primera, porque ambos procesos operan simultáneamente. Sólo aceptando la relatividad de la participación de cada persona en la vida política arakmbut, de acuerdo a una interpretación flexible de categorías y a los grados variables de la densidad colectiva y de la interpretación egocentrada, el "acto social" durkheimiano puede derramar la fuerza uniforme que es el medio para influir sobre el individuo. El "acto social" no es una constante, sino que varía en intensidad de acuerdo con las actividades históricas de personas que articulan las manifestaciones corrientes de principios estructurales.

Esta visión flexible de la vida social arakmbut como un proceso ilustra que la actividad política es la extensión de la social, en tanto que cuando la gente interactúa y tiene en cuenta otros puntos de vista, éstos también se reflejan en sus propias perspectivas sobre la vida. Algunas personas, particularmente mujeres, defienden sus puntos de vista manteniéndolos ocultos, mientras que otras modifican sus posiciones o afirman sus intereses. Este proceso atrae la interacción social dentro de las relaciones políticas e incluye el punto en el cual la posición relativista aquí descrita se superpone con la visión arakmbut de proceso.

Aunque los Arakmbut no necesariamente describirían su mundo social como basado sobre principios de relatividad, sí reconocerían la necesidad de que la gente escape de sus preocupaciones personales y de sus frustraciones a fin de analizar, negociar y compartir opiniones con otros miembros de la comunidad. Antes en este capítulo se introdujo la partícula pak para cubrir la noción de "deseo" y el dinamismo lingüístico de convertir un nombre en un verbo que se refiere al aspecto trascendente de la persona, reforzando viejas relaciones o forjando nuevas con otros. Estas relaciones sociales se vuelven más intensas cuando la gente desea objetos, cónyuges o reconocimiento de eficiencia en ciertas habilidades, y, en este punto, las relaciones sociales toman rasgos políticos, porque el prestigio y quizás finalmente el poder o la fortaleza (tainda) son necesarios para lograr esos objetivos y para afirmar una visión particular de la sociedad arakmbut. El prestigio masculino es más obvio para un foráneo porque ciertos hombres son constantemente mencionados por otros a fin de justificar sus posiciones. El aspecto silencioso de las mujeres no significa que ellas no tengan prestigio: su manejo de todas las actividades de cultivo, sus responsabi-

lidades para cocinar y su influencia crucial en la distribución de la carne y en las alianzas de matrimonio son reconocidas tanto por hombres como por otras mujeres. Sin embargo, las mujeres prestigiosas no son tan evidentes a los foráneos como los hombres.

Todas las actividades sociales se relacionan finalmente con algún uso de recursos, sea oro, producción de alimento u, ocasionalmente, apoyo desde afuera. Allí donde la producción no es competitiva, dentro de la parentela o wambet, las relaciones sociales no son intensas. El prestigio surge del intercambio de oro o carne que han sido sobreproducidos y compartidos o distribuidos generosamente a otros en la comunidad.

Sin embargo, el acceso restringido de los hombres a la carne, esposas y, a veces, playas auríferas puede dar lugar a disputas internas en la comunidad, las que frecuentemente toman la forma de un conflicto de clan. Cuando las emociones se vuelven más fuertes, la violencia puede irrumpir y las rivalidades políticas se vuelven luchas de poder. Las relaciones fuera de la comunidad están incluso más cargadas con peligro en la medida que la competencia con colonos por los frutos del territorio arakmbut dan lugar a una permanente lucha por el poder.

El sendero del deseo hacia el poder conduce a través de la sociabilidad y de la necesidad de ganar prestigio mediante la generosidad. Los reclamos por recursos hechos a través de afirmaciones sociales de identidad, están intrincadamente conectados con el mundo del espíritu, porque los espíritus benéficos y dañinos regulan el acceso a los recursos. Cuando las afirmaciones se vuelven más públicas, las políticas masculinas se hacen más evidentes y las femeninas más silenciosas, pero ambos sexos son responsables de conseguir acceso a los recursos, producirlos, consumirlos y distribuirlos. De este modo, una persona que es capaz de producir suficiente cantidad de oro o alimento para distribuirlo a otras sin caer enferma, claramente tiene relaciones positivas con el mundo del espíritu.

Cuando se observa a los líderes chamánicos y políticos entre los Arakmbut, las mujeres quedan fuera del foco a causa de su posición en la parentela, y los hombres aparecen más prominentemente. Una característica de los chamanes es que son mayores y con más experiencia que los líderes políticos. Siempre son buenos cazadores y pueden conseguir más caza que otros hombres sin sufrir las consecuencias. Psyche era frecuentemente descrito entrando a la comunidad después de una cacería, cargado de animales, aves y peces. Un

chamán también tiene la reputación, destacada en el capítulo previo, de ser influyente para las reconciliaciones en la comunidad. Además de los contactos espirituales que le proporcionan autoridad e influencia, también hay razones sociales de la capacidad de un chamán para interceder. Los Wayorokeri son hombres mayores que no han declinado por la vejez, sino que aún están en la cumbre de sus poderes. Sin embargo, ellos no son tan fuertes físicamente como los adultos jóvenes, quienes son principalmente los líderes políticos. Cuando la gente envejece, su red de afinidad se amplía a medida que la mayoría de sus parientes cercanos se casa dentro de otras parentelas y clanes. Por tanto, el chamán es un hombre mayor con contactos de afinidad por toda la comunidad, que puede convocar en cualquier momento para lograr la paz. De esta manera, podemos ver que la distinción entre un líder político y uno chamánico tiene que ver tanto con la experiencia y la fortaleza que llega con la edad como con cualidades específicas que son prerrogativas exclusivas de uno o de otro.

Este capítulo ha tratado sobre los elementos multidimensionales de la vida sociopolítica arakmbut, la relatividad de las perspectivas, la búsqueda para satisfacer deseos y la consistente lucha para reclamar recursos y transformarlos en bienes para consumo de la parentela y la comunidad. A través de las relaciones humanas, el mundo social de los Arakmbut emerge, cambia, se transforma y se refuerza a sí mismo, ya sea en el contexto del clan, wambet o comunidad. Cada persona tiene su perspectiva de la vida social arakmbut, a través de compartir y comparar más que como un ser aislado. Por ejemplo, las mujeres compartirán ciertas perspectivas de la vida arakmbut, pero como miembros de clanes diferentes, o de generaciones diferentes, verán las cosas de manera distinta. De acuerdo con el contexto, la gente concordará o diferirá, y de esta manera las representaciones colectivas se unen, se disuelven o se intensifican como algo normal.

Cuando la comunidad está bajo amenaza, todos los miembros comparten el deseo de defenderse entre sí. La lucha es casi siempre por el territorio o los recursos externos. Sin embargo, al mismo tiempo, los miembros del clan pueden competir por recursos, y un esposo y una esposa pueden proteger la reputación de sus hijos en un conflicto entre parentelas. En la práctica, las categorías sociales, la relatividad y la solidaridad son variables independientes que desafían cualquier análisis reduccionista a causa de la multiplicidad simultánea de la vida diaria, que une la identidad de la gente con la de la persona. De esta manera, combinando la

noción arakmbut de "deseo", como el dinamismo que opera dentro de la relatividad de la formación social, con la competencia y cooperación por recursos, surge un sentido de los límites del cambio de la conducta aceptable y, consecuentemente, de la libertad de cada persona.

Es complicado definir los contenidos de una categoría en acción, pero este capítulo ha tratado de señalar los múltiples elementos que operan cuando la gente vive junta en la misma comunidad. El siguiente capítulo trata sobre los intentos de satisfacer deseos mediante la generosidad y la organización política que se construye sobre este principio.

## Notas

- <sup>1</sup> A diferencia de los Amuesha (Santos Granero 1991), los Arakmbut en general no distinguen amor de deseo.
- <sup>2</sup> Los Machiguenga tienen esta capacidad para construir un espacio sociopolítico en torno a ellos (Dan Rosengren, comunicación personal).
- <sup>3</sup> Los Arakmbut no tienen una palabra para "familia" y usan este término en español para referirse, según el contexto, al clan, wambet o parentela. A fin de evitar confusiones, he distinguido entre estas unidades sociales diferentes.
- <sup>4</sup> En su trabajo sobre las mujeres arakmbuts, Aikman (s.f.) demuestra las frustraciones que sienten algunas a través de los aspectos asimétricos y constreñidos de sus vidas. Al mismo tiempo, muchas son fuertes, mantienen influencia y, en algunos contextos, controlan ciertos aspectos de la vida comunal.
- <sup>5</sup> Los clanes arakmbuts no son secciones como se encuentran entre los pueblos pano al este del Madre de Dios. Para el análisis de la presencia de secciones entre los Cashinahua y Sharanahua, ver Kensinger (1975: 235) y Torralba (1981: 43-4). Los he llamado "bloques" y no "mitades" en tanto que no hay intercambios prescritos entre los grupos (c.f. Kensinger 1977), ni ningún intercambio ceremonial como entre los grupos Gê (c.f. Maybury-Lewis 1974: capítulo IV). No obstante, debería señalarse que los vecinos Ese'ija tienen un sistema de mitades de clan que, al igual que los grupos pano, distinguen los caudillismos de las cualidades chamánicas. He utilizado aquí la palabra "bloque" en el mismo sentido que Barth (1965: 104): como un alineamiento de grupos pequeños para formar una organización política más amplia. Sin embargo, es importante notar que la presencia de secciones y mitades en el área provee algún espacio para ver los contextos posibles en los cuales puedan surgir las perspectivas cuatripartita y dualística de la organización social (ver Conclusión).
- <sup>6</sup> Helberg (1993) tiene un excelente y detallado estudio de la terminología de relación harakmbut y un análisis de las palabras "onyu" y "wambet". Su material, basado en un estudio en Shintuya, es muy similar al mío, aparte de deta-

lles léxicos. Sin embargo, son interesantes dos diferencias: el término "onyu" no es usado en Shintuya y "wambet" alude al clan.

"Onyu", en San José y Barranco Chico, no es tanto una etiqueta para un clan (como inicialmente pensé), sino un término descriptivo referido a su "pureza". En Shintuya, Helberg encuentra que se usa "wambet" para referirse a los clanes y, si éste es el caso, no es la unidad de estilo cognático sobre la que me hablaron en San José. Por otro lado, Helberg dice que la cognación existe en Shintuya, pero es llamada "ndoeđn" arakmbut (mi gente), un término usado para clan en San José.

De esto se pueden sacar dos conclusiones. En primer lugar, el clan y la distinción de estilo cognático existen en Shintuya y esto es más importante que las etiquetas que se le den. Una hipótesis para esto es que en Shintuya, donde viven wachipaeris y arakmbuts en la misma comunidad, la organización social es ligeramente diferente de la de San José. Los Wachipaeri tienen un sistema de clan débil y, por consiguiente, aquellas parentelas con matrimonios mixtos wachipaeri/arakmbut en sus ancestros, solamente tendrían un clan en sus wambet. Además, sobre la base de los datos de Helberg en Shintuya (ver capítulo nueve), los arakmbut de allí enfatizan más fuertemente el clan que en San José.

El segundo punto es que el término "onyu" significa "puro", mientras que un wambet en San José reúne a los parientes del padre y de la madre. En Puerto Luz, Thomas Moore (comunicación personal) encontró que wambet se usaba para referirse al grupo de parentela (el que podría incluir parientes de la esposa). En este caso, el wambet es un grupo localizado de parientes. El elemento común en Shintuya, San José, Barranco Chico y Puerto Luz es que el wambet es una aplicación específica localizada de la terminología o del sistema de clanes. En Puerto Luz parecería ser exclusivamente la terminología, en Shintuya exclusivamente el clan, mientras que en San José, Barranco Chico y Boca Inambari, el wambet recoge los dos. De este modo, las distinciones que había encontrado en San José aparecen en varias formas en todas las otras comunidades arakmbut, pero con énfasis diferentes. Estos son analizados en el capítulo nueve.

## GENEROSIDAD Y DAR

La vida social arakmbut se basa sobre el principio trascendente de e'pak (desear), cuyo significado se extiende desde adquisiciones generales hasta afecto y respeto. Este principio genera relaciones sociales, recreando así constantemente la organización sociopolítica mediante las actividades cotidianas y estableciendo el contexto para la evaluación y reconocimiento de las cualidades personales. Sin embargo, el deseo en sí mismo no es suficiente para dar cuenta de las maneras por las cuales los Arakmbut reconocen diferentes cualidades en la gente, lo cual abarca afecto, prestigio y poder.

Las personas sólo ganan respeto en la medida en que son capaces de satisfacer los deseos de los otros; los Arakmbut expresan esto en términos del principio corolario de e'pak - e'yok (dar). El término e'pak ha sido traducido como "deseo" para abarcar un campo semántico tan amplio como sea posible y, de la misma manera, e'yok significa "generosidad", que cubre una amplia variedad de fenómenos materiales y no-materiales.<sup>1</sup> Este capítulo investiga las diferentes cualidades en la vida arakmbut que generan respeto.

Prestigio y respeto son los objetos del deseo arakmbut, y se ganan a través de la generosidad hacia otras personas. El término ndak o *wandaknda* (bueno, saludable, excelente) referido a una persona, o *urunda* (maravilloso) referido al acto de generosidad, proporciona una evaluación positiva, en tanto que *ndakwe* o *ndakwenda* (malo, insalubre) se refieren a una persona mezquina (senopo). Las ventajas del prestigio implican que los prestigiosos son considerados, y los Arakmbut escuchan (*e'pe'e*) lo que ellos dicen, lo que asegura que tengan influencia en la comunidad.

Respeto y prestigio están disponibles para todos los miembros de la comunidad arakmbut, sean mujeres u hombres, viejos o jóvenes, dependiendo del contexto y de los recursos disponibles. Por

ejemplo, el prestigio de los niños no está muy expandido por toda la comunidad y se limita a la esfera de la parentela o de los grupos en los cuales ellos participan.

Los niños ganan prestigio, principalmente, entre sus pares y, en menor medida, de sus padres, por realizar actividades que les serán útiles cuando sean adultos: los muchachos por actos de osadía, por la habilidad en matar animales pequeños o por conocer cómo hacer una balsa; las muchachas por asumir rápidamente su trabajo en las chacras e identificar plantas silvestres y por su destreza en preparar comida. En ambos casos, el prestigio es dado siempre y cuando otros niños de un grupo compartan los beneficios de sus habilidades, tales como carne de caza o frutos de recolección. En el contexto de los parientes, los niños reciben prestigio por su apoyo en las actividades de la parentela y por cuidar siblings, lo que les proporciona tiempo a sus madres para realizar actividades de producción.

Cuando una persona envejece, la responsabilidad aumenta más allá de la parentela y los frutos de la generosidad se distribuyen más ampliamente a los vecinos y parientes cercanos. Para los adultos, la distinción de género es más marcada que en cualquier otro periodo del ciclo vital y, consecuentemente, las esferas de actividad para reconocer cualidades que surjan de la generosidad son diferentes para hombres y mujeres. Para los hombres, esto se centra predominantemente en torno a la distribución de carne y de oro mediante una rueda de actividades políticas que se extienden hacia afuera desde las parentelas y del trabajo de grupo hacia el conjunto de casas y la comunidad en general. Para las mujeres, la especialización de cultivos les permite a aquéllas que están bien establecidas compartir productos que no todas cultivan, como maní, camote, papa de monte o barbasco, entre parientes cercanos y vecinos. El campo de generosidad de las mujeres se centra con más intensidad sobre la parentela y las vecinas con las cuales trabajan.<sup>2</sup>

La generosidad de los viejos se demuestra, tanto en hombres como en mujeres, en la distribución del conocimiento. Esto toma la forma de enseñar a la gente joven las destrezas necesarias para hacer contacto con el mundo del espíritu, para que las actividades de producción puedan ser reguladas y se asegure la salud mediante ensalmos de curación u otros conocimientos. Por tanto, la generosidad no es simplemente un tipo de actividad que da surgimiento a una estructura política, sino una cualidad que puede ser reconocida por cualquiera, según sus habilidades y acceso a los recur-

sos. Todos estos aspectos de generosidad serán explorados con más detalle más adelante.

### Generosidad y reconocimiento de cualidades personales

Generosidad (e'yok - dar) es el principal atributo de una persona respetada y es la única manera de contrarrestar las acusaciones de egoísmo y mezquindad que surgen de retener bienes materiales o conocimientos, dando lugar, entre otras cosas, a los celos. Distribuir es satisfacer los deseos de otros. Por esta razón, e'pak y e'yok son conceptos paralelos. Deseo es la trascendencia del alma que alcanza a los otros y generosidad es la satisfacción de esto. No hay necesidad de responder la generosidad inmediatamente porque el prestigio mismo es el "regreso" del don, creando un intercambio (Sahlins 1974).

La generosidad no sólo se manifiesta en bienes materiales, sino que es un principio general de distribuir bienes y conocimiento por toda la comunidad. En un nivel personal, crea un cierto estado dentro del nokiren (alma). En el capítulo dos, el alma fue descrita como dividida en la parte emocional más concentrada, basada en el "asiento de los afectos" (wanopo), y en la parte intelectual más dispersa (e'nopwe). Las personas que concentran bienes e ideas para sí concentran el alma materia, que atrae espíritus dañinos para atacarlas o usarlas como vehículos a fin de dañar a otras. Ser generoso, por otro lado, dispersa la concentración de atención y deseo, por tanto, alivia las emociones reprimidas. Esto explica el doble significado de la palabra senopo, que combina mezquindad y egoísmo. Esta palabra es un insulto grave entre los Arakmbut. Por consiguiente, la generosidad, como el deseo, tiene aspectos personales y sociales que, a través del estado del nokiren, ofrece evidencias sobre la relación entre el cuerpo, el alma y el nombre.

### Generosidad y preocupación

La responsabilidad es una cualidad importante de un arakmbut adulto y se manifiesta como ansiedad, preocupación y signos de depresión ante las consecuencias de amenazas a la parentela, clan, wambet o comunidad. Ansiedad y preocupación (nowenda) son signos de estar preocupado por otros y, por tanto, un aspecto serio es

un signo importante de un líder político. Cualquiera que tome una decisión que afecte a otro (matamona) debería asegurar que su decisión surja de una preocupación altruista antes que del interés propio. La vida política arakmbut consiste en tomar decisiones que constantemente están bajo observación y, si algo sale mal, la persona responsable sufrirá, en consecuencia, de falta de prestigio.

Las responsabilidades de la mujer son la producción de las chacras que proporcionan alimento y veneno para peces para la parentela y los vecinos, y también reproducir la línea del clan teniendo hijos. Los hombres son responsables del bienestar de la parentela mediante el aprovisionamiento de carne y oro. Estas responsabilidades resultan tan importantes que son las razones más frecuentes que dan los hombres para no asumir cargos de importancia en la comunidad, la municipalidad o la organización indígena local. Las responsabilidades de hombres y mujeres comienzan con la parentela, y el prestigio aumenta cuando la preocupación se expande hacia unidades sociales más amplias, como el clan, la comunidad o los pueblos indígenas. Una persona que es consciente y cuida su parentela es respetada y puede volverse influyente en la comunidad. Sin embargo, los hombres son más visibles en la organización política de una comunidad que las mujeres, porque son responsables de las relaciones externas y, consecuentemente, aparecen primero ante los foráneos. Esto incluye la defensa.

Los Arakmbut respetan la fuerza física (tainda), que no es sólo la capacidad de hacer trabajo físico pesado, lo cual se espera de todos los hombres y mujeres en sus tareas cotidianas, sino también, en el caso de los hombres, la habilidad para pelear (*e'munka*) a fin de librarse del ataque físico y de defenderse a sí mismo y a aquellos que están bajo su responsabilidad. Sin embargo, el respeto sólo surge en ciertos contextos. En el pasado, matar a un enemigo era recompensado con honor, pero hoy en día la fuerza de la violencia física se respeta menos si constituye un ataque. Un hombre debería defender su honor y el de sus parientes, pero en el momento justo y sin excesiva emoción. Aquí entra en juego el factor generosidad de acuerdo a si la persona usa su fuerza para ayudar a otros o simplemente por placer de imponer sus deseos. Los Arakmbut sienten mucha ambivalencia hacia los hombres fuertes, que usan su fortaleza y poder para afirmarse a sí mismos (ver más adelante en este capítulo la canción del jaguar Mayeri).

## Generosidad y producción

### 1. Caza y distribución de carne

Un buen cazador es alguien con relaciones benéficas con el mundo del espíritu y es reconocido por sus habilidades para traer presas. Sin embargo, el prestigio solamente puede ser resultado de una distribución generosa de carne por todo el conjunto de parentelas vecinas y, cuando sea posible, más allá. Una parentela con un yerno dependiente puede incrementar su producción de carne y aumentar su potencial para distribución. Un hombre se vuelve deseable para una mujer no sólo por su apariencia sino por su capacidad de traer carne para la parentela; en verdad, la carne chindoi presentada antes del matrimonio es una seguridad de que el futuro esposo de una muchacha es un buen cazador o tiene buenos cazadores en su clan y, por tanto, tiene buen "futuro".

La economía interna de la comunidad se basa considerablemente en la distribución de carne, sobre la presunción de que alguien la devolverá en intercambio cuando esté disponible. Sin embargo, la cantidad de carne ofrecida generalmente a otras parentelas sólo es suficiente para una o dos comidas y, por tanto, ninguna cocina sobrevive de los frutos de la distribución. Además, la reducción de la caza en las tierras de las comunidades arakmbuts desde que comenzó la avalancha del oro en 1979, hace que la distribución de carne sea considerablemente menor que la reportada en otras partes de la Amazonía.<sup>3</sup>

La motivación para distribuir carne surge no sólo del deseo de ser generoso sino del miedo a que comer demasiado de su propia carne pueda conducir a una influencia concentrada de la especie dentro del cuerpo y causar enfermedad. Por consiguiente, no sólo hay un factor que "arrastra" para distribuir a fin de ganar prestigio, sino también uno que "empuja", que emerge de los peligros de retener carne. La expresión de generosidad no es simplemente altruismo, sino la oportuna organización de la parentela frente a las consecuencias del egoísmo antisocial.

Cuando un cazador lleva una gran cantidad de carne a la cocina, como un tapir, los hombres organizan el descuartizamiento y las mujeres hierven y preparan los entrañas. Sin embargo, la esposa del cazador es responsable de cortar las carcasas de la mayoría de los otros animales traídos del monte. Corta la carne en pedazos y la divide en pequeños montones. Si la cantidad es poca, entonces la carne va hacia el clan inmediato o a los vecinos afines; pero con los

animales grandes, consulta con su esposo acerca de qué piezas deberían ir hacia quién de acuerdo al tamaño y calidad. En el análisis final, la distribución de carne queda casi enteramente en manos de una esposa competente, y ella o su hija la distribuyen de casa en casa. Por esto, la generosidad de la distribución de carne no es simplemente una cuestión de un hombre que caza y ofrece carne. Cuando llega a la cocina es parte de la propiedad de la parentela misma, y la mujer es la persona que toma las decisiones claves respecto a las prácticas de compartir los despojos de la caza. Sin las mujeres, la carne no sería comestible ni distribuida, y así, en cierta medida, ellas participan en el prestigio de cazar.

### 2. Prestigio en el trabajo de la chacra

Despejar chacras es considerada la actividad más dura por los Arakmbut. Es realizada por los hombres, y se aprecia y considera generoso el ofrecimiento de ayuda por parte de vecinos y parientes cercanos. La rutina del trabajo de la chacra de plantar, cultivar y cosechar es organizada por las mujeres, ocasionalmente con ayuda de los hombres. Este trabajo proporciona a las mujeres una oportunidad de ser generosas por derecho propio. Las mujeres que han vivido más tiempo en la comunidad tienen la ventaja de compartir estacas y semillas con sus hermanas más jóvenes y sus nueras. Ésas son distribuidas informalmente y sin mucha discusión, como en el caso de la carne. No obstante, una mujer cumplidora, que dirige bien su producción, recibe mucho prestigio y el resto de la comunidad reconoce que sus chacras son de ella llamándolas por su nombre.

### 3. Generosidad en el trabajo del oro

Un hombre que desea ser respetado también debería ser exitoso en el trabajo del oro y, con un clan fuerte o con alianzas de wambet fuertes, él será capaz de explotar grandes áreas, producir más y demostrar su generosidad mediante una fiesta. En San José, la búsqueda de depósitos de oro y la caza se realizan frecuentemente a la vez: un cazador llevará una vara de prueba para ver si puede encontrar algún riachuelo seco productor de oro mientras busca animales.

Si se cruza con un lecho seco del río con depósitos de oro, debe compartirlo con sus parientes afuera de sus grupos de trabajo, a quienes invitará para laborar en la misma área; si no, será acusado de acaparar el placer para sí mismo. A veces un hombre contrata un grupo de mineros de la sierra a fin de explotar áreas más grandes,

pero a menos que comparta una porción de la playa con otros, surgirán conflictos rápidamente. En 1990, un hombre y sus hijos fueron criticados por el resto de San José porque no estaban dispuestos a compartir una playa aurífera. Fue el detonante para una serie de incidentes que incluyeron un rechazo de matrimonio, lo cual dio como resultado que una parte de la parentela se mudara hacia Puerto Luz. Los desacuerdos en otras comunidades en torno a la división de playas productoras de oro han causado serios alborotos, tales como un conflicto en Boca Inambari, en 1991, que sólo se resolvió luego de que un estudiante indígena asumiera el arbitraje independiente. Una persona que desea ser respetada tiene que compartir los frutos de su éxito.

Habitualmente los Arakmbut distribuyen los beneficios del oro mediante fiestas, que son analizadas en el próximo capítulo. Pueden ser realizadas por una persona sola o por varias que pueden comprar rondas de tragos para mantenerla en marcha. Aunque ciertos arakmbuts con un ingreso general mayor de su trabajo del oro pueden afrontar gastos de bienes lujosos, como relojes, radios y planchas de zinc corrugado para sus casas, esto depende de la suerte del momento, antes que de una división monetaria fija. Más aun, todos tienen que demostrar generosidad proporcionando tragos en una fiesta. Esta distribución de los beneficios del oro en tragos asegura que no surjan desequilibrios distintivos y permanentes entre rico y pobre dentro de la comunidad.

En el periodo premisional, la importancia de la mujer en proporcionar bebidas en una fiesta tenía un significado similar a la distribución de carne. Las mujeres eran responsables por hacer la bebida (*wawing*) de maíz que cultivaban en sus chacras y de distribuirla a todos los huéspedes en la fiesta. Sin embargo, desde la introducción del oro y el dinero, las mujeres no están ya más implicadas en las fiestas de beber, que son la mayoría. No obstante, en caso que se proporcione comida, las mujeres de la parentela serán responsables de asegurar que se consigan alimentos y se preparen y distribuyan en cantidades suficientes para alimentar a la comunidad. De esta manera, aunque ha disminuido la importancia de las mujeres en la distribución de bebidas en el ámbito comunal, su capacidad de abastecer comida en ciertas fiestas es aún prestigiosa.

Algunos arakmbuts consiguen oro y dinero comprando y vendiendo, y también están obligados a demostrar generosidad. En San José, el dueño de una pequeña tienda comunal invitó a la comunidad a la fiesta de cumpleaños de su hijo en 1992, a pesar de sus

dificultades en lograr ganancias. Su esposa y suegra dieron comida a todos y él dio trago libre y cigarrillos. Esto fue una manera notable de protegerse de las críticas de que se estaba beneficiando a expensas de la comunidad.

### Generosidad con conocimiento

Conforme el conocimiento (*e'nopwe*) se acumula durante la vida, ciertos arakmbuts logran prestigio por su capacidad de aprender de la observación y de memorizar información que beneficie a otros. Un cazador que conoce nombres de especies, sus características, conducta y relaciones con otras criaturas es un recurso significativo para la comunidad. Si un joven quiere construir una casa, tiene que elegir a partir de un monte lleno de madera; pero una persona conocedora, que ha construido su propia casa y ha observado el destino de otras, será capaz de demostrar cuáles ramas son resistentes a las hormigas, cuáles las repele y qué maderas duran más tiempo en qué partes de la casa.

Las mujeres tienen un conocimiento amplio de los frutos silvestres para recolectar, de los cultivos de las chacras, de los efectos de ciertas yerbas, de los suelos y de cómo sembrar o cosechar productos. Toda esta información es compartida dentro de la parentela y de los grupos de trabajo de mujeres. Mientras que las madres y abuelas son la principal fuente de conocimiento, otras mujeres tienen especialidades particulares que son muy demandadas. Las viejas, que son expertas en nacimientos, acompañan y apoyan a las más jóvenes cuando dan a luz en el monte. Otras conocen *chindign* para cultivar barbasco, que es un producto apreciado en las chacras e importante como recurso para las expediciones comunales de pesca. Estas mujeres más ancianas ofrecen sus servicios a otros en la comunidad y son respetadas por sus conocimientos. Hay dos contextos principales en los cuales el conocimiento da lugar al surgimiento de respeto:

#### 1. Generosidad en el entretenimiento

Los Arakmbut aprenden relatos, canciones y bromas conforme envejecen, y quienes los ejecutan con eficiencia pueden aportar información, entretenimiento y conocimiento fundamental al resto de la comunidad acerca de la vida y el universo. Dentro de una parentela, las mujeres y los hombres transmiten mitos (*e'mbachapak*) y canciones

(*e'machinoa*) a sus hijos en los anocheceres antes de que vayan a dormir. Los más viejos, que son considerados muy conocedores, interpretan mitos y canciones a grupos mayores que la parentela. Un viejo considerado un buen narrador invitará a la gente para que escuche un mito después de la comida del anochecer, mientras ésta se acuesta al aire libre sobre esteras de caña. Guiará a su audiencia a través de relatos, transmitiendo los detalles de cuentos que él aprendió de sus propios mayores cincuenta años atrás o más. A veces, estos viejos cantan, aunque hoy en día algunos son renuentes a hacerlo sin un poco de alcohol que les dé confianza.

Los Arakmbut gozan del humor, aunque no son de risa fácil. Cuando hay una reunión pública, alguien que puede levantar el ambiente haciendo alguna pequeña mofa de sí mismo alegrará a la gente y arrancará risas. Los Arakmbut consideran que la risa es una manera de mantenerse joven y evitar la tensión que los envejece, y los relatos muy graciosos (*waerik*) son una parte importante de la salud, que les proporciona relajamiento y entretenimiento. No es fácil hacer que una audiencia estalle en risa, pero algunas personas son tan expertas que obtienen más respeto por su sentido del humor que por cualquier otra cosa.

Al igual que el hecho de cantar o contar mitos, los relatos informales graciosos son contados dentro de la parentela por hombres y mujeres, pero en las ocasiones públicas es un soltero mayor el que se burla y dice cosas que serían consideradas inapropiadas en la mayoría de los otros contextos públicos. Discusiones sobre asuntos sexuales, comentarios personales acerca de la gente y, excepcionalmente, conductas antisociales son convertidas en bromas mediante reminiscencias. Los cuentos bromistas pueden tener una audiencia en paroxismo, como es el caso del siguiente ejemplo de humor, referido a acciones que los Arakmbut consideran desagradables. A causa de que este relato fue presentado en una fiesta donde las reservas personales se suspenden temporalmente, los arakmbuts estuvieron sumamente entretenidos.

#### Relato del viejo sucio

Una persona había traído un mokas (pecarí sajino). "Pun" fue el sonido cuando lo tiró al suelo. Todos estaban felices, salvo el viejo [un personaje que vivió en el Ishiriwe reputado por ser un quejoso]. La gente dijo: "Tú lo has traído verdaderamente rápido". Pero el hombre irascible dijo: "Cuando fui joven podía cazar mokas, pero

ahora soy viejo y no puedo". [En ese momento, el narrador comienza a usar palabras que son comúnmente usadas para referirse a mujeres jóvenes]. «Los mokas simplemente ya no me cazan más. Mantienen su distancia. Cuando fui joven venían detrás de mí, pero ahora no. ¡Cuando fui joven, yo simplemente los amaba!». El viejo comenzó a golpear al mokas que había matado su hijo, acariciándolo como si fuese una muchacha. Tocó su cabeza y luego la herida que había en su corazón. Estaba bajando. [“¡Más abajo!”, gritó la audiencia. “¡Golpea abajo del estómago!”]. Está bajando... y luego toma el culo del mokas y mete sus dedos. “¡Huhuhu!”, dice. “¡Ugh! ¡Qué terrible hedor!”. Luego de esto, sacó sus dedos y salió. Ahora eso seguramente no le sucedería a nadie aquí, ¿cierto? [El narrador usa el término *imatachibetonwawika*, que significa “dedos en la vagina”, específicamente alguien que tiene sus dedos en la entrepierna de una mujer casada, clara referencia a alguien en la audiencia].

No es fácil comprender estos relatos para un no-arakmbut, porque son ejemplos idiosincrásicos de creatividad personal, frecuentemente a costa de alguien; pero aun cuando las canciones críticas personalizadas (ver el siguiente capítulo) son directamente retadoras, es raro que se desate una pelea en el contexto de buena fe de una broma.

La oratoria no es respetada de la misma manera que en otras comunidades arakmbuts y realmente es otra forma de entretenimiento. Alguien que pueda hablar bien (*e'pak*) puede tener influencia en una reunión, pero el estilo de hablar es frecuentemente tan importante como el contenido. El arakmbut que tiene la mejor audiencia no es un orador que da una charla de varias horas, sino más bien uno que hace una presentación breve, informal, sincera, que contiene bromas y bur-las. Un comentario festivo al final de una declaración seria reunirá rápidamente a la comunidad. Mostrar demasiada emoción es una técnica oratoria desastrosa en un encuentro arakmbut, en tanto demuestra el exceso de apasionamiento y un alma-materia concentrada. Por esta razón, muchos representantes de la sociedad nacional, que piensan que la oratoria debería ser emotiva y seria, son frecuentemente tratados con suspicacia, a menos que den información directamente relevante para las necesidades de los Arakmbut. Ellos son generalmente suspicaces de los “narradores pulidos” y prefieren a alguien que pueda combinar sentido del humor con preocupaciones serias y, de preferencia, de manera breve.

## 2. Generosidad en las cualidades chamánicas

Dentro de una parentela o de un conjunto de ellas, todos los hombres y mujeres conocen los rudimentos de curar, tales como soplar y chupar cuando un miembro de la familia sufre algún desorden físico. Algunas mujeres conocen chindign para ayudar al crecimiento del barbasco o para influir en el clima y otras tienen acceso a los conocimientos herbolarios machiguengas mediante lazos de matrimonio, mientras que la mayoría conoce la base de algunos chindign simples. Sin embargo, esos contactos con el mundo del espíritu no implican relaciones y comunicaciones complicadas que pertenecen a los chamanes más conocedores, a los wayorokeri y a los wamanoka'eri. Estos hombres reciben crédito y respeto por sus habilidades para curar y ayudar a la comunidad.

No se espera que los practicantes wamanoka'eri y wayorokeri cobren por su información, porque su generosidad y buen deseo es esencial para asegurar la salud de la comunidad. Tratan de evitar cualquier acusación de mezquindad que, en caso de la destreza chamánica, puede interpretarse fácilmente como vinculada a la brujería. Sin embargo, en años recientes, el decaimiento del oro ha forzado a varios viejos a cobrar por curar a fin de contribuir con las parentelas en las que viven y de lograr un ingreso monetario básico para poder participar en las fiestas. La comunidad ha aceptado este pago porque así el conocimiento chamánico se conserva, aunque un efecto colateral es que los viejos curadores se muestran renuentes a enseñar sus ensalmos a otros por miedo de perder su monopolio sobre la curación. Aquellos que enseñan sin cobrar son respetados por su generosidad.

## Cualidades y títulos

Las cualidades antes revisadas (generosidad con la producción y el conocimiento) son respetadas por los Arakmbut. Considerándolas en conjunto, la unión de las dos da un perfil de una persona respetada que es modesta y humilde y, sin embargo, fuerte, conocedora y divertida. Aunque es imposible encontrar a alguien que tenga todas estas cualidades, la mayoría de los hombres y mujeres arakmbuts tienen, por lo menos, una o más. Las cualidades personales son así prerrogativa de cada uno y están ampliamente distribuidas por toda la comunidad.

Mujeres y hombres tienen un sutil énfasis diferente en las cualidades que les traen respeto. Las mujeres reciben respeto de los hombres y de sus pares por criar niños, por el trabajo duro, por su eficiencia y la calidad de los productos de sus chacras. La mayoría de sus habilidades vienen del conocimiento de las diferentes plantas, de algunos ensalmos para ayudarlas a crecer y de sus maneras de sembrar los productos. Las mujeres también son respetadas por su conocimiento de canciones, relatos y mitos, que ellas refieren dentro de la parentela y no en encuentros públicos, aunque hay periodos en que las mujeres arakmbuts son más locuaces.

Los hombres reciben respeto por la caza y el trabajo del oro, por sus conocimientos de chindign y por su capacidad para defender el nombre de la parentela o del clan. Sin embargo, a diferencia de las mujeres, ciertos hombres reciben títulos que reconocen sus capacidades chamánicas para curar (*wamanoka'eri*) o soñar (*wayorokeri*), o que reconocen sus habilidades políticas (*wantupa*) y sus cualidades generales (*wairi*). Cada uno de estos términos se refiere a la autoridad de una persona (*matamona*), que es su habilidad para decir a otras qué hacer – decidir o determinar actividades mediante proposiciones.<sup>4</sup>

#### *Wairi y wanamba*

El término más general para un hombre arakmbut respetado es *wairi* ("caballero"), de los cuales puede haber varios en cada comunidad. Un *wairi* es exitoso y difunde ampliamente los frutos de su éxito. La gente toma nota de las opiniones de un *wairi* porque escucha bien y se siente responsable por el bienestar de la comunidad. Un *wairi* no necesita ser un buen orador, y en un encuentro permanece frecuentemente en silencio, en la parte de atrás de la asamblea, con sus brazos cruzados; sin embargo, puede ser más importante en la toma de decisiones que la gente que está hablando en ese momento.

Una persona puede recibir respeto como *wairi* por su generosidad y sentido de responsabilidad, pero esto sólo continuará mientras sus acciones reflejen su capacidad. Aun cuando a la mayoría de hombres se les atribuye alguna de las categorías respetadas en un *wairi*, hay algunas personas llamadas *wanamba* a las que se les considera que no las tienen. Un *wanamba* tiene poca o ninguna posición social, usualmente es soltero, mezquino y un cazador pobre y, en general, las personas le prestan poca o ninguna atención.

Con frecuencia un *wanamba* es un foráneo sin parientes vecinos ni afines y está en proceso de integrarse. Por estas razones, está en

desventaja para cazar y obtener reconocimiento de la comunidad. Si logra integrarse, su posición puede mejorar. Sin embargo, esto no quiere decir que necesariamente todos estén de acuerdo sobre quién es un *wanamba* o *wairi*. Alguien que está relacionado estrechamente con un hombre considerado *wanamba* lo defenderá, mientras que el reconocimiento como *wairi* pueda variar entre las parentelas y surgir o desaparecer durante el tiempo.

Un *wairi* es lo opuesto a un *wanamba*. El *wairi* es un "caballero", a quien la comunidad considera competente para actuar como mediador dentro y entre comunidades; el *wanamba* es alguien cuya falta de destrezas para cazar o trabajar oro lo separa de los otros. La gente no-arakmbut que visita la comunidad es considerada *wanamba* si ha sido enviada a trabajar (como los profesores o antropólogos), pero *wairi* si va como representantes de una organización.<sup>5</sup>

#### *Ohpu y wantupa*

En tanto que el término *wairi* denota respeto e influencia, los términos *ohpu* y *wantupa* conciernen a posiciones políticas. El *ohpu* es una forma de líder ahora extinta (ver una análisis breve en el Volumen 1, capítulo diez) que fue reconocido como tal cuando niño y dotado de poder por los espíritus del cielo *kurudneri* en el festival *mbakoykoy*, a fin de capturar la fuerza del jaguar para su futuro como guerrero. Mamatone de San José fue testigo de dicha ceremonia, que describe de la siguiente manera:

"Los Arakmbut colectaban *tori* (una planta comestible), que la madre de *ohpu* tomó para producir leche especial de pecho para el niño. Mientras hablaba a *tori* hubo una canción (*wapong*) para hacer la leche efectiva. La canción es dedicada para el *ohpu*, quien aplaude y dice "¡hayayaya!". El *ohpu* es luego escobillado con la pluma de la cola de una especie de oriol llamada *mbaimbai* (color del sol). Esto asegurará que el niño se volverá un guerrero – *wambarakeri*. Luego el padre del *ohpu* canta una canción, y el *ohpu* aplaude y dice "¡ehehehehe!". El niño es colocado en una plataforma de madera balsa y todos cantan alrededor de él. Luego el cielo descenderá hacia el *ohpu*. Su padre conduce el canto y rápidamente el cielo desciende. Después, un ave azul desciende con el cielo y ofrece la fuerza del "jaguar" para el niño, en presencia de los espíritus del cielo *kurudneri*.<sup>6</sup>

El ohpu fue reconocido como un jefe guerrero, pero la palabra ha sido ahora reemplazada por el título de wantupa, que Califano (1982) dice que es el término para un líder político y "dueño de los animales". Sin embargo, en San José, como se señaló en el capítulo dos, la palabra wachipai se refiere al espíritu controlador y wantupa, sólo a un líder político. Helberg (comunicación personal) se enteró en Shintuya de que, antes del contacto misional, wantupa se refería a un líder militar que reunía una o más casas comunales para pelear contra un enemigo. En 1980, los arakmbuts de San José me dieron los nombres de cuatro hombres influyentes que fueron wantupa, pero diez años más tarde me dijeron que no había wantupa en la comunidad y que el término era obsoleto, como ohpu. Una persona incluso fue más lejos y me dijo que el término wantupa nunca existió en el pasado, sino que fue usado para referirse al obispo, el jefe de los misioneros. De este modo, mientras que el wairi y el wanamba son partes constantes de la escena de la comunidad arakmbut, el ohpu y el wantupa no lo son.

En el pasado, el wantupa fue un guerrero respetado por su fuerza física y su habilidad para usar su poder en beneficio de su clan, parentela o comunidad. Mientras que el wairi recibe prestigio de la comunidad, el wantupa tiene una concentración de fuerza que puede ser llamada "poder". Como lo señalé antes, la cuestión del poder entre los Arakmbut es de grado en el cual las relaciones sociales, el respeto y el prestigio se intensifican en el poder personal, y la responsabilidad de una persona le permite ejercer matamona y determinar o decidir por otros. Sin embargo, ningún wantupa se arriesgaría a ordenar a la gente a hacer lo que ella no quiere, ya que un rechazo debilitaría su poder y posición. Por esta razón, un wantupa exitoso es responsable por los deseos de la comunidad y conoce de antemano la medida de su poder.

#### *Presidente y autoridades de la comunidad*

En años recientes, los jóvenes han asumido los cargos políticos reconocidos por la Ley de Comunidades Nativas (presidente, secretario, tesorero y vocales) porque tienen alguna educación formal y son considerados peritos para tratar con foráneos no-indígenas. En chanza, ellos a veces son llamados wantupa por los viejos, pero su juventud e inexperiencia los conforma como una nueva categoría de líderes entre los Arakmbut. Pocos arakmbuts se ofrecen para la elección, porque mantener un cargo no es prestigioso y una autoridad joven no tiene nada para distribuir.

Una de las primeras acusaciones infundadas que enfrenta un presidente comunal es que está malversando dinero. Esto surge de la necesidad de un líder joven de buscar donaciones desde la parentela para fondos de la comunidad, antes que basar su prestigio en la generosidad. Un líder joven puede terminar incluso más pobre después de dos años en el cargo, porque los Arakmbut no entienden por qué él debería ser subsidiado por sus actividades, que frecuentemente implican costosos viajes a Puerto Maldonado. Los pocos arakmbuts que se ofrecen por sí mismos para la elección están motivados por el deseo de prestigio entre sus pares y la posibilidad de hacer contactos con peruanos no-indígenas, particularmente con funcionarios municipales en el asentamiento de Boca Colorado.<sup>7</sup>

Sin embargo, las autoridades de la comunidad son confundidas por los foráneos, que asumen que el presidente está a cargo de todo. El presidente no es autoridad política arakmbut en el mismo sentido que un wairi, aun cuando, irónicamente, los Arakmbut hablan del presidente como responsable de asuntos comunales. Ocasionalmente, colonos no-indígenas en Boca Colorado llevan a las autoridades comunales para beber, a fin de engatusarlas y tratar de influir en la comunidad, sin darse cuenta de que esas autoridades no pueden decidir nada substancial. Sin embargo, el problema para las autoridades de la comunidad que hablan demasiado con los colonos, es que son criticadas por hacer acuerdos personales a expensas de intereses indígenas más amplios. El resultado de estas dificultades significa que el presidente de una comunidad raramente dure más de un periodo de trabajo y que se retire quejándose de haber sido mal comprendido.

No obstante, esto no quiere decir que las jóvenes autoridades de una comunidad no tengan una posición. Si trabajan juntas y escuchan respetuosamente a los viejos, pueden tomar decisiones y tener iniciativas que influirán en la comunidad. En las pocas ocasiones en que se eligen autoridades más viejas, el prestigio y la influencia son más evidentes.

Un rasgo común de todos los títulos revisados aquí, incluyendo el wamanoka'eri y el wayorokeri, es que todos los hombres aludidos por esos términos intermedian límites. Wamanoka'eri y wayorokeri son títulos dados a personas eficientes para contactar el mundo del espíritu y utilizan sus contactos para proteger la salud de la parentela, el clan, el wambet y la comunidad de los peligros del mundo invisible. Su poder emana del mundo invisible y

consiste en ser capaz de comunicarse con los espíritus. Los wantupa (y el ohpu antes de él), y en alguna medida los wairi, se refieren a arakmbuts que defienden políticamente a la comunidad y, a veces, incluso físicamente, de las amenazas de otras comunidades indígenas, sean o no arakmbuts. Sus relaciones con la comunidad se basan tanto sobre el poder como sobre el prestigio, y se pueden comunicar con otros pueblos indígenas de la región sin miedo de exponerse al peligro. Con la desaparición del ohpu, el wantupa quedó más expuesto a las amenazas externas y, con su gradual desaparición en los últimos años, las jóvenes autoridades comunales se están volviendo el último bastión contra las amenazas foráneas. En alguna medida, este cambio en el liderazgo político refleja las diferentes formas de defensa utilizadas por los Arakmbut. El ohpu utilizó fuerza espiritual para combatir a los no-Arakmbut "Taka", el wantupa peleó contra otros arakmbuts y los representó durante encuentros con misioneros, mientras que las jóvenes autoridades se oponen a las invasiones de tierras más recientes.

Las nuevas autoridades comunales también intermedian límites de una manera incluso más acentuada, porque, a diferencia de los líderes chamánicos y políticos, tienen poco o ningún prestigio interno que surja de su capacidad de distribuir los frutos de sus habilidades. El presidente y otras de las autoridades comunales constituyen una forma de "Ministro de Asuntos Exteriores",<sup>8</sup> que se ocupan de las relaciones externas, sin tomar decisiones importantes. La diferencia entre estas nociones tradicional y moderna de liderazgo es entre hombres cuya mediación se basa en relaciones políticas internas y autoridades de la comunidad que son puramente líderes de los límites (Gray 1986: 21). Mientras que los líderes internos representan directamente las necesidades y deseos de la gente dentro de una comunidad por escuchar cuidadosamente en los encuentros sociales y demostrar su generosidad, los líderes de la frontera exterior son elegidos en reuniones formales y, a causa de su juventud, tienen menos recursos para demostrar su generosidad.

Los términos de prestigio para los hombres cubren dos dimensiones: interna/externa y wairi/wanamba. Desde dentro de la comunidad, las personas con prestigio tienen una mayor responsabilidad que la de la parentela y, mediante su habilidad y participación inteligente en los encuentros sociales, son capaces de articular las opiniones y visiones del clan, del wambet o incluso de la comuni-

dad en general. Desde una perspectiva externa, los hombres con títulos de prestigio son el punto focal del contacto con la comunidad; en el mundo del espíritu, los wayorokeri y los wamanoka'eri son los intermediarios, aunque con relación a otras comunidades lo son los wairi y los wantupa. Considerando a los Arakmbut desde los márgenes de su vida social, es tentador poner fuerte énfasis sobre esos títulos porque ellos se mantienen por encima del resto de la comunidad, pero esto se debe principalmente a la posición social de quienes los detentan, que se enfrentan desde la comunidad y, consecuentemente, encuentran primero la mirada de los foráneos.

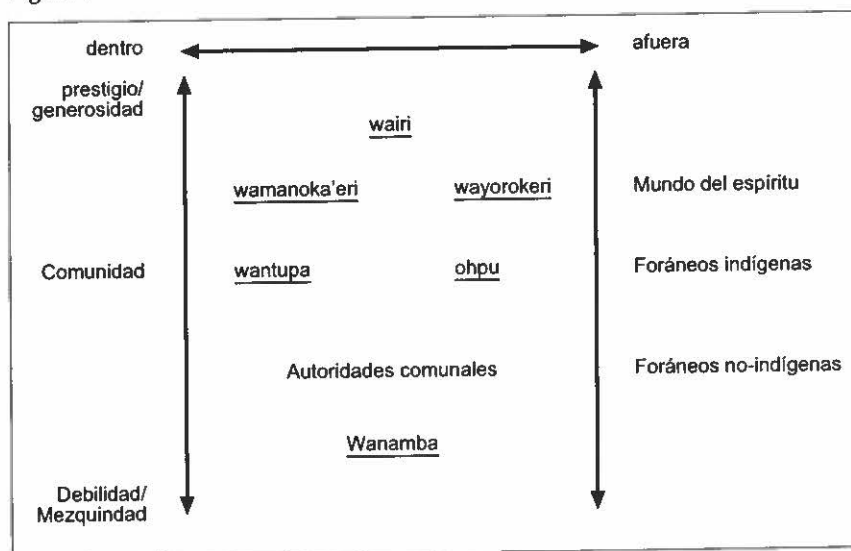
Ciertas cualidades se pueden combinar y otras no. Un soñador wayorokeri es siempre un wamanoka'eri curador, pero sólo unos pocos curadores tienen la capacidad de contactar con los espíritus en el nivel de un soñador. Un especialista chamánico no quisiera ser un líder político tal como un wantupa, en caso de que él aparezca demasiado autointeresado y se exponga a sí mismo a las acusaciones de brujería por mezclar sus ambiciones personales con sus contactos espirituales. El wayorokeri está más cerca del mundo del espíritu que el wamanoka'eri.

El ohpu, en el pasado, fue el equivalente político del wayorokeri, pero con una relación cercana y poderosa con el mundo del espíritu. El wantupa fue más común y podía haber uno o más en cada comunidad; al igual que el wamanoka'eri, tuvo menos poder espiritual.

Los términos wairi y wanamba son de diferente orden que los otros, porque son parte de un *continuum* entre respetado y denigrado. Los términos son relativos en la medida en que puede haber desacuerdos sobre quién es o no respetado. Sin embargo, un wairi puede ser reconocido por todos en una comunidad si la magnitud de su generosidad y destrezas son evidentes para todos. Las jóvenes autoridades comunales a veces son criticadas por darse aires cuando no son wairi y, en una ocasión, escuché que se referían al presidente de la comunidad como un wanamba, lo que nunca puede ser aplicado a quien tiene un título tradicional.

El siguiente diagrama muestra cómo los títulos relacionan las coordenadas interno/externo y wairi/wanamba:

Figura 7.1 Títulos arakmbuts



### Poder, autoridad y acceso a los recursos

La relación entre los arakmbuts y las autoridades de todo tipo es muy ambivalente. Aun cuando las personas con status son respetadas, ellas se volverán impopulares y serán tratadas con suspicacia si es que no demuestran humildad y generosidad. Todos los títulos revisados en este capítulo implican acceso al poder y a los recursos de afuera. El poder es una intensificación de las relaciones de deseo y tiene que ser acompañado por medios para dispersar sus efectos generosamente. Fallar en esto causa problemas para la persona con autoridad. En el periodo anterior a la conquista, esta ambivalencia era evidente en la conducta mostrada por aquellos que fueron considerados líderes potencialmente fuertes, como se expresa en la canción del Mayari. Si ésta tuviera que ser interpretada para un foráneo con orientación occidental, sonaría a cumplido:

#### Canción de Mayari (jaguar)

Mayari va solo porque tiene seguridad en sí mismo. Sabe que matará a su presa. Va haciendo su grito. El Mayari se ha ido al otro río donde hay playas y grita fuerte porque no tiene miedo. Hace ruido y camina hacia las cabeceras. Nadie puede detenerlo. No tiene miedo. Petpet tiene manchas y viene a través del monte. Viene de un

lugar distante a una comunidad arakmbut. Cuando viene desde lejos hay lluvia y relámpagos. Viene a procurar gente arakmbut para matar. Sabe adonde va. Conoce el wandari (territorio).

Pero la canción no es un cumplido, todo lo contrario. Cuando fue cantada en la *sinei* (fiesta), el cantante se dirigía a un joven afirmado y arrogante cuyo poder es comparado a la confianza de un jaguar (petpet) a fin de insultarlo. La canción en realidad significa que aunque el joven es fuerte y como el jaguar, todos lo odian y, mediante su mirada, el cantante transmite un reto para pelear al amanecer. Un viejo explicó la canción: "Si yo le canto eso a alguien, peharemos. La canción no se usa frecuentemente. Es un insulto".

La ambivalencia expresada en la canción Mayari muestra el respeto mezclado con disgusto que la gente siente por una persona poderosa que no piensa nada en los otros. El nokiren de una persona se vuelve más poderoso y concentrado con odio y más disperso con altruismo y preocupación, y así la conducta de una persona tiránica que aterroriza a otras es considerada peligrosa, tanto física como espiritualmente, atrayendo miedo y disgusto. La misma ambivalencia puede ser vista en cualquier situación donde la gente trata de intimidar o mandar a los Arakmbut, y aunque su respuesta pueda ser suave o arisca, el disgusto se esconde en lo más hondo. Una persona, sea o no arakmbut, puede atraer respeto, pero si usa poder para sí misma o para jactarse de sus habilidades, los arakmbuts comenzarán a minarla.

La última prueba viene si el líder quiere que la comunidad haga algo y ésta se rehusa; cuando se da cuenta de que ha sobrepasado su posición, él puede emprender la pelea que no "ganará" a los ojos del resto de la comunidad o reducir su elevado perfil. Si hay un problema con un líder político en una comunidad arakmbut, ya no será considerado un wairi y debería bajar su perfil por un tiempo. La necesidad de esconder poder dentro de la comunidad hace difícil que un foráneo vea con claridad quién realmente mantiene autoridad en una comunidad arakmbut.

Estos términos para hombres de prestigio dan inicialmente la impresión de que la vida política arakmbut está dominada por ciertos hombres que tienen un monopolio del respeto a causa de sus títulos. En alguna medida, los hombres tienen un perfil público más alto que las mujeres, porque en reuniones mayores que las de la parentela o del grupo de trabajo ellos son los que, predominantes,

exponen mitos, discursos, canciones y relatos e inician todas las actividades chamánicas. Sin embargo, los títulos que se refieren a cualidades no son usados por los arakmbuts dentro de la comunidad, sino más bien cuando se los explica a un foráneo.

Por tanto, los términos no deberían ser considerados como títulos que le atribuyen posición a una persona, sino más bien como títulos que declaran algo acerca de dónde está ubicada esa persona dentro de la comunidad. Cuando más cerca de las fronteras sea la posición de los arakmbuts, es más probable que las cualidades necesarias para defender, proteger y apoyar a la comunidad recibirán una etiqueta como medio de proyectar a la persona hacia el mundo de afuera como una barrera detrás de la cual el resto del caserío puede continuar su vida. Por esta razón, los foráneos no-indígenas consideran que el presidente es la cabeza de la comunidad, porque es la primera persona que encuentran. De la misma manera, no se debería pensar que las mujeres carecen de influencia política o prestigio porque no tienen títulos. Su orientación evidentemente interna a la parentela y su reproducción, contrastan con la orientación externa masculina que trata con el mundo del espíritu, con otras comunidades arakmbuts o con los poderes no-indígenas colonizadores. Sin embargo, el conocimiento de las mujeres y su conciencia son cruciales en estas relaciones, aunque son silenciosas. Este equilibrio de la relación de género se encuentra a través de la mayoría de la vida social arakmbut. Sin embargo, el género es también asimétrico a causa de las relaciones patrilineales del clan (ver Volumen 1, capítulo dos) y, en ciertas circunstancias, puede surgir un conflicto que lleve hacia relaciones claramente desiguales (ver el siguiente capítulo).

Las cualidades personales son aspectos de todos los arakmbuts y proporcionan los criterios para tratar el sistema de status de prestigio. Sin embargo, las cualidades personales en sí mismas no son la base exclusiva de la política en una comunidad arakmbut porque, si éste fuera el caso, las formas de conducta explicarían todas las diferencias de status. Como vimos en el último capítulo, la política arakmbut trata también acerca del acceso a los recursos. La gente desea bienes materiales, conocimiento y vida agradable. Aquellas personas que tienen los medios para obtener tales beneficios, demuestran sus habilidades y reciben reconocimiento de la comunidad por sus talentos, porque ellas tienen una relación constructiva con el mundo del espíritu, parientes mayores que les enseñan su

conocimiento esotérico o fuentes no-indígenas de efectivo, bienes y servicios. A pesar de la disminución del oro, de la caza y de la tierra a consecuencia de las invasiones, los Arakmbut no han llegado al punto en el cual no puedan compartir sus beneficios. El acceso a los recursos no se basa en el control político sino en la relación con fuerzas externas, la habilidad y el conocimiento, lo cual, con escasas excepciones, es técnicamente disponible para todos.

El marco político de deseo y generosidad descrito en estos dos capítulos sólo cobra vida en un contexto en el cual la habilidad y el conocimiento proporcionan acceso a recursos deseables. El prestigio y el poder sólo surgen cuando una persona es capaz de demostrar generosidad en dar, no en ahorrar. Esto no significa que una comunidad arakmbut sea igualitaria o sin explotación. Las desigualdades pueden ser demostradas mediante ciertos artículos de prestigio que nunca se intercambian: radios, motores fuera de borda, calamina o, entre los jóvenes, vestidos de moda. La explotación tiene lugar en ciertos contextos, particularmente de personas sin parientes inmediatos cercanos (los ejemplos más frecuentes son mujeres de otras comunidades y jóvenes recién casados que viven con sus parientes políticos). No obstante, esto se basa en las relaciones diádicas de la economía política más que en cualquier rudimento de desigualdad de clases. De este modo, no hay restricción interna para el acceso a los recursos, pero, por el contrario, cualquier persona puede demostrar su generosidad y, consecuentemente, su éxito como curador, soñador, cazador o guerrero siempre que tenga acceso al poder externo. La economía política de los Arakmbut consiste en cualidades que están probadas mediante la eficacia material del conocimiento o de la destreza a través del contacto con el mundo de afuera, tanto visible como invisible.

El sistema político de los Arakmbut funciona con los foráneos en una manera semejante a las relaciones con el mundo del espíritu analizadas en los capítulos anteriores de este volumen. En ambos casos, las cualidades o capacidades disponibles para toda persona son particularmente desarrolladas por algunas de ellas que utilizan sus destrezas para hacer tratos con los poderes externos. La organización sociopolítica y el mundo del espíritu son ambas altamente relativas, y mucha de la destreza implica romper la comprensión etnocéntrica de la vida y aplicar el discernimiento para beneficio de la comunidad en general. Mientras que los chamanes realizan su trabajo a través de encuentros con los espíritus en rituales de sueños

o de curación, las reuniones en la comunidad son el foco por el cual cada nivel de organización social se expresa social y políticamente mediante la comunicación personal. El chamán más experimentado realiza la comunicación completa de dos vías con los espíritus, a fin de defender a la comunidad, mientras que el wantupa o presidente tiene la capacidad para conducir la comunicación con los foráneos, creando alianzas o luchando contra enemigos.

Tanto la política como el chamanismo son intentos de los Arakmbut para sofrenar las fuerzas externas en beneficio propio. La persona será respetada y quizás incluso reciba el título de wairi siempre que comparta esos beneficios; pero si es mezquina, la concentración de poder la hará peligrosa. El poder trata sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo y, por tanto, tiene que ser controlado y compartido a fin de ser benéfico. Acumular poder es simplemente egoísmo, de la misma manera que acumular bienes es antisocial. El éxito en la economía política de los mundos del espíritu y social de los Arakmbut consiste en preservar tantos bienes materiales y poder como sean posibles sin causar peligro y en estar preparado, mediante la comunicación abierta basada sobre los principios de e'pak y e'yok, para distribuir cualquier acumulación al primer signo de problema o, de preferencia, antes. El sistema, en la medida en que pueda ser considerado como tal, es flexible y dinámico, y por esto contiene la posibilidad de ser susceptible al cambio. Estos dos capítulos han tratado sobre los principios de la organización política de los Arakmbut. El siguiente trata sobre la manera en la cual su vida social y política funciona en la práctica. Teniendo en cuenta los encuentros que tienen lugar en la comunidad, es posible traer todos los elementos aquí examinados a la vida.

## Notas

- <sup>1</sup> De la misma manera que Appadurai (1986) considera que el valor de una mercancía relaciona intercambio con factores políticos, el ejemplo arakmbut demuestra que la actividad política es un movimiento constante entre cualidades personales, categorías sociales y grupos mediante el intercambio de ideas y bienes.
- <sup>2</sup> El uso de términos espaciales en un contexto de género debería evitar que se vea a las mujeres como relegadas de algún modo hacia la periferia de la vida social. Antes que ser periférica, la posición adoptada aquí es que las mujeres están en el centro de la vida de los Arakmbut y, consecuentemente, más distantes de los foráneos en la periferia de su organización social. En verdad, como exploraremos más adelante, la perspectiva de ver a los hombres como constantemente dominantes surge mayormente del punto de vista marginal del antropólogo.
- <sup>3</sup> Los estimados de Descola (1989) sobre la carne conseguida por los Yanomami y los Achuar son considerablemente más altos que entre los Arakmbut.
- <sup>4</sup> Ocasionalmente se usan otros términos, como *wamachunker*, para referirse a un cazador exitoso, o *wambaraker*, a un guerrero, pero éstos no tienen el mismo énfasis que los cuatro de *wamanoka'eri*, *wayoroker*, *wairi* y *wantupa*, que implican un respeto considerable y se relacionan con el bienestar de la comunidad en general.
- <sup>5</sup> Por esta razón, mi posición en la comunidad fue como un wanamba en 1980-1981, cuando era estudiante, mientras que a mi regreso, en 1991, como representante de una organización, fue como un wairi.
- <sup>6</sup> Para un análisis de esta ceremonia y de sus relaciones con otros aspectos de la vida arakmbut, ver Volumen 1, capítulo diez.
- <sup>7</sup> Rosengren (1987) hace un detallado estudio entre los Machiguenga respecto a las diferencias entre los líderes tradicionales y los de la "comunidad" según la legislación peruana. Sus conclusiones reflejan varias de las dificultades de reconciliar los dos aspectos de la vida política mencionados aquí.
- <sup>8</sup> Thomas Moore sugirió esta analogía sumamente apropiada.

## ENCUENTROS

Un visitante que llega a una comunidad arakmbut al final de la tarde (*baysik*), luego de saludar a los grupos de moradores curiosos en lo alto de la ribera, probablemente dará un paseo alrededor de las casas para conocer a la gente y enterarse de cómo está. Una vuelta despreocupada revelará a grupos de arakmbuts sentados afuera de sus cocinas o recostados contra los escalones que llevan a las puertas de sus casas, observando con curiosidad al recién llegado e interrumpiendo el silencio con comentarios sentenciosos.

Los arakmbuts no hablan por hablar. A veces hay silencios y pausas en una conversación. Frecuentemente los participantes dejan que uno o dos hablen, mientras que el resto, sentado, escucha y comenta con un escéptico “¡paah!”, un curioso “¡oo’oh!” o un conforme “¡kene!” cuando el comentario pasa de un sujeto o persona a otra, revoloteando rápidamente de tema en tema. Estos encuentros son informales y significativos para la difusión cotidiana de información.

La atmósfera aparentemente informal es desmentida por las caras inescrutables de los arakmbuts, que en un instante pueden estallar en risas escépticas con una broma, volverse serias si el visitante pregunta acerca de una cuestión reveladora o quedarse fijas y burlonas. Si un foráneo demuestra conocimiento y comprensión de la comunidad y sus problemas, ambas partes comienzan a bromear y la atmósfera se vuelve cálida y amistosa mientras que los temas van y vienen.

Esta zumba y esta atmósfera caracterizan cientos de encuentros informales que tienen lugar entre los Arakmbut cotidianamente, cuando discuten y negocian los eventos que ocupan su atención, que van desde los incidentes en la comunidad hasta las noticias escuchadas en los asentamiento cercanos o en la radio. Los Arakmbut

constantemente actúan y reaccionan frente a la variedad de información, como las actividades del mundo del espíritu, las amenazas o los apoyos de los no-indígena del área, la planificación y disfrute de las actividades de producción y el estado siempre cambiante de las relaciones dentro y fuera de la comunidad.

### Un encuentro

El anochecer del 5 de noviembre de 1991 fue bastante típico en San José. La lluvia se había mantenido alejada durante el día y los hombres habían trabajado oro o cazado y se estaban bañando en el río. Las mujeres ya habían regresado a la comunidad después de cuidar sus cultivos y estaban preparando comida luego de lavarse ellas y sus ollas y llevar agua para sus cocinas. Los hombres estaban vagando en torno al caserío o sentados afuera de las casas, mientras que las mujeres, cuando era posible, escuchaban desde las cocinas cercanas o pasaban de tiempo en tiempo haciendo comentarios sobre la discusión.

Cuatro o cinco hombres estaban sentados afuera de una casa cercana a la cancha de fútbol. Los niños jugaban alrededor de ellos y periódicamente les gritan cuando la bulla se elevaba cerca del nivel que podría irritar a los espíritus. Me senté con los hombres y puse por escrito cada fragmento de conversación informal que ocurría durante el encuentro. Los participantes eran un cazador y su hermano, un minero de oro, que constituía la base de un núcleo de sibling, y un viejo y su amigo más joven, vecinos relacionados a través de la esposa del cazador y de miembros del wambet de un niño enfermo.

Alguien circuló cigarrillos... El cazador habla de su jornada: habla lentamente y la conversación es pausada por exclamaciones de sorpresa, aprobación o acuerdo de los otros. El cazador fue hacia el otro lado del río y vio claramente huellas de tapir, las siguió a través del monte durante varias horas y luego se bifurcaron como lo hacen los tapires y las perdió, pero tal vez el tapir estaba evadiendo un jaguar; había visto uno allí hacía un año corriendo como centella dentro del monte.

[Durante la conversación sobre la cacería, la decisión del cazador de buscar un tapir refleja sus propias expectativas y las de su clan, a la vez que proporciona una explicación a su clan y parientes afines sobre por qué no conseguirían carne esa noche. La referencia al jaguar

hace que su falla en conseguir la presa sea menos por su falta de habilidad que por el peligro general que rodeaba el área en la cual estaba cazando].

"Las nubes están recolectando. Probablemente lloverá en la noche", dice uno. "Kene", asiente el grupo. El hermano del cazador ha estado trabajando oro; si el río crece el trabajo del oro se pondrá difícil, pero detendrá la carretera. "El lodo parará su carretera hasta la estación seca y..."

[El grupo está familiarizado con las actividades de extracción de oro de cada miembro de la comunidad: dónde trabajan, cuánto ganan ellos y los trabajadores empleados. El hermano del cazador ha estado trabajando oro, pero su preocupación es por el bienestar de la comunidad, que estuvo amenazada por la construcción de una carretera por la municipalidad a través del territorio de San José, enfrentando la oposición arakmbut (ver Volumen 3, capítulo siete). Él piensa que los Arakmbut no deberían tomar ninguna acción mientras el clima continúe desbaratando su construcción].

Pasa la mujer del cazador cargando a su bebé más pequeña, que ha estado llorando todo el día en las chacras. "No pude hacer nada con ella; tan pronto como uno de los niños comenzó a cuidarla, ella empezó a llorar por su madre". El viejo replica: "Parece como el purak" (oriol). Él podría hacer una sesión de curación luego de la comida. "¿Has conseguido plumas de sing?". "Sí", dice el cazador. Él iba a usarlas para unas flechas, pero sirven para eso. Cuando salieron las mujeres, los otros comenzaron a salir. Dejaron en el banco al viejo y a su amigo más joven. Los hombres más jóvenes dijeron: "¿Quizás si el clima se mantiene, nosotros podemos hacer una sesión de ayahuasca para la niña mañana?". "Quizás", dice el viejo. Ellos salen para comer.

[La mujer del cazador expresa las preocupaciones de la parentela, mientras que los dos hombres que quedan se refieren a diferentes métodos de curación. El mayor sugiere la curación por un chindign mientras que el más joven propone ayahuasca. Esto refleja la diferencia de edad entre ellos].

Toda la discusión duró cinco o diez minutos que, sin embargo, encerraron algunas de las preocupaciones básicas de una comunidad arakmbut: caza, invasiones de colonos, salud y las categorías sociales principales. A lo largo de la conversación, las personas hablan en frases breves que contienen mucha comunicación mutuamente comprendida; de esta manera, discuten temas y aclaran responsabilidades sabiendo que esa información pasa rápidamente

por la comunidad. Los Arakmbut intercambian noticias mientras mantienen una mirada constante en cada uno, monitoreando permanentemente la vida del caserío. Aunque son pocas las personas que reciben respeto ilimitado, también lo son aquellas a las que se les censura completamente. La comunidad es muy tolerante e irá hasta los extremos para evitar conflictos abiertos, pero la información se almacena profundamente dentro de la memoria oral, lista para emerger en cualquier momento a fin de explicar un evento, un rasgo de carácter o un precedente.

La información circula por la comunidad a distintas velocidades, dependiendo del interés general. Sin embargo, debido a que cada encuentro es una continuación de otro, cada conversación recoge los incidentes o situaciones previas y las analiza de nuevo. Los conjuntos de casas intercambian información de manera regular, incluso sin parecer que lo hacen, y las noticias se difunden particularmente cuando suceden las crisis. El chismorreo es considerada una práctica peligrosa y problemática, y la gente hace lo mejor para no aparecer como difusora de rumores; pero el chisme de una persona es la noticia de otra.

La conversación es interminable. ¿Qué o quién mató los perros? ¿Quién es el padre del hijo de la mujer embarazada soltera? ¿Qué pasó después que él golpeó a su tío? ¿Escuchaste todo la noche pasada? Mejor mueve las canoas, el río está creciendo. Wamambuey Andrés debe de haber sido asesinado en la Guerra del Golfo...

Desde la perspectiva de los Arakmbut, las condiciones ambientales, el potencial para la producción y la presencia del mundo del espíritu están relacionados al sistema social de la comunidad.<sup>1</sup> Los Arakmbut consideran que estas condiciones no operan de una manera mecánica proporcionando antecedentes para una organización social estática, sino más bien conciben un sistema social basado en la dinámica del deseo, en un rango totalmente ambiguo de significados del amor al querer, que liga todos estos factores en actividades de comunicación, ejemplificadas en encuentros cotidianos. Cuando se es testigo de un encuentro, la mayoría del embrollo aquí descrito se conoce pero no se expresa. Ocurre de la misma manera que con el mito, en el que no se habla de la exégesis porque la comprensión colectiva hace "inmediatos" sus significados, de manera que en cualquier encuentro social la mayor parte de la comunicación no se verbaliza sino que se comprende.

La organización política de los Arakmbut es un aspecto dinámico de sus relaciones sociales, en el cual deseo y generosidad se convierten en prestigio y, a veces, en poder, mediante la demostración de acceso hacia los recursos y su uso racional con la ayuda de fuerzas externas. Las diferencias entre las relaciones sociales y políticas es de grado. Las relaciones sociales y la manera en la cual están organizadas son manifestaciones de principios tales como género, edad, residencia, descendencia o alianza; entre los Arakmbut, las relaciones políticas proporcionan la catálisis para focalizar diferentes principios y para darles prominencia social de acuerdo a la situación. Así, por ejemplo, el principio de descendencia puede enfatizarse como relaciones sociales significativas, a causa de la actividad política que da importancia a las relaciones patrilineales del clan.

Los Arakmbut tienen pocos contextos rituales para definir las relaciones políticas y, de este modo, el sistema político opera a través de encuentros cotidianos informales; durante éstos, se analizan las perspectivas del mundo desde categorías sociales y grupos, y la organización social es creada constantemente. La sociedad Arakmbut no es totalmente ordenada ni completamente anárquica, sino que más bien consiste en un diálogo permanente respecto a los límites de la conducta aceptable y al contexto en el que ciertos principios son más apropiados que otros.

Estos encuentros pueden ser interpretados como conjuntos de interacciones sociales entre individuos que articulan relaciones sociales, pero este enfoque se desliza nuevamente dentro de una metáfora mecánica antes que reflejar la relatividad dinámica de la vida arakmbut, en la cual se forman las opiniones y cambian las actitudes. Cuando la gente discute y comenta sobre asuntos comunales, hace declaraciones que reúnen reflexiones sobre su vida social y las condiciones materiales y espirituales que la afectan. La acción social y la interpretación están entrelazadas, y las diferencias entre lo que la gente hace, lo que dice que hace y lo que debería hacer se convierten en temas de negociación que se afirman para aprobación o crítica. Las expectativas sociales están constantemente bajo revisión y son reformuladas de acuerdo a la gente y a su interpretación.

Con excepción de las reuniones comunales para tratar cuestiones externas, en San José y en otras comunidades arakmbuts, todos los asuntos internos se deciden y discuten sobre la base de estos encuentros informales y la difusión de información. Un aspecto chocante de los encuentros es la velocidad con la cual fluye la información a través de la comunidad.

Además de la gente que se traslada de un encuentro a otro, esta velocidad de información que fluye está dominada por un grupo de mensajeros mercuriales acerca de los cuales todos se quejan, pero todos los usan: los niños. Los niños son el principal vehículo para pasar información porque ellos juegan libremente por toda la comunidad, tienen las oportunidades más fáciles de entrar a las cocinas de otros y siempre están rondando en torno de las reuniones al anochecer escuchando comentarios y noticias. Una clara manera de atraer la atención de los padres es dar algunas noticias y, por consiguiente, no es desconocido para los niños embellecer un relato por encima de los matices dramáticos para atraer atención. Por esta razón, las declaraciones de los niños son tratadas con más escepticismo, a menos que apoyen una teoría en marcha de la parentela.

Un ejemplo de esto tuvo lugar en 1981. Llegó un visitante a la comunidad que no podía hablar arakmbut, y aunque hasta cierto punto actué como un mediador, la comunidad encontró dificultades para comunicarse y no tuvo buena disposición frente al foráneo. Sin embargo, como no hubo comunicación con él, nadie pudo obtener ningún argumento con el cual criticarlo. Eventualmente, algunos niños llegaron a la cocina y dijeron que el forastero los había llamado "mashcos". El visitante no sabía incluso que la gente era arakmbut y era claramente imposible que tuviera un conocimiento especializado del término "mashco"; sin embargo los padres de los niños ignoraron este punto y tomaron esto como prueba de que no era una buena persona y esperaron que se fuera rápido. Él lo hizo.

Los encuentros informales durante el día son cruciales para la armónica marcha de una comunidad arakmbut. Las reuniones al anochecer son ocasiones en las que es necesario diplomacia entre clanes, wambet y parentelas a fin de prevenir que los conflictos lleguen a un nivel comunal y causen divisiones destructivas. Los encuentros consisten en varios rasgos que tienen consecuencias políticas. Los intercambios de información y la formación de opiniones surgen cuando se difunden noticias y se escucha cuidadosamente la respuesta. Cuando una persona está segura de la reacción, tomará la decisión.

El efecto es un proceso de consulta permanente. Los Arakmbut no tienen reuniones para decidir si harán una expedición de pesca al día siguiente o si un grupo de mujeres irá a recoger aguajes.<sup>2</sup> Lo que sucede es que alguien casualmente advertirá en un encuentro al anochecer que el clima parece bueno para pescar o que los aguajales

parecen buenos para la fruta. La persona escuchará cuidadosamente la respuesta para estar segura de que no habrá desacuerdo y luego anunciará la "decisión" o simplemente lo hará. La destreza política descansa en interpretar las respuestas a fin de efectuar una decisión colectiva basada en el consenso.

### Encuentros cotidianos en una comunidad arakmbut

Los Arakmbut no son personas lenguaraces. Los discursos largos son tratados con suspicacia y muchos de los encuentros descritos aquí son breves y epigramáticos en la manera de comunicar la información. A lo largo del día, los Arakmbut se encuentran regularmente con diferentes grupos, y a través de esos retazos de conversación forman opiniones y posiciones y toman decisiones colectivas. Los encuentros diarios comienzan y terminan en la casa. El estudio de caso posterior describe un periodo de desacuerdo marital que demuestra cómo, a través de encuentros informales, la gente puede difundir mensajes, formarse opiniones y tomar decisiones. Los tipos de encuentros descritos aquí son ocurrencias diarias, y el ejemplo puede valer para casi cualquier evento principal que tenga lugar en la comunidad.

La serie de eventos tuvo lugar en marzo de 1981. Una noche, una joven tuvo un serio altercado con su esposo, quien la golpeó. La pelea fue provocada por las críticas hechas a ella por el pariente mayor del esposo, quien también vivía en la casa. La pelea fue escuchada en las casas vecinas luego de que la mayoría de la gente se había retirado en la noche. Los que vivían cerca comenzaron inmediatamente a discutir qué hacer.

Los encuentros arakmbut más íntimos tienen lugar dentro de la privacidad de la casa, usualmente antes de ir a dormir o después de despertarse en la mañana, cuando los esposos analizan asuntos familiares o comunales, intercambian noticias y formulan opiniones sobre la base de información recogida el día anterior. La pareja yace en la cama con una lámpara de parafina, envuelta en sus mantas o dentro del mosquitero y charla silenciosamente. A veces, al anochecer, puede escucharse, de casa en casa, el suave murmullo de parejas que conversan, por lo general demasiado en silencio para ser seguido por los curiosos. Lo que sucede es confidencial.

A pesar de su evidente invisibilidad en la organización pública de la comunidad, las mujeres arakmbuts ejercen influencia desde su

posición de responsabilidad dentro de la parentela. Sin embargo, esto puede variar de acuerdo a las relaciones entre la pareja; algunas mujeres respetadas discuten sus opiniones abiertamente con sus esposos, mientras que otras son ignoradas. La mayoría de la comunicación entre esposos interesa sólo a ellos, aunque las mujeres saben que esas conversaciones privadas les dan una oportunidad para participar en la toma de decisiones dentro de la casa y, a través del esposo, para afectar la opinión comunal.

El conflicto en el estudio de caso estaba centrado en torno a las discrepancias entre principios sociales diferentes. El matrimonio estaba bajo amenaza porque el tío mayor del esposo vivía en la misma casa y criticaba constantemente a la esposa por ineficiente. Por respeto a un miembro mayor de su clan, el esposo le pegaba a su esposa. El conflicto de personalidad fue un conflicto de principios sociales: género, edad, residencia y descendencia.

Durante la noche, ella dejó la comunidad con sus hijos y se fue río abajo hacia un grupo *harakmbut* que vivía en el *Pukiri*, donde estaba segura de ser bienvenida. El esposo quedó solo con su pariente mayor. Esa mañana, abajo en el puerto, las mujeres escucharon lo que había pasado cuando recogían agua y lavaban ollas para el desayuno, y cada parentela comenzó a recolectar información. Ésta fue llevada de regreso a las cocinas, y antes que el desayuno terminara toda la comunidad sabía qué había sucedido.

Los periodos de lavar al amanecer o al crepúsculo proporcionan oportunidades para que los *arakmbuts* discutan sucesos. Las mujeres pasan más tiempo lavando ollas y trayendo agua que los hombres, y de este modo intercambian más noticias en esos momentos. Un pequeño "grupo de fogón" se reúne durante las comidas en la cocina, que es una pequeña choza construida al lado de la casa. Estos grupos están conformados por parientes y vecinos que comparten comida, aun cuando no necesariamente duermen juntos en la misma edificación. Durante el desayuno o en la comida de la noche, en la privacidad comparativa de una cocina, los *arakmbuts* comparten información y analizan los últimos eventos; las mujeres participan tanto como los hombres. Luego de comer, tanto en la mañana como al anochecer, caen por allí amigos de los niños o parientes mayores para conseguir noticias, para ver qué comida está disponible y quizás para morder un bocado.

Los *Arakmbut* consideran de malos modales mirar o hablar a otra persona cuando está comiendo. Sin embargo, cada uno habla inmediatamente antes e inmediatamente después de una comida,

trasmitiendo información que ha escuchado, comentando, diciendo chistes o repitiendo relatos interesantes. Luego de la comida del anochecer, el grupo del fogón se traslada para sentarse en bancas afuera o tal vez se acuesta en esteras de caña para continuar charlando o escuchando un mito. A veces llegan algunos vecinos cercanos y se intercambian más noticias. Estos encuentros nocturnos le dan a la parentela la oportunidad de ponerse al día con la información que puede haber perdido durante el día.

En el estudio de caso, la esposa partió porque no podía ver ninguna solución si se quedaba en la comunidad. Sabía que cuando dejara a su esposo, él tendría que resolver la situación con los miembros de su clan y enfrentar la humillación de hacer su propia comida. El pariente mayor también tendría que considerar sus opciones si quiere permanecer en la parentela.

A lo largo de todo el día, el esposo trabajó oro. Discutió el problema con sus parientes políticos y trató de asegurar que no hubiese conflicto entre los clanes. La madre de la esposa y las hermanas del padre discutieron la cuestión en sus grupos de trabajo. En la noche él tuvo que cocinar su propia comida.

En la mañana, después del desayuno, los hombres afilan sus machetes en *amoladeras* o reúnen sus herramientas para el oro, sus escopetas o sus hachas antes de trabajar, mientras que las mujeres recogen las bolsas de cuerda (*wenpu*) que ellas hacen o remiendan en diferentes momentos durante el día. Las paredes de ripias de las edificaciones permiten a la gente que aún está sentada en la cocina seguir la conversación desde dentro y, ocasionalmente, interrumpen su curso con comentarios relevantes.

Cuando hombres y mujeres se separan después del desayuno, se encuentran con parientes cercanos de parentelas vecinas relacionadas por lazos de clan o *wambet* (padres, hermanos, hermanas o parientes políticos cercanos) y van a trabajar.

Los hombres se internan al monte para cazar y pescar o toman una canoa hacia sus placeres auríferos. El oro es una actividad más comunal que la caza, aunque incluso allí los hombres no hablan mucho durante el día. Las conversaciones son breves y se preocupan predominantemente con la actividad a mano, o bien son ligeras y bromistas. No obstante, durante el curso del trabajo surgen temas de interés actual y hay oportunidades para sondear a parientes cercanos acerca de ciertas materias y decisiones que fueron planteadas en el desayuno o en la noche anterior, tales como un matrimonio

potencial, una enfermedad, una muerte o el rumor de un nuevo colono o amenaza de muerte. Toda esta información y opinión es intercambiada en buena medida de manera informal.

Las mujeres se sientan en las casas en grupos de varios tamaños y trabajan sus bolsas de fibra (wenpu) luego de que los hombres se han marchado, hablando entre sí acerca de los asuntos del caserío. Después, hacen sus recorridos hacia las chacras en pequeños grupos, compartiendo canoas. Una mujer irá con sus hijas y frecuentemente una vecina, como una hermana o una pariente política con chacras cercanas a la suya, donde cuidarán los cultivos con inmensa energía, interrumpiendo la cansadora rutina con momentos de conversación y relajamiento cuando comen frutos silvestres.

El wenpu y los grupos de trabajo de la chacra son los grupos más grandes de discusión de las mujeres y, aunque los temas varían, para ellas son de particular interés los proyectos de matrimonios, la salud de los hijos, la calidad de los esposos y la producción de la chacra. Dentro de la discusión surgen sus propios problemas; trabajan en exceso, se sienten mal, sienten que sus responsabilidades son pesadas o consideran que son tomadas por hecho. Raramente una mujer dirá estas cosas en forma abierta, pero otras las interpretan a partir de la manera como hablan y pasan las observaciones.

La influencia de una mujer está muy relacionada con su experiencia, su posición en la comunidad y su relación con las otras mujeres. Por esto, los grupos de trabajo son importantes. Un ámbito político femenino se vuelve evidente cuando las mujeres intercambian visiones y reflexionan sobre la información que circula a través de las parentelas. El lazo marital es significativo cuando define la posición de una mujer en una comunidad; las mujeres influyentes son casi siempre aquellas que tienen buenas comunicaciones con sus esposos. Son respetadas por otras mujeres no sólo porque los esposos son abiertos para escucharlas, sino porque el canal proporciona conocimiento acerca de los asuntos de la comunidad. Sin embargo, esta confianza entre esposos no es siempre evidente y a veces surge la suspicacia cuando el hombre teme que su autoridad en la parentela está siendo minada mediante "chismes". En este caso, un hombre acusará a su esposa de plantar un rumor para suscitar problemas con otro en la comunidad, lo cual puede resultar en un ataque contra él en la siguiente fiesta. De hecho, antes que decir cualquier cosa acerca del chisme, esta opinión refleja más sobre la confianza y apertura en una relación marital.

A lo largo del día, el esposo estuvo ansioso por asegurar que no habría problemas con sus parientes políticos. Como hombre sin hermanos, tenía que trabajar oro con ellos para asegurar su ingreso básico. Cuando anocheció, el esposo caminó alrededor de los diferentes grupos de arakmbuts y dio su versión de lo que había sucedido, exponiendo su caso sin criticar a su esposa muy fuerte porque quería que vuelva. El principal apoyo del esposo llegó de su clan, mientras que la familia del padre de su esposa, con la que trabajaba oro, no interfirió. Discutieron el asunto durante el día y acordaron no pelear. Además, las mujeres no expresaron ninguna solidaridad con la esposa, sino que actuaron como si ella hubiera generado el conflicto.

Las mujeres regresan de sus chacras antes del anochecer y, luego de un descanso, empiezan a lavar las ollas, a traer agua y a encender fuego para la comida de la noche. Los hombres regresan, se lavan y comienzan a relajarse y a visitar a otros, congregados informalmente en racimos en diferentes puntos por toda la comunidad. Es baysik. Algunos arakmbuts se sientan o haraganean alrededor de una banca o casa, mientras que otros pasan de largo; las mujeres participan en menor medida que los hombres porque están cocinando la comida del anochecer, pero generalmente hay algunas presentes que escuchan desde sus cocinas o dejan a un niño al cuidado de las ollas para ir y hacer un comentario.

Si la lluvia lo permite, en San José hay unos cuatro o cinco grupos de estos encuentros cada noche, cada uno de los cuales consiste en un conjunto de vecinos relacionados por clan o wambet. Sin embargo, la participación en los grupos es bastante flexible; algunas personas cambiarán de grupo durante la noche, mientras que otras haraganearán informalmente para ver si hay alguna novedad. De este modo, cada grupo generalmente tiene a alguien presente de otra parte del caserío en algún lugar durante la charla del anochecer, para asegurar que cualquier información corra a través de la comunidad. Sin embargo, si aparece un grupo de discusión de importancia excepcional, alguien difundirá la palabra (usualmente un niño) y así la gente de todo el caserío se trasladará para escucharlo.

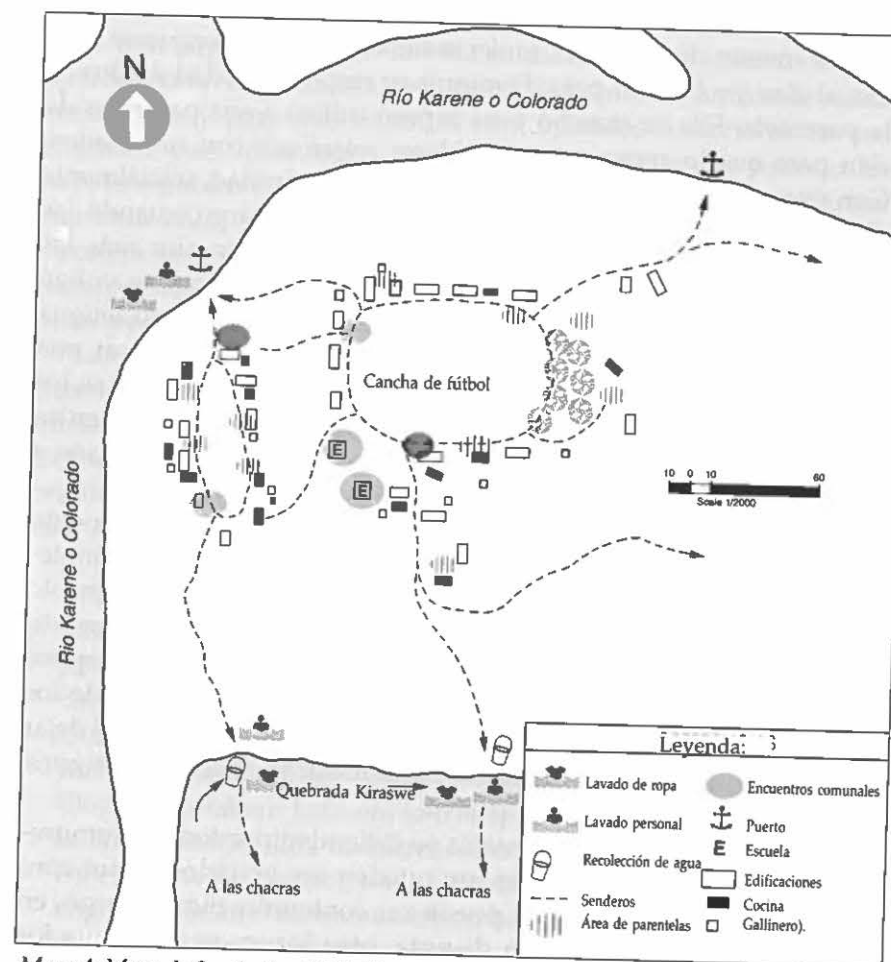
Estos grupos del anochecer son "alimentados" mediante una distribución de cigarrillos entre los hombres, cuando están disponibles; generalmente, alguno circula un paquete y actúa como una especie de anfitrión informal para la discusión. Quien proporciona cigarrillos no necesariamente discute más asuntos que los demás, pero se aprecia la generosidad de alguien que ha producido oro recientemente. No hay alcohol en estas reuniones informales.

Los sitios preferidos para las reuniones no son necesariamente las casas de la personas con mayor influencia, sino aquéllas situadas en puntos nodales en la topografía comunal. En San José hay cuatro de estos puntos que unen las dos mitades del caserío con el río y la quebrada, donde la gente se lava al anochecer. Dos están sobre las bancas en los respectivos finales del sendero principal que une las dos partes de la comunidad, en los puntos de acceso entre el caserío y los sendero hacia el río Karene. Esto hace fácil el acceso para los grupos que atraviesan ambas partes de la comunidad y permite a quienes vienen desde el río escuchar bastante de lo que se está diciendo para participar, si así lo quieren. El tercer punto está en la esquina de la cancha de fútbol, uniendo las casas alrededor de ésta con un conjunto de moradas más atrás del sendero hacia la quebrada de agua clara, que algunas familias prefieren para lavar al anochecer. El cuarto punto nodal está en el otro lado de la comunidad, en el lugar entre las casas y otro sendero de acceso hacia la quebrada clara (ver mapa 4).

El esposo en el estudio de caso utilizó la reunión del anochecer para asegurar que tenía apoyo de su propio clan, que era influyente en la comunidad, sin indisponer a sus parientes políticos, quienes permanecieron neutrales. Si bien se había puesto a salvo de posibles consecuencias en la comunidad, todavía tenía el problema de traer a su esposa de regreso.

Inicialmente, el esposo rechazó ir en búsqueda de su esposa e hijos y traerlos de regreso. Sin embargo, vivir sin esposa y perder a sus hijos le hizo sentir rápidamente la tensión de la vida de soltero. Durante las subsiguientes reuniones al anochecer, los parientes políticos y el esposo buscaron una componenda: el esposo y los parientes mayores irían río abajo junto con los parientes políticos, no para traer a la esposa e hijos de vuelta sino para una expedición de pesca de una semana. Luego de esto, la mujer y los hijos regresaron con el esposo y se establecieron nuevamente.

Este estudio de caso muestra cómo pueden resolverse las situaciones potencialmente conflictivas dentro de una parentela o entre ellas, de una manera informal sin conflicto en el ámbito de la comunidad. En estos casos, los encuentros informales pueden ser cruciales. Las parentelas recibieron las noticias iniciales y las discutieron internamente, recogiendo información y tomando una posición sobre el tema. La noticia circuló velozmente alrededor de la comunidad desde el momento en que las mujeres estuvieron juntando agua en



Mapa 4: Mapa de San José en 1989 (Rummenhüller K, C. Cárdenas y M. Lazarte, 1991).

la mañana, y rápidamente toda la comunidad estuvo informada acerca de lo que había sucedido. El hombre expuso su caso a través de las reuniones al anochecer, inicialmente para asegurar el respaldo de su clan y comprobar que no había ninguna animosidad seria de parte de sus parientes políticos, y luego buscar la componenda.

El problema original fue un choque marital que comprometió varios factores de edad, residencia, descendencia y afinidad. Sin embargo, en este caso el género tuvo un significado particular porque la relación fue frágil y, antes que enfatizar la complementariedad, se volvió, mediante tensiones en el matrimonio, asimétrico y, finalmen-

te, claramente desigual. La mujer estaba sufriendo porque se usaban al clan y a la edad para disminuir su responsabilidad dentro de la parentela. Ella se marchó y su esposo utilizó a sus parientes de clan para que lo apoyaran a restablecer relaciones con sus aliados. Con una grieta potencial en sus relaciones de afinidad, inicialmente él puso énfasis en sus contactos de clan. Sin embargo, cuando las negociaciones suavizaron el conflicto, las mejoraron aún más las relaciones de wambet de sus hijos y su alianza de clan se volvió menos enfática. Al hombre mayor le dijeron de refrenar su lengua en el futuro, mientras que la voluntad de sus afines de buscar una solución restableció la posición de la esposa en la parentela. Así, los encuentros usaron medios políticos para cambiar el énfasis entre principios sociales diferentes y, de este modo, buscar una solución a los problemas.

Cuando la mujer regresó no mencionó el asunto y prestamente reanudó la vida como esposa diligente. Ella expuso su posición demostrando a su esposo los lamentables efectos de haber vivido solo sin el resto de la parentela, expuesto al ridículo. Desde ese momento ellos vivieron felices juntos. Así, aunque el tratamiento del esposo hacia su mujer alcanzó los límites de la conducta aceptable de los arakmbuts (muchos de ellos no aprueban la violencia física), al dejar la comunidad la mujer fue capaz de demostrar de que de ninguna manera ella era una víctima pasiva.

A causa de que los encuentros se extienden por toda la comunidad, los conflictos generalmente pueden ser evitados en un contexto público y el problema puede ser contenido. Sin embargo, en caso de que surja una seria disputa, otro forum permite que los arakmbuts se desprendan de su diplomacia y vocean abiertamente su descontento: la fiesta.

### La fiesta

Aun cuando los encuentros de los anocheceres, que funcionan juntamente con los encuentros de la parentela y los de los grupos de trabajo, pueden remendar potenciales resquebrajaduras en la comunidad, hay muchas tensiones que no pueden ser resueltas, y una pequeña chispa puede hacer que un desacuerdo se inflame en un conflicto abierto. Es mucho más difícil resolver estas disputas, que frecuentemente cobran un perfil importante en la fiesta. Ésta

tiene una larga historia en la vida social arakmbut y, en los mitos, aparece como una ocasión para que los jóvenes de ambos sexos se encuentren y para que distintas comunidades o facciones se encuentren pacíficamente y discutan problemas. Aun cuando ha habido cambios en la estructura de las fiestas durante los últimos cuarenta años, varios elementos permanecen hasta hoy, particularmente las canciones, que es la principal manera de los Arakmbut para comunicarse abiertamente con el mundo del espíritu y con otras personas.

Las fiestas del periodo premisional eran convocadas por varias razones, pero las ocasiones principales fueron las festividades de iniciación de los hombres de e'ohot (perforación de la nariz) y de e'mbaipak (perforación del labio), cuando los mayores de una maloca reunían a sus miembros e invitaban a las malocas vecinas para asistir. Una anciana en San José describió esto de la siguiente manera:

"Practicábamos *emba'a* o *embachia* en la maloca. Era una danza circular que incluía a las mujeres. No era *watawata* (individual) sino *watawataewe* (colectiva). Acostumbrábamos preparar piña (*ka*), caña de azúcar (*apik*) y coca, y luego invitábamos a la gente. Cuando llegaban los *esweri* (foráneos), los *wanakeri* (gente de la maloca anfitriona) les daban la bienvenida. "¡*Ihchagi Ihchagi!*" (llegué), gritaban. Esto era la *o'monkudn* (entrada) y comenzaba la *sinei* (fiesta). Los hombres vestían su *tambi* (cascabeles de conchas), *tanka* (tocado), y *mbakuopidn* (bandas de brazos). Estaban engalanados en el momento del e'mbaipak cuando, aunque fuesen *wanakeri*, aparecían como *esweri* (porque estaban pintados y lucían como extraños). Estos son los *wambo* (hombres jóvenes), que se volverán *wambokerek* (adultos). Ellos también usaban sus *sakmba* (collar). Las danzas tenían lugar con hombres y mujeres que se paraban alternadamente en un círculo llamado *embaipageri*. Había un fuego en el centro de la maloca para proporcionar luz. "¡Pon más madera encima para que podamos ver más claramente!"

Durante la noche, los arakmbuts bebían chicha de maíz (*wawing*) proporcionada por las mujeres de la maloca, y todos comían y danzaban. Los hombres, engalanados con sus plumas y pinturas, usaban esto como una oportunidad para conocer a las mujeres; durante los descansos en la danza, los hombres cantaban en grupos

o solos. Entre los Arakmbut aún se cantan varios diferentes tipos de canciones, que son similares a las grabadas por Lyon (1967) entre los Wachipaeri: las más comunes ahora son las canciones acerca de animales y las canciones personales para beber, aunque, en el pasado, hubo también retos para luchar y duelos de box. La siguiente mañana al amanecer los viejos incitaban a los jovencitos a pelear, repitiendo la llamada a las armas que usualmente se hacía antes de que dejaran la maloca y que muestra claramente el prestigio endosado en un buen peleador que continúa hasta hoy día:

“La wawing (chicha) está lista. Gente joven, tienen que estar con el espíritu alto para estar en esta fiesta. Puede sorprenderles pero tenemos que pelear con cualquiera que nos ofenda. Por esto, nadie debería rezagarse en una pelea. Los jóvenes aquí no deben temer nada. Esta pelea no es hasta el fin; no es como una pelea con arcos y flechas. Es fácil acercarse a un enemigo. No tengan miedo. Todo wambo debería preparar a quien va a recibir el e'mbaipak en esta fiesta. ¿Quién obtendrá el mbogntokoy (labio perforado)? En esta pelea tienen que defender a los *wamankeri* (gente de la propia comunidad de uno). No se canses en la pelea. No enfrentarán ningún daño. Han practicado también. Utilicen su fortaleza para resistir los puñetazos. “Kukuku”, los puñetazos suenan horribles desde lejos. La gente se asusta. Pero no se asusten. Esto es una mentira. Cuando los confronten, no tengan miedo. La pelea es corta. No durará mucho, sólo un rato corto. Peleen en el medio, donde hay hombres. Luego de unos pocos minutos de pelea, los viejos te pueden decir que son buenos. Ellos los alabarán como buenos peleadores (*wamankeri*). Vamos al Karene, Kipodnue. ¡Vengan!”

Luego de una noche de canto, vendrían las competencias de lucha y boxeo, en las cuales los jóvenes disputan para ser reconocidos como bravos y sin miedo. La gente retornaba luego a su maloca y esperaba el regreso de una fiesta.

En el pasado las fiestas fueron más formales que hoy en día, con llegadas rituales y partidas cantando, danzando y peleando; no obstante, todas estas actividades continúan jugando un papel importante de disfrute. El creciente uso de alcohol ha hecho que, en la actualidad, la fiesta sea una ocasión más *ad hoc*, pero aunque ha habido algunos cambios de estilo, una fiesta es una asamblea social

importante y significativa como lugar de encuentro. Comúnmente las fiestas consisten en la reunión de varias parentelas y amigos para emborracharse, pero las celebraciones más grandes, a las cuales se invita al menos a la mitad o incluso a toda la comunidad, tienen lugar cada ciertos meses. Sólo en la fiesta más grande hay comida para toda la comunidad, y ésta tiene lugar una o dos veces al año, cuando una parentela ha ganado bastante dinero del oro para comprar comida.

Los huéspedes invitados se abren paso hacia la casa anfitriona, se sientan afuera en una banca, banco de tronco o estera y reciben cerveza o pisco. Con la compra de alcohol, las mujeres ya no son más las responsables de hacer *wawing* y por eso ellas a veces beben juntas al lado de los hombres u, ocasionalmente, beben después que la noche está bien avanzada o incluso esperan hasta la mañana siguiente. Beber y fumar cigarrillos es algo que se hace a la vez, y los hombres charlan o discuten temas similares a los de los encuentros al anochecer, aunque frecuentemente se detienen sobre asuntos más serios, tales como las invasiones de los colonos, el futuro de los niños, la salud y la educación.

Los Arakmbut beben en forma de “potlatch”. Desde el descubrimiento de oro en su territorio, grupos de parientes y afines han buscado depósitos en lechos antiguos o en las playas del río y han ganado dinero vendiendo el polvo, y con el oro a alrededor del \$ 10 por gramo, hay oportunidades para que los mineros arakmbuts que tengan suerte ganen dinero. Sin embargo, los resultados son variados; a veces los arakmbuts son bastante afortunados para ganar cantidades considerables en un dos por tres; sin embargo, es más frecuente que ellos empleen unos cuantos trabajadores, y que el oro no sea suficiente para cubrir los costos de la maquinaria y mano de obra. Algunas ganancias del trabajo del oro se invierten en bombas, tubos y bienes de capital, tales como motores para los botes, pero cualquier persona que gane dinero debería también distribuir beneficios a otros arakmbuts de la comunidad. Las fiestas son intentos de distribuir cualquier exceso de ganancia debido al oro en forma de cerveza y de darle a la gente oportunidad de demostrar su generosidad.

El beber tiene lugar generalmente los fines de semana y, desde 1990, esto consiste en que la gente gaste su dinero del oro en la cantina de la comunidad, donde hay cerveza y pisco. Los que han estado trabajando juntos beben y charlan y luego invitan un trago a sus parientes, después

de lo cual la fiesta se traslada dentro de una casa, y pequeños grupos discuten asuntos en detalle, mientras la gente se emborracha poco a poco. En las fiestas grandes, después de una hora más o menos, alguien enciende una grabadora de música rock de la selva y jóvenes de ambos sexos bailan juntos, lo que les da oportunidad de hablar y encontrarse casi de la misma manera que en la vieja *sinei*. Sin embargo, en esta etapa, la fiesta, para alguien de afuera, parece indistinguible del estilo que tienen los colonos de beber, excepto que hay mucha más gente invitada. Los anfitriones circulan el pisco, llenando un vaso para cada huésped u ofreciendo cerveza; como ésta es cara, luego de unas pocas botellas para cada uno, se espera que otros la compren en la cantina o si no el trago será exclusivamente pisco.

Cuando avanza la noche y el alcohol hace efecto, la gente se vuelve *e'simbore*. Esto se traduce como "borracho", pero su significado es cercano al de la palabra "alto", en el sentido que una persona es transportada hacia otro plano. El término viene del tiempo en el que los hombres soplaban tabaco seco en las narices de otros y se divertían con esto.<sup>3</sup> Cuando los arakmbuts se vuelven *e'simbore* con el alcohol, su forma de borrachera los hace parecer vidriosos, sus cuerpos se descoordinan al caminar y su habla se enreda; sin embargo, sus voces no sufren nada para el canto. En este momento, los hombres viejos comienzan a cantar.

Hay varios tipos de canciones que los hombres arakmbuts cantan durante las fiestas, y aunque las mujeres tienen las suyas propias, son muy reticentes para cantarlas en público. Las personas viejas dicen ahora que prefieren sentirse *e'simbore* antes de cantar, porque, como explicó un viejo, "necesitas levantar tus ánimos para cantar". Las canciones de saludo y los duetos ahora sólo se escuchan rara vez, mientras que las cantadas en las fiestas contemporáneas son predominantemente canciones de animal o personales.

Las canciones de animal son descritas como "celebraciones del animal" y hablan de los tratos de conducta y de las cualidades estéticas de las especies. Cantar no es un medio de hacer contacto con el espíritu de la criatura, sino de levantar los ánimos de la gente, haciendo que ellos se sientan felices y aprecien a los animales. Generalmente cada hombre aprende canciones de su padre o de un pariente cercano en el clan o wambet, y a través del uso idiosincrásico del estilo personal se asocia con esa persona de la misma manera en que las especies pueden anexarse a la gente. Algunos hombres pueden aprender de oídas una canción rápidamente e incluso pueden memorizarlas en otros estilos,

como, por ejemplo, en Shintuya, en junio de 1992, cuando un viejo cantó varias canciones en el estilo de los mayores muertos, recibiendo alabanzas de la audiencia, que suspiró y apreció el acento particular y el control de la garganta. En el canto arakmbut, lograr una nota es menos importante que utilizar la garganta para abrir y cerrar el sonido. La idea detrás de la canción presta atención a un animal o, más raramente, como en la tercera canción, a algún rasgo de la vida en el monte o el río. Aquí hay algunos ejemplos:<sup>4</sup>

#### *Canción de keme (tapir)*

El pájaro *wika* acompaña a keme. Es su animal domesticado y saca garrapatas de la piel de keme con su pico. Cuando keme está cerca hace esto. El *siro* (un oriol) también saca garrapatas con su pico. Keme les habla a los pájaros coquetamente. Keme canta "sss". El cazador, escuchando al *weika* y al *siseo*, puede matar a keme porque puede escuchar dónde está. Cuando le dispara a keme, corre feliz. Keme no siente la herida y muere feliz. Keme muere. Cuando muere keme hay relámpago y hay trueno. *Kemesipo* (keme joven) sigue al viejo keme en el sendero. Primero el viejo y luego el *isipo*. El pequeño keme va con los parientes durante un año. Cuando ellos reproducen keme, los muchachos se aparean con la madre y las muchachas con el padre. La flecha *windak* tiene que ser fuerte para matar keme.

#### *Canción nekei (papagayo azul y amarillo)*

*Nekei* es hermoso. Pero *kaikai* (sing, águila arpía) está llorando "akaakaaka". *Nekei* se sienta en el árbol *witpi* (pona). Cuando vuela, canta. Otros *nekei* están viniendo y también hay un *koimbedn* (papagayo escarlata). Lucen hermosos cuando vienen. Vuelan a *koragn* (palma *pacay*), donde comen el fruto. Comen un montón. Los pájaros vienen de lejos. Pero aquí está *erekn wasing* (águila arpía blanca). *Nekei* está muy asustado. Cuando matas un papagayo de una pareja, el otro vuela cantando. La *wakapak* (pluma de la cola) del *nekei* es hermosa. El papagayo trae las plumas para que los Arakmbut puedan danzar. Los papagayos se ubican en todos los árboles. Allí cantan.

#### *Canción wakey wakey (viento)*

El viento sopla a través de las ramas en nuestra tierra. Las ramas se mueven con el viento. Antes de llegar, el viento ruge como si la gente estuviese hablando. Todos los árboles susurran. El viento hace que los altos árboles se muevan y ladeen en el monte. Cuando las ramas

se restregan en el viento, hacen ruido. Los árboles pequeños en el viento son fácilmente derribados. Cuando el viento alcanza el kotsi (aguaje), las hojas se mueven y hacen "skusha" como gente que habla. Las ramas del kotsi hacen mucho ruido en el viento. Cuando llega el viento, las ramas de los árboles parecen estar hablando. Al día siguiente a veces se encuentran árboles caídos en la tierra, sopladados por el viento.

Estas canciones demuestran una mezcla de estéticas en las cuales la melodía, la técnica del canto y la elección de palabras evocan una atmósfera conmovedora durante la fiesta. Al mismo tiempo, las mismas canciones son reservorios de conocimientos acerca de los animales y pájaros que pueden ser muy útiles cuando se caza o en otras actividades de producción. Varias de las referencias, particularmente a los keme, tratan sobre el difícil tema de matar animales, el cual es de preocupación general para los Arakmbut, no sólo a causa de las enfermedades que esto puede traer, sino del sentimiento de culpa de la gente por matar criaturas. Al mismo tiempo, las canciones expresan amistad y espíritus buenos. Cuando un hombre canta una canción en una fiesta está relajado y la conversación será positiva, cubriendo asuntos de interés mutuo y expresando solidaridad.

Cuando avanza la noche, la gente se pone muy e'simbore y comienza a cantar canciones personales, que permiten que el cantante comunique aquellas cosas que normalmente sería inaceptable decir directamente sin crear mucho antagonismo. En lugar del discurso, la canción ubica la crítica en un plano diferente, lo cual permite que la persona a la que está dirigida elija cómo reaccionar. A veces la gente no presta atención, pero ocasionalmente la canción puede ser considerada como un reto y una invitación a pelear. Usualmente las letras de las canciones son bastante cortas; son improvisadas o compuestas justo antes de la fiesta, repetidas frecuentemente.

#### *Canción personal uno*

Somos hermanos. Somos hermanos y tú me odias. Me siento Yaromba. Ambos somos Yaromba. Es porque tengo una mujer que tú me odias. No te dejo nada (trago). ¡Anda! ¡Anda! ¿Por qué me dices que me vaya?

#### *Canción personal dos*

Tu gente va a decir "¡Anda a casa!" Por esto iré. Somos hermanos, aunque tú no me consideres como hermano, incluso así, lo soy. Por

esto iré. Estoy solo y por esto no tengo amistades. Tu fiesta es una fiesta de despedida porque no tengo amistades.

#### *Canción personal tres*

En esta fiesta de Amikos estamos bebiendo, hermano. Somos hermanos. Queremos beber un montón, no un poco. Quiero emborracharme. Cuando estamos borrachos podemos decir cualquier cosa. Podemos llamarnos hermanos aunque no somos hermanos. Podemos ofendernos por lo que debemos mantener calma. Eres un adulto. Puedes controlar tu borrachera. No hables palabras ofensivas. Nosotros, cuñados, debemos insistir en que queremos continuar bebiendo. Vamos donde Jaime [colono local que vende alcohol] y dormimos allí.

#### *Canción personal cuatro*

Hermano, me has criticado. No deberías decir puras mentiras a la gente, hermano. Hermano me has criticado.

#### *Canción personal cinco*

Hubo un wanamba, una persona basura [imita a la persona riendo]. Tenía una espalda larga y brazos cortos y piernas. [Mirando a una mujer cercana, presumiblemente relacionada con la persona que insulta]. Algunas mujeres están serias y cuando llegan por ahí no rien.

#### *Canción personal seis*

Canta "robo caña de azúcar de mi propia chacra" con la esperanza de que el verdadero ladrón me escuchará y no lo hará nunca más.

Todas estas canciones, de acuerdo a las estrategias cuidadosas del cantante, dicen cosas que un hombre sobrio no se atrevería a decir. Las dos primeras cuestionan la lealtad de hermanos del mismo clan, mientras que la tercera se refiere al asunto de llamar "hermano" a un pariente político, lo que refleja la manipulación de la terminología de relación señalada en el capítulo previo. Las otras son directamente críticas, tales como insultar a alguno con el término wanamba o cambiar sutilmente la primera y la tercera persona para acusar a alguien indirectamente de robar de su chacra. Los Arakmbut considerarían que declarar cualquiera de estas cosas abiertamente es muy ofensivo y de malos modales.<sup>5</sup>

Luego de haber interpretado estas canciones, el receptor decide si quiere dejar que el insulto desaparezca porque el cantante está borracho o utilizar la canción como pretexto para resolver la diferencia de

opinión peleando. Aunque los Arakmbut tratan la pelea mayormente como un deporte, a veces puede irse de las manos. Usualmente las peleas tienen lugar en la mañana después de la fiesta y siguen varias reglas implícitas: un hombre no debería golpear a otro en el rostro, sólo en el pecho, y ninguno debería usar palos o piedras, aunque éstas han sido utilizadas cuando la gente está realmente enojada.

La conducta en la fiesta debería ser relajada y feliz; los malos genios deberían ser mantenidos bajo control y las discusiones deberían ser abiertas y amistosas. Sin embargo, cuando las conversaciones se vuelven tensas y el alcohol hace lo que quiere, los argumentos pueden volverse acalorados, y durante este tiempo las canciones proporcionan un medio para controlar la ira acumulada y la frustración. Por otro lado, mientras beben, las personas también se mueven en otra dirección, y emocionalmente abrazan alianzas y amistades que no serían consideradas apropiadas si estuviesen sobrias. Normalmente los Arakmbut no son gente demostrativa, pero cuando han bebido, con frecuencia expresan sentimientos profundamente enraizados.

La parentela, los grupos de trabajo, los encuentros informales al anochecer y las fiestas son los principales contextos para encuentros en los que se analizan y negocian temas sociopolíticos mediante el intercambio de información y el establecimiento de opiniones. Cada uno de estos encuentros contiene información que es relevante sólo para ese forum y otra que es lo suficientemente seria para pasar al siguiente nivel del encuentro. Por ejemplo, una discusión dentro de la casa puede interesar a las relaciones internas de la parentela inmediata y, a menos que éstas se vuelvan de "conocimiento público", la información no necesita pasar a los grupos de trabajo o a las reuniones al anochecer. En el caso de la pareja que se separó temporalmente, la parentela, los grupos de trabajo y las reuniones al anochecer fueron suficientes para drenar cualquier fuerte altercado en el ámbito comunal, y la discusión de ese tema nunca se volvió conflictiva en una fiesta. El clan del esposo dio su apoyo, los parientes políticos rehusaron intervenir y de este modo se anuló el potencial para la extensión del conflicto.

Sin embargo, éste no es siempre el caso. Un ejemplo particularmente intenso ocurrió al inicio de 1981, cuando una parentela preparaba una fiesta de alimento y bebida para que toda la comunidad celebrara el nacimiento de una hija. La atmósfera era agradable y la gente estaba contando relatos y cantando; sin

embargo, en una esquina, algunas personas estaban en conversaciones serias y súbitamente explotó una pelea. Dos jóvenes de diferentes clanes estaban cortejando a la misma mujer y uno había insultado el nombre del clan del otro. Aliados del clan trataron de parar la pelea, pero, a su vez, fueron atacados y la pelea se expandió hasta tal extremo que en corto tiempo toda la comunidad, hombres y mujeres, estaba envuelta en la camorra. Aunque la pelea cesó luego de una hora, los sentimientos de ambos lados eran tan intensos que no aparecieron clanes mediadores o parientes afines, y Psyche ya no estaba vivo para aliviar la amargura. El conflicto de la fiesta nunca fue totalmente resuelto, y una de las partes implicadas finalmente se marchó de San José.

La vida diaria de los Arakmbut oscila entre periodos de tranquilidad y trastorno, cuyo rango va desde enfermedades, problemas maritales y negociaciones de matrimonio hasta invasiones del territorio indígena. Todos éstos implican amenazas a la vida comunal. En los diferentes niveles de encuentros aquí descritos, los Arakmbut discuten y tratan de resolver sus problemas. La fiesta es el mayor espacio informal en el que se tratan asuntos internos. Sin embargo, hay otros dos contextos en los cuales los eventos externos son llevados dentro de la organización sociopolítica de los Arakmbut: reuniones formales y "kermeses" intercomunales.

### Reuniones comunales

De vez en cuando, San José tiene una reunión comunal convocada por el presidente o vicepresidente. Ésta se realiza generalmente en la escuela y se centra sobre las decisiones comunales acerca de la política relacionada con asuntos externos, tales como la escuela, la municipalidad local, los colonos, los investigadores que hacen estudios en la comunidad o el trabajo del oro. Aunque en estas reuniones se pueden tomar decisiones levantando la mano, frecuentemente los votos son simbólicos porque los encuentros informales ya han sopesado los sentimientos y cualquiera que haga una propuesta generalmente ha asegurado que tiene apoyo de consenso. Luego de discursos por parte de quienes presentan el problema y de las replicas de los mayores, se levanta un murmullo y se produce el asentimiento. Las mujeres están

presentes en las reuniones, pero participan en silencio o hacen comentarios durante los discursos. Cuando llegan visitantes a la comunidad, particularmente miembros de FENAMAD, las autoridades convocan una reunión en la escuela para que ellos puedan informar sobre las últimas cuestiones políticas en Madre de Dios. Usualmente estas reuniones no implican votación, pero se espera que varios miembros mayores de la comunidad presenten la perspectiva de la comunidad en general. Quienes hacen esto tienen que asegurar que ellos participan regularmente en los encuentros informales y que examinan la opinión para que en las ocasiones en que se llame a los oradores, estén listos con una declaración que refleje las visiones de los presentes. De esta manera, la democracia arakmbut es directa y basada en el consenso, y evita, hasta donde sea posible, el voto que conduciría a la división de la comunidad. Una reunión formal raramente asume un tema que no haya sido resuelto en niveles previos, porque ésta debería ser una expresión de solidaridad comunal frente a los invasores, el gobierno o los visitantes.

### **La kermés – Una fiesta intercomunal**

En años recientes, los profesores de la escuela han comenzado la costumbre de la "kermés" anual, a la que son invitados Puerto Luz y colonos locales que estén en términos amistosos con la comunidad. La jornada consiste en una tarde de campeonato de fútbol y una fiesta al anochecer con música en vivo de una banda de Puerto Maldonado. La presencia de visitantes es un signo de que las relaciones son razonablemente buenas y de que, en general, todas las partes tratan de evitar conflictos y violencia con éxito variable. En esas fiestas, hay oportunidades para que diferentes miembros de Puerto Luz y San José discutan asuntos de preocupación mutua y comparen opiniones sobre cuestiones relacionadas con las invasiones de los colonos mineros.

Mediante la comparación de aspectos de la organización social arakmbut con los encuentros descritos en este capítulo, es posible establecer varias correlaciones. En el ámbito de la parentela, hombres, mujeres y niños discuten cuestiones personales dentro del contexto de las relaciones de género y edad. Esto ocurre en la cama o durante la preparación y consumo de alimentos.

Los grupos de trabajo asumen las discusiones en grupos de género que reúnen siblings y/o afines inmediatos y ocurren durante los periodos de las actividades productivas diarias. Aquí se analizan las relaciones del clan vecino y del wambet sobre la base de los encuentros de grupos. Las reuniones informales al anochecer tratan de reunir parientes cercanos de ambos sexos sobre la base de grupos de casas y extienden más ampliamente la discusión en la comunidad.

Las fiestas son los momentos de distribución que reúnen personas de diferentes grupos de casas, con los hombres y las mujeres sentados separadamente. A veces consisten en un clan más amplio y un grupo de wambet que abarca toda la comunidad, y en este contexto la manipulación de la terminología de relación, junto con los cantos, permite que la gente exprese conjuntos de relaciones sociales y políticas más cambiantes e inciertas. Las fiestas son ocasiones en las que la gente puede volverse irritable, particularmente cuando se discuten conflictos no solucionados, lo que frecuentemente puede conducir a una pelea luego de la cual el perdedor se retira o bien se siente obligado a dejar la comunidad.

De esta manera, los encuentros informales articulan el potencial dentro de la estructura social y proporcionan a los Arakmbut los medios para tomar nota y hacer uso de los principios particulares que son dominantes en cualquier tiempo. Los encuentros también se enfrasan en la adquisición de recursos, porque tienen lugar en momentos de producción (grupos de trabajo), consumo (reuniones de parentelas) e intercambio (encuentros al anochecer y fiestas).

Este capítulo arguye que la relatividad de diferentes agrupaciones y categorías sociales mencionadas en los anteriores, se expresa en términos de encuentros utilizados constantemente por los Arakmbut a lo largo de sus vidas. En cualquier situación, una persona comunicará y discutirá con la gente en la categoría o grupo que le parezca más apropiado, dependiendo de si tiene prioridad el clan, la parentela, el género, la edad, el wambet o la comunidad. Los encuentros ponen en relieve los efectos de cualquier principio particular sobre otro y experimentan las consecuencias sociales. El efecto es un cambio dinámico constante entre los principios sociales que tienen lugar durante las actividades de producción, consumo y distribución de la comunidad.

Ésta es una manifestación constante de la vida arakmbut en acción. También proporciona un contexto para tratar el cambio con una visión de largo plazo. Es improbable que un mundo sociopolítico

dinámico conduzca hacia una existencia estática o incluso estable. El efecto de un cambio constante ha conducido hacia cambios amplios en la comunidad de San José durante el periodo de doce años bajo revisión. El siguiente capítulo delinea los principales rasgos de este cambio.

### Notas

- <sup>1</sup> El uso del término "sistema" no implica aquí que la vida social arakmbut sea algo "sistemático", sino que tiene ciertas áreas de coherencia y consistencia que hacen posible la manipulación y la estrategia. El cómo esto se relaciona con el mundo de los no-indígenas, da lugar a otras relaciones que frecuentemente implican conflictos que son cubiertos en un volumen subsiguiente.
- <sup>2</sup> *Mauritia flexuosa*. [N. del T.].
- <sup>3</sup> Los Arakmbut frecuentemente dicen ¡simbore (estás borracho) si estornudas. Presumiblemente esto viene del estornudo que tendría lugar después de que una persona hubiera recibido un buen soplo de tabaco en su nariz.
- <sup>4</sup> Todas estas canciones fueron traducidas para mí por un joven estudiante que le pidió al cantante que le aclarase las palabras que no conocía. En general, estaban en un lenguaje que él entendía y no en el lenguaje muy complicado de los chindign señalados en el capítulo cuatro.
- <sup>5</sup> Las mujeres no cantan en las fiestas sino en la casa. Esto se ha vuelto cada vez más raro y las jóvenes reclaman que ellas no conocen canciones.

## CAMBIO SOCIAL ENTRE LOS ARAKMBUT

Las relaciones espirituales y políticas de los Arakmbut están centradas en torno a la organización de la producción, el consumo y el intercambio. La dinámica detrás de la producción surge de la noción de deseo que reúne a la gente y la motiva a transformar los recursos en bienes. El mundo del espíritu controla y regula las actividades de producción mediante el contacto en sueños, pero el daño inherente de la sobreproducción significa que son necesarias las técnicas chamánicas para asegurar la salud de la comunidad.

El intercambio arakmbut está centrado en torno a las nociones de desprendimiento, generosidad y responsabilidad, las cuales proporcionan los antecedentes para la organización política. Ésta es más efectiva cuando el poder está disperso dentro de un armazón limitado de conducta aceptada e ideas. Un líder político es alguien que usa su generosidad dentro de los límites de la aceptabilidad espiritual. Si es demasiado mezquino, será acusado de brujería; si es demasiado generoso, el mundo del espíritu lo puede atacar por excesiva explotación de recursos.

La importancia del intercambio se nota claramente en el contexto de los encuentros entre los Arakmbut. Desde el amanecer hasta el anochecer ellos no sólo producen y consumen sino que intercambian información, formulan ideas y opiniones y toman decisiones. A través de estos encuentros se hace evidente la gran flexibilidad y dinamismo de la organización social cuando una persona usa su género, edad, clan o wambet al relacionarse con otros arakmbuts.

Los capítulos previos muestran que, antes que ser estática, la vida arakmbut se mueve constantemente. Antes que ver el mundo como un cuerpo ordenado que está bajo amenaza de las fuerzas foráneas, la impresión es la de un dinamismo que brota del mundo invisible que anima. Sin intervención chamánica con ayuda de espíritus benéficos, el mundo sería completamente desordenado.

Vida y orden son negociados entre la gente con destrezas chamánicas y los espíritus mediante sueños, visiones y rituales de curación. Así, la experiencia chamánica crea orden mediante el reajuste de un mundo muy recalitrante a través de contactos con los espíritus.

Las interpretaciones que surgen de estas experiencias en el mundo invisible tienen implicancias políticas, particularmente en tiempos de crisis, tales como durante una enfermedad o después de una muerte, reflejando las relaciones entre diferentes grupos y categorías en las comunidades arakmbuts. La influencia espiritual en la vida política se manifiesta diariamente a través del estado del alma de cada persona, cuando reacciona ante los encuentros sociales con otra gente, reflexiona sobre ellos o los interpreta. Los efectos son procesos dinámicos que relacionan la vida espiritual, social y personal y afectan la producción material, la reproducción, la distribución y el consumo dentro de la comunidad.

Simultáneamente, los principios de deseo y generosidad que son la base de la organización sociopolítica entre los Arakmbut, son aspectos de los atributos sociales del chamanismo. Curadores y soñadores tienen que ser generosos con sus destrezas para asegurar el bienestar de la comunidad y para evitar acusaciones de brujería. Los líderes políticos tienen menos contacto con el mundo del espíritu, pero son fuertes, activos, innovadores y responsables por un grupo de gente más grande que la parentela. Los especialistas chamánicos son mayores, más conocedores respecto a asuntos del espíritu, pero están por encima de las políticas internas de la comunidad. Las dos áreas se complementan entre sí y, en ciertos grupos de parentelas, un líder político trabaja frecuentemente en armonía con un especialista chamánico mayor dentro de su clan o wambet. Dependiendo de la historia de la comunidad, el liderazgo político y las prácticas chamánicas experimentan giros y cambios de énfasis.

Los líderes políticos y los practicantes chamánicos son así parte de un mundo constantemente cambiante. Este capítulo ilustra este argumento al tratar sobre los cambios que han tenido lugar en San José durante un periodo de doce años, entre 1980 y 1992. Entre el comienzo de mi primera visita a los Arakmbut en 1980 y el final de mi última larga estadía allí en 1992, tuvo lugar un marcado cambio en la organización social de la comunidad, que parecía sorprendente en vista del aparente arraigo del sistema de clan y de los líderes políticos dominantes en 1980. Además, los cambios cubrían varios

aspectos distintos de la organización social arakmbut, de una manera que inicialmente parecía bastante arbitraria e incluso insignificante pero que, mediante una mirada más cercana, revelaba una serie completa de correlaciones.

### Cambio en San José del Karene

Este estudio de caso trata sobre San José tal como fue en 1980, proporciona una relación de los principales eventos que tuvieron lugar subsiguientemente y contrasta esto con la visión en 1992. El cambio en San José desde la organización social de 1980 hacia una versión distinta de 1992 no se dio de la noche a la mañana, sino que fue un cambio de largo plazo constituido por varios factores, los más importantes de los cuales fueron las negociaciones matrimoniales, la elección de residencia postmarital y el deseo de hombres y mujeres de establecer parentelas independientes dentro de un conjunto limitado de obligaciones para afines o miembros de clan. Los cambios tuvieron lugar como resultado de eventos específicos y de los efectos de estos eventos sobre la formación social.

La comunidad de San José se formó por primera vez después de la huida de Shintuya, en 1969. Los Arakmbut regresaron al territorio de su gente y se asentaron en la boca del Pukiri. En vez de reconstruir una casa comunal, decidieron finalmente vivir en casas alrededor de un patio central utilizado para fiestas y fútbol. El sitio original fue sobre una orilla baja del río que sufría por las inundaciones, y la comunidad se trasladó dos veces antes de llegar al actual lugar en lo alto de los riscos de arenisca del río Karene en 1974.

#### *La situación en 1980*

Aunque la comunidad fue reconocida como caserío en 1980, se dividió geográficamente en dos partes. Diez parentelas, bajo la maloca colectiva llamada Kotsimberi, se agruparon sobre un área de 100 metros aguas abajo de las diez parentelas de los Wakutangeri. La comunidad estaba dividida en cinco clanes, pero en ese periodo los pocos Masenawa "compartían su parentesco" (como señalan los arakmbuts) con los Yaromba. Esto significaba que ellos eran considerados un clan y se trataban entre sí como parientes. Los siguientes clanes constituían la comunidad: Yaromba (con Masenawa), Idnsikambo, Wandigpana y Singperi.

En ese tiempo, San José consistía en varios conjuntos de clanes basados en una serie de parentelas que contenían miembros de núcleos de sibling. Los Idnsikambo y los Yaromba eran los principales núcleos de clanes en San José; los Idnsikambo eran preeminentes en la mitad Wakutangeri de la comunidad y los Yaromba, en la Kotsimberi. Aunque el Wandigpana fue el clan más grande en la mitad Wakutangeri de la comunidad, las familias no constituían un núcleo de sibling y, en consecuencia, eran menos influyentes.

En ese tiempo los Arakmbut explicaban las políticas comunales exclusivamente en términos de clanes que peleaban por recursos y competían por sus respectivas interpretaciones acerca de una enfermedad o de una muerte, como está descrito en el capítulo cinco. San José daba la impresión general de una comunidad que tenía un sistema político basado en principios de clan.

Tabla 9.1: Demografía de los clanes, San José, 1980

Wakutangeri:	Número	Porcentaje
Idnsikambo	22	30
Yaromba	16	22
Wandigpana	23	31
Singperi	5	7
Otros	7	10
<b>Total</b>	<b>73</b>	<b>100</b>
Kotsimberi:	Número	Porcentaje
Idnsikambo	2	4
Yaromba	23	50
Wandigpana	4	9
Singperi	9	20
Masenawa	7	15
Otros	1	2
<b>Total</b>	<b>46</b>	<b>100</b>

El trabajo del oro fue organizado de acuerdo a las dos mitades separadas de la comunidad. Cuando los Arakmbut trabajan oro, generalmente construyen campamentos semipermanentes donde se quedan durante varios meses seguidos en casas básicas, con pisos de

tierra y techos bajos. En 1980, ambas mitades de la comunidad tenían campamentos de oro, los Kotsimberi en Santa Rosa y los Wakutangeri en Chapajal (ambos aguas debajo de la comunidad), y ocasionalmente ellos salían del caserío para trabajar y vivían allí durante un tiempo (como sucedió después de la muerte de Psyche), regresando a San José durante los fines de semana a fin de recoger productos de las chacras para la siguiente semana. Cuando tenían que trabajar en sus chacras, dejaban de lavar oro y regresaban a San José.

En 1980, la comunidad reconoció a cuatro líderes políticos como wantupa. Eran Yaromba o Idnsikambo y todos mayores de veinticinco años. Habían completado su educación secundaria y uno de ellos había estado en las fuerzas armadas. Fueron elegidos autoridades de la comunidad según la Ley de Comunidades Nativas y realizaban las reuniones de toda la comunidad, que tenían lugar cada ciertos meses.

Además, había gente mayor, más influyente, que tenía interés político y responsabilidad por los miembros de su familia extensa y clan. Psyche, el chamán que murió, fue un wayorokeri conocido como wairi más que como wantupa. Su posición fue la de una persona que unió a la comunidad y dio protección espiritual a los Arakmbut, antes que la de un político que trató con foráneos. Aunque el wairi era tratado con más prestigio, los wantupa no eran necesariamente inferiores.

En 1980 las mujeres no eran afirmativas. Asistían a reuniones públicas pero generalmente observaban en silencio. Dentro de la parentela, las mujeres mantenían una posición importante mediante el control de la cocina, y coordinaban el cuidado de las chacras y la recolección. Los hombres generalmente respetaban esto y raras veces tomaban una decisión pública sin hacer algún análisis con sus esposas o hermanas. Sin embargo, durante este periodo hubo varios ejemplos de hombres que pegaban a sus esposas (como fue mencionado en el estudio de caso del capítulo previo).

En 1980, la edad era importante en términos de los rangos de edad entre hombres y el crecimiento físico de las mujeres. Mientras que las mujeres enfatizaban la residencia en su relación de status interno, los hombres enfatizaban la edad sobre la residencia (Volumen 1, capítulo tres). Una persona mayor estaba más alto en el sistema de status que una menor, que raramente interfería en los asuntos comunales y no presumía de conocer más que sus mayores.

Una definición gruesa de la comunidad en 1980 habría consistido en una lista de cinco clanes realineados en cuatro grupos de clanes

patrilineales, aliados en dos bloques de parentelas que compartían actividades de producción de oro. En ese tiempo se realizaban fiestas cada ciertas semanas, las que comprometían a la mayoría de la comunidad, si no a toda, y a veces esto implicaba peleas para defender los intereses del clan o para resolver disputas personales. No obstante, en retrospectiva, la comunidad considera que los Arakmbut estaban unidos frente a enemigos comunes en 1980 y podía responder rápidamente a las violaciones de los derechos de tierra, expulsando a algunos colonos tan pronto como arribaban.

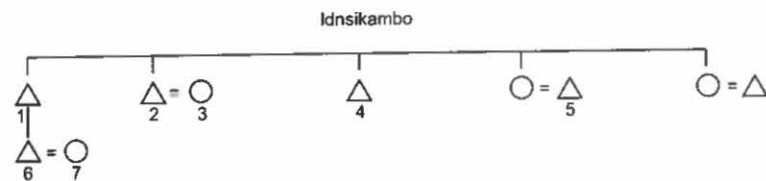
### Cambios en San José entre 1980 y 1992

En los años subsiguientes, los dos bloques de clanes se rompieron. Tuvo lugar una serie de eventos que condujeron hacia un cambio substancial en la organización comunal. Esto sólo puede ser explicado considerando a cada grupo de clan y de sibling para ver cómo ocurrió esto.

#### 1. El bloque Wakutangeri

En 1980 el influyente bloque Idnsikambo consistía en cinco parentelas que vivían cerca entre sí: tres hermanos (uno viudo) y dos hermanas casadas con hombres solteros influyentes de los clanes Yaromba y Wandigpana. Por 1985, estos cuñados tenían hijos que estaban en Puerto Maldonado para su educación secundaria o para prepararse para el matrimonio. Cuando sus hijos crecieron, los afines mayores del bloque Wakutangeri se volvieron más independientes y comenzaron a buscar posibles arreglos maritales para ellos.

Figura 9.1: Bloque del clan Wakutangeri



En 1980, el hijo mayor [6] del hermano viudo Idnsikambo [1] se casó y llevó a su esposa [7] a vivir cerca de su padre. Después de unos pocos años en San José, se mudaron al río Pukiri en 1984,

hasta que sus nietos alcanzaron edad escolar y regresaron a la comunidad. Durante este periodo, el padre ya no necesitó más el apoyo de su cuñada, pero se conectó cada vez más con la parentela de sus hijos. No obstante, el menor de sus hermanos Idnsikambo [4] y su familia permanecieron en estrecho contacto personal y también se mudaron durante un tiempo al Pukiri. Finalmente, él regresó a San José en 1987, pero se asentó en una casa apartada de las otras en un sitio que siempre le había gustado cerca a una quebrada clara.

La esposa [3] del hermano Idnsikambo del medio [2] vivía virilocalmente, pero sus parientes se quedaron en el otro lado de la comunidad. Ella se volvió cada vez más insatisfecha por estar alejada de sus relaciones de clan y persuadió a su esposo para que se mudase al otro lado de la comunidad, donde había más espacio físico para sus hijos en crecimiento. En 1988 se trasladaron para estar más cerca de los parientes de la esposa. El esposo se interesó cada vez más en aprender las destrezas chamánicas de un suegro clasificador mayor que deseaba enseñarle y trabajar con él.

Así, por 1988, los tres hermanos Idnsikambo se mudaron alejándose entre sí. Siguieron manteniendo contacto regular y se encontraban diariamente para analizar noticias. Sin embargo, su orientación comunal se volvió principalmente hacia sus parentelas en crecimiento, antes que hacia sus vinculaciones de clan o de afines.

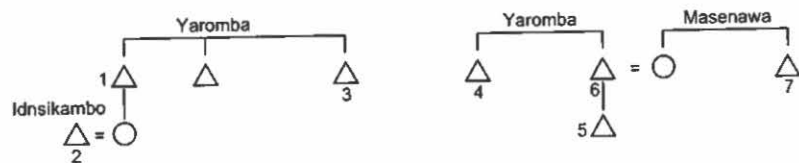
A lo largo del tiempo, el afín Wandigpana [5] no sintió más la obligación de quedarse en la misma parte del caserío y, en 1990, se mudó aguas arriba. Esto no fue considerado un acto hostil, sino parte del proceso del crecimiento de los hijos, y la parentela orientó gradualmente sus actividades hacia los afines de la generación de sus hijos.

Los tres hermanos Idnsikambo y sus esposas y afines buscaron un cambio durante el periodo de 1980-1992. Los hermanos explicaron que querían una vida que les permitiera ser más independientes sin sentir constantemente la responsabilidad de la comunidad sobre sus hombros, dejando las decisiones políticas a la gente más joven. Esto constituyó el cambio antes señalado de wantupa hacia wairi.

Los momentos claves en este cambio fueron varios tipos de eventos: negociaciones de matrimonio, establecimiento de nuevas parentelas y la salida de una parentela del grupo del clan.

## 2. El bloque Kotsimberi

Figura 9.2: El bloque del clan Kotsimberi



Consiste en dos conjuntos de siblings Yaromba, uno que comprende tres hermanos, sus esposas y sus parientes políticos y el otro de Psyche [4], su hermano [6] y la gran parentela de un cuñado Masenawa [7]. La muerte de Psyche en 1989 debilitó substancialmente este bloque y se debilitó más cuando murió el yerno [2] del mayor de los tres hermanos Yaromba [1] en 1983.

Durante este periodo, las tensiones entre los Masenawa y los Wakutangeri desde el otro lado del caserío crecieron a causa de prolongadas negociaciones de matrimonio no resueltas. Esto duró varios años, y aunque tuvo lugar un matrimonio con uno de los Wakutangeri, las relaciones fueron difíciles. Finalmente, luego de conflictos intracomunales, la parentela Masenawa, sus hijos y algunos parientes Singperi dejaron San José en 1986 para vivir en Barranco Chico. En 1982, 1984 y 1986, varias parentelas dejaron San José como resultado de conflictos o del deseo de moverse hacia otra comunidad para estar más cerca de los parientes. Sin embargo, las parentelas Masenawa y Singperi habían dado el nombre de su maloca original a la mitad Kotsimberi de la comunidad. El resultado fue que en 1986 toda la comunidad se volvió Wakutangeri.

Esto disipó en gran medida algunas de las rivalidades entre las dos partes de la comunidad, que ya no fueron más consideradas Kotsimberi y Wakutangeri sino que se volvieron completamente Wakutangeri. El grupo Yaromba del lado de los Kotsimberi se debilitó más cuando los hijos del más joven de los hermanos Yaromba [3] se casó y, luego de tener diferencias de opinión dentro de San José, la pareja se trasladó hacia Puerto Luz en 1992. Durante el mismo año, el hijo del hermano de Psyche [5] se casó con una mujer joven de la mitad Wakutangeri del caserío.

## La situación en 1992

Durante los doce años bajo revisión, los dos bloques se dispersaron más, reduciendo la fortaleza política de sus lazos de clan y reforzando las vinculaciones intraparentelas y afines alternativas. El efecto fue vincular las dos partes de la comunidad por medio de seis matrimonios que forjaron alianzas entre las mitades. Por entonces San José estaba constituida por un arreglo fluido de amistades y perdió alianzas entre wambet, lo que dio como resultado una comunidad dispersa, tanto física como socialmente, unida con un complicado sistema político informal.

Por 1992 los clanes fueron menos importantes en las luchas políticas internas, y la comunidad constaba de doce alianzas extensas de grupos que unían parentelas que trabajaban oro juntas y celebraban sus encuentros con fiestas. Durante los doce años, el poder de los clanes se había dispersado por toda la comunidad, y las relaciones agonísticas y relativamente jerárquicas de competencia entre clanes fueron reemplazadas con la categoría de alianza wambet. En la base, estos pequeños grupos daban la impresión de ser una comunidad conformada por alianzas de conjuntos de parentelas antes que de grupos grandes sujetos por la solidaridad del clan.

Sin embargo, el clan aún existía como un principio importante de identidad social. Cuando la gente envía mensajes a parientes en otras comunidades, siempre menciona primero a los propios miembros de su clan, y los hombres en San José todavía se alían con sus parientes patrilineales. A pesar de esto, toda la comunidad ha realizado un giro en el énfasis del clan hacia el wambet en términos de definir los lazos entre las parentelas y las principales relaciones cotidianas.

En 1992 San José parecía más dispersa. Aunque la comunidad estaba aún dividida en dos partes, con la mayoría de casas organizadas al estilo maloca mirando hacia un patio o a un espacio rozado, se habían construido otras casas más lejos cerca de una quebrada clara. Adicionalmente, cuatro casas habían sido construidas a una hora de caminata río arriba, donde varias parentelas habían restablecido sus chacras y criaban animales domésticos, como patos, gallinas y cerdos. Cuando se les preguntaba por qué se habían mudado, insistían en que no habían tenido un conflicto con los otros arakmbuts en San José sino que querían vivir alejados de la comunidad principal porque aguas arriba era más agradable.<sup>1</sup>

Por 1992, los grupos que trabajaban oro eran más pequeños y los conjuntos de parentelas tenían sus campos de oro situados en diferentes partes del territorio de la comunidad, sobre las orillas de los principales ríos y quebradas. En doce años, la organización espacial general de San José cambió de un asentamiento concentrado en dos partes (Kotsimberi y Wakutangeri) hacia un único nombre residencial (Wakutangeri), que constaba de casas más dispersas que se alejaban del caserío principal. Los campos de oro proliferaban a lo largo de las playas, frecuentemente juntos con pequeñas chacras y nuevas trochas de caza. Así, el territorio de San José cambió de ser un asentamiento grande a una población dispersa concéntricamente hacia fuera.

Durante este periodo, los Arakmbut sufrieron crecientemente los efectos de la avalancha del oro. Una de las consecuencias fue la presencia en la comunidad de trabajadores de la sierra. Inicialmente fueron jóvenes que habían escapado de los malos tratos que sufrían de los patrones locales y huyeron a San José en búsqueda de protección. Por 1985, varias parentelas empleaban trabajadores de la sierra y, en 1992, los arakmbuts empleaban cerca de veinticinco hombres. Uno de los efectos de esta afluencia de foráneos ha sido que algunas jóvenes arakmbuts han sido atraídas por ellos y han resultado varias uniones de corta duración.

Al mismo tiempo, la influencia política de los wantupa Yaromba e Idnsikambo, como ha sido descrita en el estudio de caso, comenzó a cambiar hacia el prestigio más reverenciado de los wairi. En 1992 todas las autoridades de la comunidad estaban comenzando sus años 20 o terminando la década anterior y eran consideradas demasiado jóvenes para ser wantupa o wairi. El término wantupa indica un concepto más jerárquico de la organización política de un caserío arakmbut, porque es una persona con cualidades políticas de influencia y autoridad. La noción de jerarquía en un contexto arakmbut se refiere a un reconocimiento diferenciado del prestigio basado en la generosidad del trabajo de oro, capacidad de tomar decisiones con aprobación de la comunidad (anticipación del consenso) y sentido de responsabilidad.

El asentamiento disperso de la comunidad significaba que quienes vivían en las parentelas fuera del caserío principal tenían dificultades para coordinar con la comunidad las reuniones. Por 1992, levantar el interés de los arakmbuts por asuntos comunales era bastante más difícil que lo que había sido antes y sólo había habido dos asambleas a lo largo del año. Además, en ese tiempo, los

arakmbuts dedicaron varios meses para reclamar contra una carretera planificada que amenazaba cortar su territorio en dos partes (ver Volumen 3, capítulo siete). Varios arakmbuts comentaban que ellos no eran capaces de organizarse rápidamente para responder a las amenazas porque cada uno "sólo se cuida a sí mismo".

Las fiestas en 1992 no eran tan grandes como lo habían sido antes. Sólo se realizaban una o dos fiestas comunales durante todo el año; la práctica usual era beber en grupos más pequeños de varias parentelas. Sin embargo, la mayor dispersión de las fiestas condujo a un consecuente decrecimiento de la violencia durante el periodo hasta 1992.

La participación femenina en eventos públicos se había incrementado hasta el punto que, cuando se tomaban decisiones en las reuniones, las mujeres mayores gritaban sus comentarios y hacían sentir sus sentimientos junto con los hombres. Las mujeres hablaban más afuera de las parentelas y en grupos mixtos, ya no sólo en unión de otras mujeres. No hubo casos de esposas golpeadas entre 1991 y 1992, lo que puede estar vinculado con la reducción del chauvinismo del clan y la dispersión de los hombres a través de sus lazos de wambet, que dan más reconocimiento a la solidaridad de las mujeres.

Algunas mujeres mencionaron incluso que a ellas les gustaba tener relaciones con varios hombres diferentes de diversos clanes con distintas características, a fin de mezclar rasgos y concebir un hijo más fuerte y flexible que fuera más resiliente que los producidos por un solo clan. Esta información es un cuestionamiento directo por parte de las mujeres a la ideología de la "pureza" del clan y aboga por una perspectiva diferente. Los Arakmbut no han cambiado su idea fundamental de que los niños están formados del semen del padre, que la madre no produce ninguna substancia que contribuya para su prole, aparte de la forma de su útero. Sin embargo, la mezcla del semen del padre refleja el énfasis sobre la categoría social principal que tiende puentes entre clanes: el wambet egocentrado. De este modo, el cambio de atención sobre el wambet en la organización social ha parangonado la relación más igualitaria entre hombres y mujeres y ha debilitado el monopolio del clan en la reproducción.<sup>2</sup>

En 1992, la juventud en la comunidad tenía visiones diferentes que las de sus predecesores y aunque los jóvenes de más edad aún respetaban a sus mayores y no los criticaban abiertamente, varios se juntaban para asegurar diversos cambios. Uno era la remoción de los profesores de la escuela, lo que fue realizado sin consulta con los

mayores, algunos de los cuales se opusieron a esta acción. Como la mayoría de la comunidad no estaba comprometida con ellos, la iniciativa de la juventud tuvo éxito.

La razón de las crecientes facilidades de los jóvenes para tomar ciertas decisiones relacionadas con el mundo no-indígena (del cual la escuela es considerada una parte), es el aumento de las oportunidades educativas. No obstante, luego de cuarenta años de contacto misionero, algunos de los arakmbuts mayores también son educados y así la educación no es la única razón. Otro factor es el gran número de autoridades jóvenes representativas en la comunidad que, aunque tienen status limitado, pueden utilizar sus contactos con la sociedad nacional foránea para lograr ciertos propósitos y disponer ellos mismos de un nicho político desde el cual afirmar su influencia. A fin de remover a los profesores, la gente joven afirmó su posición en la comunidad haciendo una alianza con otros de la misma edad que cruzaba las divisiones de clan para oponerse a los maestros y a quienes los apoyaban entre los miembros mayores de la comunidad. En un punto de este conflicto, los arakmbuts mayores estuvieron consternados al escuchar a un joven hablar acerca de la "revolución de la juventud". En los últimos doce años no se escuchó de alianzas entre clanes de acuerdo a la edad, y esto ilustra el énfasis creciente de las alianzas de parentelas mediante el wambet en conjunción con el debilitamiento de las lealtades del clan.

Los principales eventos que tuvieron lugar en San José entre 1980 y 1992 condujeron hacia una comunidad que era claramente arakmbut, pero socialmente muy distinta. Los eventos aquí descritos no son las únicas ocurrencias durante este periodo que ha contribuido a los cambios en la comunidad, pero fueron los principales catalizadores que aceleraron el movimiento de dispersión acumulativo o gradual.

Las relaciones políticas y sociales entre los Arakmbut son dinámicas en dos sentidos: en una base cotidiana, hay una relatividad de relaciones por las cuales las alianzas cambian y se realinean de acuerdo a las circunstancias contextuales del momento. Hay también ciertos eventos que actúan como catalizadores y que pueden cambiar rápidamente el perfil de la comunidad, tal como la separación de una parentela de la comunidad. Comparando la situación en San José en 1980 y 1992 sobre una base de largo plazo, los cambios pueden ser resumidos en el siguiente cuadro:

Cuadro 9.2: Énfasis organizativo en San José entre 1980 y 1992

1981	1991
Clan	Wambet
Descendencia	Alianza
Asentamiento concentrado	Asentamiento disperso
Más jerárquico	Más igualitario
Más conflicto/violencia	Menos conflicto/violencia
Comunidad unida y resistente	Comunidad más resignada
Presencia de wantupa	Ausencia de wantupa
Mujeres quedan afuera de política pública	Mujeres en política pública
Jóvenes obedecen a mayores	Jóvenes se oponen a mayores

Aunque pueda parecer algo impresionista, este cuadro fue analizado con varios arakmbuts en 1992, todos los cuales coincidieron con la dirección general en la cual la comunidad había cambiado. En 1980, el clan era predominante y el único factor que indicaba su posición epifenoménica con relación a otras partes de la organización social fue su vinculación con la terminología. Aun cuando de acuerdo a la exogamia del clan una persona puede casarse dentro de otro clan, la prohibición terminológica de casarse con la hija HnaM (*asign*) significa que hubo casos en que la regla de la exogamia del clan se extendió a ciertos miembros de otro clan.<sup>3</sup> Esto indicaba que el clan no era totalmente preeminente a pesar de su énfasis. No obstante, cuando el clan se debilitó durante los años subsiguientes a 1980, sus características epifenoménicas se volvieron claramente evidentes mientras el wambet, que en 1980 era difícil definir con exactitud, fue mucho más dominante.

Cuando el clan está adquiriendo influencia, como en 1980, la relación entre hermanos es extremadamente importante y su solidaridad en proyectos de trabajo y caza, así como su fuerza colectiva en las decisiones comunales, era significativa en el caserío en general. Sin embargo, cuando el wambet se vuelve más importante, las relaciones de afinidad ganan en significado, no sólo en términos de alianza con los parientes de la madre, sino también con la familia del cónyuge, constituyendo el wambet del hijo/a. De este modo, el cambio principal se produce desde los lazos del clan basados en consanguinidad hacia los del wambet basados en afinidad, ambos siempre presentes y en tensión entre sí. En cierta medida, es posible notar que el énfasis sobre los lazos del clan y del wambet se relacionan

entre sí en proporción inversa, de manera que cuando los clanes son dominantes, los wambet son menos evidentes y viceversa.

Al poner estos rasgos juntos se muestra que, en 1980, en San José había más concentración espacial, más fiestas comunales, la defensa era más inmediata y las reuniones se realizaban más frecuentemente. Por otro lado, las peleas tenían lugar más regularmente y las rivalidades de clanes eran más evidentes para el observador foráneo. Cuando la comunidad se volvió más dispersa, las fiestas fueron más pequeñas, las reuniones menos frecuentes y las peleas menos evidentes en la medida que las rivalidades de clanes se calmaban.

Junto con el cambio de la concentración a la dispersión, se volvieron evidentes varias correlaciones de un cambio desde una organización social más jerárquica hacia una más igualitaria en San José. El último capítulo trató sobre varios cargos chamánicos y políticos, algunos de los cuales han cambiado considerablemente desde 1980. Aun cuando los conceptos de wairi y wanamba han cambiado poco durante los doce años, el término wantupa prácticamente ha desaparecido de la comunidad. Wantupa indica una conceptualización más jerárquica de la organización política de un caserío arakmbut, porque es una persona con cualidades políticas de influencia y a veces con autoridad. Además, aquellos llamados wantupa en 1980 fueron todos miembros prominentes de clanes dominantes.<sup>4</sup>

El cambio de género demuestra cómo la relación entre hombres y mujeres entre los Arakmbut nunca es totalmente consistente. Durante los doce años, las relaciones de género entre los Arakmbut han cambiado de ser comparativamente jerárquicas a ser más igualitarias, en las cuales las mujeres tienen más presencia visible en el sistema sociopolítico. Las relaciones comunales con el mundo de afuera están aún dominadas por los hombres arakmbuts, pero con menor énfasis sobre el sistema de clan, la falta de un wayorokeri que inter venga después de la muerte de Psyche y la mayor dispersión de las parentelas, la comunidad y los grupos de varones demuestran menos solidaridad. La ausencia de un wayorokeri, junto con la creciente importancia de las relaciones de afinidad, puede dar cuenta del crecimiento de la trascendencia de las mujeres como intermediarias en la solución de los problemas comunales.

Por tanto, durante este periodo las mujeres han demostrado más libertad dentro de la comunidad para expresar sus opiniones públicamente. Sin embargo, esto no significa que ha habido un cambio

completo en la organización social de los Arakmbut. Más bien, el efecto ha sido un cambio de énfasis de un aspecto del sistema político hacia otro. Estos cambios son principalmente rasgos sutiles que sólo parecen significativos cuando se los clasifica juntos.

Los cambios delineados aquí han tenido un efecto sobre la comunidad en general. Cuando los clanes eran más prominentes, la vida política estaba dividida en bloques de descendencia patrilineal, aunque los lazos se prolongaban a lo largo de las dos mitades de la comunidad. En momentos de crisis, las divisiones se podían cerrar temporalmente cuando hermanos y primos del mismo clan se comunicaban entre sí y la comunidad se juntaba para reunirse. Sin embargo, en 1992, el wambet estaba tan disperso que juntar a todos significaba visitar a todas las parentelas y hablar con los residentes por separado. Por ejemplo, cuando los colonos fueron río arriba en 1980 la comunidad cerró filas inmediatamente, partió para el campamento en una canoa armada y les dijo que se marcharan. Cuando sucedió un evento similar con un colono alemán en 1991, pasaron cuatro meses antes que los arakmbuts se opusieran a su presencia en su territorio y no lo echaron hasta que transcurrieron nueve meses (ver Volumen 3, capítulo ocho).

Los eventos que tuvieron lugar en San José entre 1980 y 1992 no son tanto cambios estructurales como diferencias de énfasis o de foco. Los cambios no sucedieron súbita sino gradualmente, mediante múltiples eventos en la experiencia diaria que dan forma y reordenan a la comunidad. Los conflictos y otras crisis dramáticas, como la enfermedad o la muerte, son los catalizadores más comunes para el cambio. Sin embargo, los cambios que han sido notados en doce años no necesariamente pueden ser relevantes para otras visiones de largo plazo de la vida social arakmbut y, de este modo, es necesario ubicar la información establecida hasta ahora en un contexto más amplio.

### Cambios en la organización arakmbut

La comparación entre los años 1980 y 1990 proporciona algunas ideas acerca de los reajustes de la comunidad arakmbut, pero nos dice poco sobre si es un fenómeno único que ocurre sólo ahora o si hay ciertos patrones que pueden trazarse para otros periodos de la historia arakmbut o de las ideas arakmbuts sobre lo que debería ser su forma-

ción social. Colocando estos cambios en una perspectiva más amplia, es posible considerar diferentes sistemas ideológicos que comparten varios de los rasgos analizados en el contraste entre 1980 y 1992.

#### *La maloca y la imagen del clan dominante – Jerarquía*

Los arakmbuts mayores hablan a veces de su pasado antes del contacto con los misioneros en los años 1950, cuando vivían en malocas en las orillas de los ríos Wandakwe y Kipodnwe. Hubo muchas de estas casas comunales, cada una de las cuales tenía fama de haber tenido sólo un clan de parientes varones, mientras que todas las mujeres venían de otras comunidades y vivían virilocalmente después de casarse. De esta manera, idealmente cada maloca comunal fue limítrofe con su membresía de clan. De acuerdo a esta visión, la maloca arakmbut era un grupo residencial que albergaba un número de hombres relacionados agnáticamente. (Esto correspondería a los núcleos de sibling encontrados en San José en 1980). Los hombres en un clan/maloca arreglaban intercambios matrimoniales con malocas vecinas y había pocas, si alguna, alianzas negociadas fuera de los grupos de casas en los ríos Wandakwe o Kipodnwe. Por consiguiente, las personas en esas áreas eran miembros del mismo grupo territorial (Wandakweri y Kipodneri) y estaban relacionadas como afines potenciales o reales, viviendo una cambiante combinación de alianzas de matrimonio entre diferentes grupos de residencia dentro de un grupo territorial total.

Según Helberg (en prensa), se usaron tres cargos reconocidos para todos los arakmbuts antes de la vida en la misión, ordenados en una jerarquía estricta. El wantupa fue el líder militar más alto; le seguía el wairi que era respetado por algún acto de coraje; mientras que el wanamba no tenía ninguna posición. (Esta estructura jerárquica se reflejaba por el uso del término wantupa para referirse al obispo dominico en el tiempo del contacto de la misión). El uso jerárquico de los términos es una versión más extrema de la de San José en 1980 del sistema sociopolítico arakmbut.<sup>5</sup>

La información de Helberg es congruente con la descripción "ideal" arakmbut de la maloca antes del periodo en la misión que yo recibí. Los clanes y malocas estuvieron dirigidos para coincidir, y existió una jerarquía de cargos dentro de la organización de cada casa. Los clanes eran fuertes en su presencia y físicamente más puros (onyu) de lo que son hoy día (se pensaba que los Yaromba eran más pequeños y oscuros que los Idnsikambo).

Este "tipo ideal" de organización de la maloca arakmbut no necesariamente existió y, sobre la base de otras perspectivas de los viejos, el modelo parece conceptual antes que histórico. Sin embargo, como una composición pictórica de un pasado ideal, el modelo proporciona una versión exagerada de la organización de 1980 de San José que parangona ese énfasis en la pureza del clan, la presencia de núcleos de sibling y los líderes wantupa.

Las ceremonias de los rangos de edad, que reunían muchachos de la misma edad, fueron básicas para el ritual arakmbut. Antes del arribo de la misión, durante el ritual de iniciación para hombres jóvenes, se perforaban sus narices y luego sus labios. Esas ceremonias eran parte integral de la vida en las malocas y actuaban como una forma de diferenciación de status para los hombres dentro del clan y la maloca. Las mujeres no tenían ceremonias de iniciación y, en la visión "ideal" de la maloca, venían de afuera y consecuentemente tenían un status más bajo que los hombres.

#### **La imagen de complementariedad e igualdad**

Cuando se les pide describir la vida en una maloca, varios viejos proporcionan información que cuestiona el modelo de organización social premisional de los Arakmbut antes mencionado. Su lista de personas que vivían en las malocas demuestra claramente que hombres de varios clanes vivían juntos bajo un mismo techo como afines cooperantes y que los conflictos entre hermanos mandaban a los hombres de una casa comunal hacía otra. Las personas que se movían dentro de un grupo de maloca se establecían inicialmente en pequeñas casas individuales afuera de la edificación principal antes de entrar en ellas y unirse al resto del grupo residencial. Además, en el pasado, los cazadores se internaban en el monte por largos periodos y construían pequeñas malocas temporales. El significado de esta información es que hubo una dimensión dispersa para la vida en las malocas, además de la versión jerárquica antes mencionada y que, adicionalmente, las relaciones de afinidad coexistieron con clanes agnáticos dentro de la misma edificación, proporcionando formas alternativas de alianza.

La mitología y el ritual proporcionan más evidencias de que la organización social de la maloca no fue el único modelo de los Arakmbut antes de la misión. La relación entre masculino y femeni-

no en la mitología arakmbut demuestra claramente una complementariedad entre los sexos (analizada en el Volumen 1, capítulo dos) a través de intercambios rituales después del matrimonio y en los mitos de Sol y Luna. Esto contrapesa la visión de las mujeres como foráneas que vienen de malocas rivales y tienen un status más bajo. Del mismo modo, cuando se habla con viejos acerca de ritos de iniciación, parece que los jóvenes tuvieron otra perspectiva. Estos grupos de edad superaron los lazos del clan y formaron pequeños conjuntos de jóvenes que compartían la misma experiencia y estaban más vinculados por sus lazos residenciales con la maloca que con sus vinculaciones agnáticas.

Estos factores demuestran que, mitológica y ritualmente, puede considerarse que la complementariedad de género y los rangos de edad contrarrestaron el sistema jerárquico de las malocas basado en el clan y abrieron la posibilidad de un sistema más disperso, que confiara más sobre las relaciones de afinidad e igualdad. Por tanto, es difícil decir que la complementariedad de género o la solidaridad de los jóvenes son factores que los Arakmbut sólo han desarrollado en los últimos diez años.

En contraste con el modelo ideal de la vida en la maloca, que se relaciona con la versión de 1980 de la organización social arakmbut, es posible considerar que la descripción de 1992 consiste en estos elementos alternativos. Estaban presentes en el tiempo de las malocas y fueron expresados mitológica y ritualmente, constituyendo un conjunto de principios organizativos mediante los cuales la afinidad no es peligrosa y la complementariedad de género es un principio cosmológico. Esta alternativa está encajada dentro de las relaciones sociales arakmbuts y presenta una "visión más igualitaria" de la vida que la versión más jerárquica basada sobre el clan y el cargo de wantupa. El efecto es el de un sistema que contiene diferentes principios dentro de un armazón y que manifiesta distintos rasgos a través de la historia. Los rasgos están constituidos por énfasis diferentes de la estructura revisada en el capítulo seis, articulado a través de los encuentros descritos en el séptimo y unidos a personas mediante las cualidades cubiertas en el octavo.<sup>6</sup>

Aquí la conclusión cuestiona la visión de que los pueblos amazónicos viven en un mundo que no cambia. Por el contrario, el cambio es parte de la vida diaria. Sin embargo, el cambio en la Amazonía no necesariamente necesita ser indefinido sino operado dentro del entramado establecido por la gente concernida. Por ejem-

plo, los mitos arakmbuts muestran que puede ser peligroso demasiada dispersión y matrimonio con foráneos que no sean arakmbut (generalmente representados como toto o animales). Al mismo tiempo, también hemos visto que resulta peligrosa demasiada jerarquía. Una persona que es tan poderosa que sus intereses son distinguibles de los de la comunidad puede volverse un brujo que amenaza al resto de la gente.

No es posible evaluar si estos cambios son cíclicos, oscilatorios, unidireccionales o fortuitos. La razón de esto es que los cambios en la comunidad surgen en momentos de crisis, tales como enfermedad, muerte y rivalidad por mujeres. Las iniciativas de producción, accidentes y amenazas desde afuera pueden actuar como catalizadoras, cuestionando la situación en la comunidad en cualquier momento y estableciendo los criterios a través de los cuales tiene que reinterpretarse la vida social. La reinterpretación y la revitalización práctica de la vida social arakmbut tiene lugar a través de los procesos de prácticas chamánicas y políticas descritas en capítulos previos.

El resultado es un *collage* multifacético de cambio, que yuxtapone elementos materiales, sociales, hermenéuticos y espirituales. Antes que reducir el cambio a cualquiera de estos factores, el enfoque aquí ha sido ver cómo se relacionan. Los cambios que han ocurrido en San José entre 1980 y 1992 han sido el resultado de muchos factores que interrumpen la vida cotidiana con enfermedades, muertes, negociaciones de matrimonio y amenazas de colonos foráneos. Los tres capítulos siguientes tratan sobre diferentes factores y evalúan la parte que ellos tienen en el cambio comunal como un todo.

## Notas

- <sup>1</sup> Esta separación de parentelas es algo que ha sucedido en todas las otras comunidades arakmbuts durante los últimos diez años. Aunque siempre se dice que esto fue hecho por elección, no soy capaz de decir con seguridad si se utilizan las mismas explicaciones como en San José.
- <sup>2</sup> Esto se vincula con la tesis de Dumont (1972) de la relación en la India entre jerarquía y pureza como el valor de distinción. Sin embargo, entre los clanes arakmbuts la exogamia es un factor crucial porque uno debe casarse dentro de una fuente diferente de pureza a fin de reproducir la propia línea. Como hemos visto, las mujeres posibilitan que esto suceda.

<sup>3</sup> También he señalado que, en la práctica, esta prohibición es sólo para los niños y parientes cercanos de una HnaM real. Más allá, la exogamia del clan funciona y uno puede casarse con el hijo de una asign distante.

<sup>4</sup> Kracke (1978) analiza dos estilos de liderazgo entre los Kragwahiv. Un estilo de consenso basado en una relativa igualdad se contrasta con uno más jerárquico que es más autoritario. Es posible comparar al líder político más jerárquico de los Arakmbut con el líder chamánico más igualitario de una manera que parangone la distinción general hecha por Kracke. Otros autores también han notado la coexistencia de principios jerárquicos e igualitarios en el mismo sistema (Chaumeil 1993). El caso jerárquico arakmbut es de lejos menos intenso que el de los Kragwahiv. Esto se debe a que el chamán arakmbut, con su liderazgo más igualitario, tiene una autoridad moral que abarca a toda la comunidad, restringiendo la influencia del líder político a la solidaridad con sus seguidores basados en su clan.

Aunque esto tiene el efecto de reducir el poder de un líder político, no niega por completo su poder, como Clastres (1977) hubiera argumentado. Para los Arakmbut, el poder es un aspecto de la relación alma-cuerpo que es reconocida por otros como prestigio y, consecuentemente, influencia. Una persona con poder controla la relación entre deseo y generosidad a fin de ganar respeto y prestigio, mientras proporciona tanta autoridad e influencia como sea posible sin atraer acusaciones de brujería. El poder no se opone a la reciprocidad sino que, por el contrario, está inextricablemente unido a los mecanismos de producción y distribución entre los Arakmbut, particularmente de carne de la caza y de cerveza del trabajo del oro (c.f. Sahlins 1974: 185-275).

<sup>5</sup> No hay mención del wambet en esta descripción idealizada de las malocas. Según una persona de Boca Inambari, el término wambet fue puesto en relieve primero en Shintuya, porque los Arakmbut se salieron de las malocas y comenzaron a vivir en casas individuales y, por esto, fue necesario encontrar una categoría social que reuniera a las personas que estaban separadas por la desaparición de la casa comunal. Sin embargo, cuando Helberg estuvo en Shintuya informó (1993) que el término wambet era usado comúnmente para referirse al clan (ver capítulo seis). Tomando la descripción de la maloca (Helberg, en prensa) y el análisis del clan y del wambet (Helberg 1993), el resultado es que la relación de Helberg es perfectamente consistente con un contexto arakmbut en el que se enfatiza el clan.

<sup>6</sup> Aquí el enfoque tiene ciertas semejanzas con el trabajo de Leach (1954), en que los Arakmbut tienen diferentes aspectos de la organización sociopolítica a través de los cuales se mueven, uno de los cuales es más jerárquico que los otros. Sin embargo, hay varias diferencias: la importancia del acceso a los recursos mediante el conocimiento y la habilidad son cruciales para los Arakmbut y fue ignorada por Leach, aunque retomada por Friedman (1975). La segunda diferencia es la importancia del proceso y de la actividad humana en el caso de los Arakmbut. La tercera es la importancia de la historia y la presencia de la colonización. En gran medida, este enfoque toma su orientación de mi trabajo sobre Nagaland (Gray 1976) y mi intento por ver si este trabajo tiene alguna relevancia en la Amazonía.

## EL CONTEXTO COLONIAL DEL CAMBIO SOCIAL

Las inexorables olas de colonización que han destruido tantos pueblos indígenas de la Amazonía durante los últimos quinientos años, han arrasado el territorio de los Harakmbut con una fuerza inusual durante este siglo.<sup>1</sup> Los efectos devastadores del contacto con la frontera colonial en el Madre de Dios han dado como consecuencia la pérdida masiva de la vida indígena a causa de enfermedades, esclavitud y asesinatos desde el tiempo del auge del caucho, en los años 1890, que diezmó a los Toyeri y Arasaeri. Desde entonces, el trastorno ha continuado a causa de los ciclos económicos de la colonización de auge y caída, que frecuentemente han dejado a los pueblos indígenas del área a merced de fuerzas poderosas fuera de su control.

La colonización consiste en la invasión de los territorios de los pueblos indígenas, atrayéndolos hacia las relaciones económicas de explotación, subyugación política y aculturación. El enorme poder del proceso de colonización constituye una tentación para cualquier estudio de cambio social, ya que esto ofrece una relación de las transformaciones internas y externas en las comunidades indígenas. Sin embargo, esta explicación hace aparecer a los pueblos indígenas efectivamente como víctimas silenciosas que sólo responden al cambio, viviendo en una sociedad estática, sin tiempo.

Es claro que la colonización desbarata la vida de los pueblos indígenas enormemente, privándolos de su libertad y recursos. La pregunta que plantea este capítulo es la medida en la cual las responsabilidades de los cambios sociales descritos en el capítulo previo pueden ser colocadas en la base del encuentro colonial o si algunos de esos cambios fueron inducidos por los arakmbuts, aunque tienen lugar dentro de las condiciones establecidas a través de la sociedad nacional y la economía internacional. Este capítulo examina los efectos de la colonización sobre los Arakmbut en varias

áreas: tecnología, demografía, ambiente, economía y cultura. En cada caso, la influencia marcada sobre la vida comunal es morigerada por estrategias de los arakmbuts para mantener el control sobre sus vidas.

### El contexto colonial

Los Arakmbut comenzaron a trabajar oro alrededor de 1975, a través de la iniciativa de jóvenes que recientemente habían completado su educación secundaria con ayuda de los misioneros, quienes estaban renovando lazos con la gente de las comunidades que habían huido de Shintuya. La comunidad San José comenzó a lavar oro con baldes y cernidores en placeres de las orillas del río; por 1979, compró dos motobombas que permitieron que cada mitad de la comunidad trabajara oro por su lado. Gradualmente, los mineros expandieron su trabajo desde las playas hasta los depósitos tierra adentro en antiguos lechos.

Los viejos patronos que habían estado viviendo en el río Karene desde inicios de los años 1960 rápidamente sacaron ventaja del alza del precio del oro a fines de la década siguiente. Una seria depresión dentro de la economía nacional causó una afluencia masiva de mineros auríferos que bajaron a Madre de Dios trayendo muchísimos trabajadores de la sierra para buscar oro en los ríos. Los patronos se volvieron jefes mineros y, durante los años 1980, vinieron sus parientes para sacar provecho del oro y rápidamente tuvieron influencia sobre los ríos Pukiri y Karene, aguas debajo de San José. Quienes se quedaron en el área tienen, por lo menos, cincuenta peones trabajando para ellos en condiciones deplorables. Sin embargo, la vida de un patrón también tiene sus desventajas: en el Karene, dos fueron asesinados o murieron en circunstancias sospechosas a fines de la década del 1970 e inicios de la de 1980, mientras ocurrían regularmente conflictos armados entre los colonos que se estaban asentando en la zona.

Los peones que llegaron al Madre de Dios son los colonos más numerosos, pero no son la mayor amenaza para los indígenas. Los comerciantes viajan al Cuzco y, a través del sistema de "enganche", les ofrecen un contrato para trabajar por noventa días para un patrón, con transporte gratis por camión y río por Madre de Dios. Comúnmente, los trabajadores no son pagados, trabajan doce horas

por día por seis días a la semana y reciben una comida terrible, principalmente sopa de plátano. La enfermedad es frecuente; el alto número de muertes entre los trabajadores condujo a un escándalo internacional durante 1991, cuando se descubrieron varios cementerios clandestinos en Madre de Dios. Uno de éstos, perteneciente al patrón Jaime Sumalave, contenía más de cuarenta cuerpos enterrados a lo largo de veinte años que, teniendo en consideración las cifras de población del área, es dos veces el promedio de muertes en San José. En 1991, escaparon varios peones de un patrón en el Pukiri y proporcionaron información detallada sobre las terribles condiciones y ejemplos del trabajo de niños.<sup>2</sup>

Las principales amenazas para los Arakmbut provinieron de dos fuentes. Primera, los viejos patronos, que originalmente habían sido amistosos, comenzaron a darse cuenta de que los Arakmbut tenían derechos a los recursos que ellos codiciaban, y las relaciones con la comunidad se deterioraron rápidamente. Las tensiones llegaron al máximo en el auge de la avalancha del oro en 1984-85, cuando el río Pukiri se volvió un centro local de minería. Mientras tanto, parientes de los patronos que aún vivían en la sierra se dieron cuenta de que ellos podían hacer dinero rápidamente y viajaron en gran número desde Cuzco. Por 1986, los Arakmbut fueron excluidos del Pukiri y sus placeres en el río Karene fueron invadidos; aunque resistieron, no pudieron parar las siempre crecientes invasiones (Gray 1986).

Durante este periodo, aparecieron mineros independientes en escena, quienes se volvieron la segunda mayor amenaza para los Arakmbut. Trabajadores en busca de empleo y mineros auríferos independientes de pequeña escala se abalanzaron hacia el área durante la década de 1980 y se asentaron en grupos sobre el Pukiri, tanto en San José como en Barranco Chico. Formaron asociaciones de pequeños mineros y establecieron las "comunidades" de Boca Bajo y Alto Pukiri sobre tierras indígenas, solicitando apoyo financiero al gobierno local en Boca Colorado. De esta manera, las comunidades de mineros surgieron repentinamente dentro de los territorios de las comunidades arakmbuts, conformadas por trabajadores pobres y móviles que cambiaban de residencia según la disponibilidad de oro y las relaciones con las comunidades indígenas. Con la fluctuación del precio del oro, varios miembros de esas comunidades se han trasladado hacia otras partes del río, pero ellos aún constituyen una presencia fuerte y amenazante sobre las tierras de San José.

Desde mediados de 1980, los mismos arakmbuts comenzaron a emplear algunos trabajadores de la sierra, algunos de los cuales habían escapado de las condiciones de esclavitud existentes en el Pukiri mientras que otros fueron contratados en Boca Colorado. Por 1992, había alrededor de veinticinco trabajadores no-indígenas que vivían en campamentos alrededor del caserío, algunos trabajando para "patrones" indígenas y otros trabajando semiindependientemente porque los patrones indígenas no tenían suficiente dinero para pagarles.

En la boca del río Karene en el Madre de Dios, queda el puesto mercantil de Boca Colorado, el cual creció mucho en los años 1980. Hacia el fin de la década fue reconocido como "municipalidad" con un alcalde y un concejo. Los comerciantes son predominantemente gente de la sierra del Cuzco que trae sus baratijas vía Puerto Maldonado al puerto de Laberinto en el río Madre de Dios, desde donde toman un bote hacia Boca Colorado o van vía la carretera Cuzco-Shintuya y bajan el Alto Madre de Dios. Los comerciantes venden sus baratijas en los campamentos auríferos del Madre de Dios o bien tienen sus propias empresas en puntos específicos en el río, donde están sus tiendas y trabajan algo de oro.

El principal centro en Boca Colorado fue el puesto del Banco Minero, que era la única entidad autorizada para comprar oro hasta la desregulación en 1991, y los Arakmbut habitualmente hacían el viaje de dos horas de bajada hacia el banco para cambiar oro por dinero y para intercambiar información con los comerciantes acerca de los colonos. Boca Colorado rápidamente se volvió el centro de la actividad colonial en el área y la principal oportunidad para los arakmbuts de hacer contacto regular con la sociedad peruana no-indígena. En el área de la municipalidad de Madre de Dios, que tiene su sede en Boca Colorado, hay un grupo de profesionales, como profesores, doctores y funcionarios municipales, así como el representante local del gobierno (teniente gobernador) y el juez.

Los arakmbuts consideran que estos representantes de la sociedad nacional los tratan con desprecio por ser indígenas e "incivilizados". Ocasionalmente, algunos foráneos se han acercado a miembros individuales de la comunidad, generalmente mediante lazos de "compadrazgo". Como fue señalado en el capítulo seis, esto tiene el efecto de dividir lealtades dentro de la comunidad y puede impedir la acción unificada en el ámbito de un caserío, a menos que la situación sea particularmente amenazante.

Al mismo tiempo que la presencia arrolladora de la avalancha del oro encierra a los Arakmbut cada vez más, la misión se vuelve más activa en la comunidad. En 1981, el profesor indígena de la escuela se dio cuenta de que le era imposible continuar enseñando porque era incapaz de trabajar y realizar las actividades productivas necesarias para aprovisionar a su gran parentela. Entonces llegaron misioneros laicos a la comunidad para enseñar. Durante 1983, dos misioneros laicos comenzaron a residir permanentemente en la comunidad combinando la enseñanza con la catequización, un sistema que aún está en funcionamiento.

Los sacerdotes dominicos consideraron que el escape de las misiones a fines de la década de 1960 e inicio de la de 1970 había sido el más grande retroceso para su programa de "civilización".<sup>3</sup> Trabajaron gradualmente a lo largo de los años 1970 para restaurar la confianza en su misión mediante servicios educativos y contactos con líderes comunales; luego, con la presencia permanente de los misioneros laicos, los dominicos continuaron su política proselitista sobre un principio de largo plazo. Por tanto, los misioneros han tenido una influencia consistente en San José durante los últimos diez años.

Entre 1979 y 1991 hubo varias visitas de antropólogos y miembros de la gubernamental Corporación de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMAD), que trabajaba en la titulación de tierras comunales e impulsaba una conciencia política entre los Arakmbut. La influencia de estos visitantes introdujo un contraste con la influencia misional entre los Arakmbut y aportó otra percepción del mundo foráneo. En 1982 se estableció la Federación de Comunidades Nativas del río Madre de Dios (FENAMAD), representando a las comunidades indígenas del Madre de Dios.

La influencia contrastante de los dominicos y de la federación nativa ha presentado una rivalidad cismática por lograr influencia en la comunidad. Mientras que los sacerdotes proporcionan educación primaria, la federación nativa aporta becas para educación secundaria y superior. La federación nativa es una entidad política que aboga por los derechos indígenas al territorio y los defiende contra las invasiones de colonos, mientras que la misión trata de permanecer neutral ante los conflictos con éstos. Un enfoque similar ha sido señalado con el protestante Instituto Lingüístico de Verano en Puerto Alegre en 1973 (Moore 1973).

Varios investigadores que visitan regularmente a los arakmbuts de San José (Gray, Aikman, Rumenhöller, Lazarte y Monnier) han

compartido el énfasis sobre los derechos indígenas a los territorios y a la autodeterminación defendidos por la organización nativa. Sin embargo, en comparación con los misioneros, los investigadores están presentes en las comunidades por periodos cortos. Aunque la presencia de FENAMAD no es tan abarcante como la de la misión, la organización ha tenido éxito en proporcionar apoyo y asesoría para las comunidades del Madre de Dios, particularmente a través de los servicios técnicos del Centro Eori, una institución no-gubernamental de desarrollo ambiental con base en Puerto Maldonado.

Estas son las influencias del mundo no-arakmbut que han afectado a la gente de San José durante los últimos diez a quince años. Tomando en cuenta los efectos de largo plazo de la colonización, hay cinco áreas significativas para comprender los rasgos del cambio social revisado en el último capítulo: tecnológica, demográfica, ambiental, económica y cultural.

### Cambio tecnológico

Los efectos sociales del cambio tecnológico han sido palpables en San José. Cuando los Arakmbut recién entraron en contacto con la tecnología del metal en los años 1950, los viejos dijeron que hubo un cambio substancial en el estilo de hacer chacras (tamba). Trabajar en la tamba siempre ha sido considerado como el trabajo más duro (*e'mba'a*), y antes del contacto con los misioneros, cortar un árbol pudo tomar la mayor parte del día en oposición con una hora o menos en la actualidad. Las intensas guerras que tuvieron lugar entre los diferentes grupos Harakmbut antes del contacto con las misiones fueron frecuentemente conflictos por obtener herramientas de metal. (Otras razones fueron la invasión territorial y las incursiones por mujeres).

Los hombres en la misión usaron el tiempo ahorrado con la nueva tecnología del metal para trabajar para los sacerdotes en sus chacras, y dependiendo de quien era el sacerdote que estaba a cargo, a veces se les pagaba por su trabajo. A lo largo de los años, trabajar por dinero se volvió un aspecto creciente en la economía de subsistencia de los Arakmbut. Sal, azúcar, aceite y cerveza fueron productos cotidianos para una parentela, y así tuvo lugar un cambio gradual de énfasis, mediante el cual la economía de mercado se volvió esencial para la vida cotidiana de los Arakmbut.

Con la introducción del oro en la economía arakmbut, la confianza en el dinero se volvió cada vez más importante. Mientras que en 1980 la sal, el azúcar y el aceite eran lujos que cada familia compraba cuando era posible, alrededor de 1985 eran parte esencial de la economía de "subsistencia" junto con la carne, yuca y plátanos (Gray 1986). Esto significó que ganar dinero en forma de oro (la gente en el Madre de Dios frecuentemente compra bienes directamente con oro) se volvió un asunto esencial para la labor cotidiana arakmbut.

La tecnología del trabajo del oro jugó una parte en este cambio porque facilitó un aumento en la producción. La manera más simple de lavar oro es por medio de un cernidor y un balde, lo que demanda trabajo muy intenso y consume tiempo. En San José, el primer trabajo fue de este tipo, pero la producción creció con la introducción de dos bombas para el oro, que habían sido compradas por un préstamo a largo plazo a través de la misión en 1980. Los acuerdos para el préstamo habían sido organizados por los líderes jóvenes de la comunidad, que estaban ansiosos por lograr beneficios de la nueva tecnología.

La comunidad organizó el lavado de oro en torno de las dos bombas en placeres auríferos alternativos en Santa Rosa, el área minera situada a pocas vueltas abajo de San José. El efecto en San José de poseer dos motobombas reforzó la división espacial de la comunidad en dos mitades, con los Wakutangeri (dominados por los Idnsikambo) trabajando con una y los Kotsimberi (principalmente Yaromba) trabajando con la otra. El resultado fue que las dos mitades de la comunidad, cada una dominada por un clan, se agruparon alrededor de las motobombas para trabajar oro. Los hombres que eran considerados wantupa durante este periodo eran influyentes en la comunidad y también eran responsables por las relaciones con la misión, la cual les había proporcionado las bombas.

La competencia entre estos wantupa aumentó cuando quisieron comprar bombas para el uso de sus propios grupos de parentela, con el objeto de incrementar sus ganancias. Durante este periodo hubo conflictos en la comunidad cuando ciertas parentelas comenzaron a ganar más que otras como resultado de usar sus propias bombas; esto aumentó cuando los jóvenes utilizaron por primera vez trabajadores de la sierra en sus placeres. Sin embargo, la importancia de la generosidad como una base para el prestigio niveló finalmente las discrepancias económicas en la comunidad y otros en la comunidad asumieron gradualmente las nuevas iniciativas.

Las nuevas iniciativas en San José fueron asumidas por jóvenes emprendedores, por lo general (pero no exclusivamente) aquellos reconocidos como líderes, y la nueva tecnología fue usada y probada antes de ser asumida por los otros. Los jóvenes líderes tomaron riesgos económicos con la tecnología del oro, lo cual aumentó su prestigio cuando la compartieron, pero esto contribuyó al conflicto en la comunidad cuando no lo hicieron. Este enfoque puede verse cuando los jóvenes líderes políticos actúan como una barrera para las fuerzas de la colonización; por un lado, sacan ventajas de la nueva tecnología, pero también muestran, por ejemplo, los problemas que pueden surgir.

Doce años más tarde, los beneficios del oro llegaron a San José en términos de disponibilidad de tecnología minera, y cada grupo de parentela se dio cuenta de que podía adquirir una motobomba. La comunidad se organizó en doce grupos de trabajo que se relacionaban con las familias extensas (los miembros activos más cercanos de un wambet), cada uno de los cuales, por entonces, había sido capaz de comprar su propia pequeña motobomba y estaba trabajando solo o con un reducido número de trabajadores de la sierra en una playa particular o en depósitos tierra adentro.

De esta manera, los grupos de trabajo se organizaron en torno al acceso a las motobombas, lo cual planteó la cuestión de si la disponibilidad de tecnología apropiada para la minería aurífera determinó la naturaleza de los grupos de trabajo social que la utilizaban. El cambio de énfasis del clan al wambet, que destacamos en el capítulo anterior, puede ser explicado como resultado del aumento de las ganancias del oro que permitió a las parentelas comprar motobombas, incrementando, por tanto, el número de grupos de trabajo de dos, basados en el dominio del clan, a doce parentelas más pequeñas y grupos de alianza basados en lazos más bilaterales de wambet. De la misma manera, en la medida que cada pequeño grupo de trabajo operaba con una bomba, había limitada posibilidad de que los jóvenes demostraran su iniciativa y responsabilidad en el trabajo del oro.

El aumento de los beneficios de las motobombas accesibles a cada parentela no sólo había tenido lugar en San José sino también en Puerto Luz y Boca Inambari, donde se había producido un aumento similar en los grupos de trabajo durante los últimos doce años. Sin embargo, los cambios en San José y Puerto Luz han tomado formas diferentes. En Puerto Luz el modelo del trabajo del oro se basa am-

pliamente en la cooperación en las chacras, donde los hombres despejan y las mujeres agarran los tubos de las motobombas mientras lavan el oro. En San José, las mujeres raramente participan en el proceso de lavar oro, y sólo algunas ayudan ocasionalmente a sus esposos si consideran que los tiempos son duros. Generalmente, las mujeres se quedan en la comunidad con los niños y trabajan en las chacras. En San José, el modelo es principalmente de cacería, en el cual los hombres salen en expediciones para buscar depósitos de oro y luego, en pequeños grupos, cooperan para recogerlo. Esta diferencia muestra que la tecnología en sí misma puede estar presente en el contexto de cambio, pero esto no nos permite predecir cómo se expresará la manera de conceptualizar los cambios a través de la conducta social.

La creciente disponibilidad de motobombas ha afectado definitivamente a los grupos de trabajo en San José y otras comunidades arakmbuts, y puede dar cuenta de los cambios en el estilo de liderazgo. Sin embargo, esto no significa que la tecnología misma determina el cambio. La creciente producción de dos motobombas en 1980 no proporciona ninguna evidencia para indicar la base sobre la cual los grupos de trabajo se organizarían en los años subsiguientes. En vez de trabajar sobre una base de unidades de clan o de wambet, para los Arakmbut habría sido lo mismo trabajar en la forma de un caserío cooperativo, mancomunando una proporción de sus ingresos para comprar un sistema eléctrico de luz, construir una nueva escuela o mantener un número limitado de bombas para las necesidades comunales.

La dispersión de la comunidad fue un proceso mediante el cual los Arakmbut decidieron usar su dinero para apoyar unidades de trabajo de parentelas más pequeñas. Esta decisión no fue determinada por la tecnología misma, sino que consistió en utilizar la oportunidad ofrecida por la posibilidad de comprar bombas. La disponibilidad tecnológica y el cambio social están, así, vinculadas pero no necesariamente unidas causalmente.

### Cambio demográfico

Los doce años de avalancha del oro han tenido varias consecuencias para San José. En 1980 había alrededor de un centenar de trabajadores y patrones en las tierras de San José; por 1985 esto creció hasta trescientos y en 1990 había aumentado a quinientos, mientras que la

población comunal permaneció en 150. Las repercusiones de tener tanta gente sobre sus tierras convirtieron a los arakmbuts en mayoría en su propio territorio a fines de los años 1960 a una minoría veinte años más tarde. La ocupación de colonos significa que las tierras tienen que soportar casi cuatro veces la población del caserío.

La cantidad de colonos fluctúa según la época del año, con un número considerablemente mayor de andinos que bajan hacia el área del Karene durante la estación seca. En ese tiempo, las playas productoras de oro están expuestas y mantienen los depósitos dejados por las aguas aluviales de la inundación desde la anterior estación de lluvia.

La reacción de los arakmbuts al incremento de la colonización fue no alejarse. En varias ocasiones durante los doce años bajo revisión, la comunidad de San José resistió la intrusión de la colonización a fin de afirmar sus reclamos sobre sus recursos auríferos. Esta resistencia tuvo éxitos variables. En el periodo inicial de la avalancha del oro, cuando los dos bloques políticos de la comunidad estaban de acuerdo, los arakmbuts fueron efectivos para expulsar a los invasores. Por ejemplo, en 1981, la compañía Montecarlo entró al territorio de San José y, luego de un mes de negociaciones de los líderes jóvenes, se la persuadió para que saliera. Como los colonos eran relativamente nuevos y no tenían apoyo de no-indígenas, los arakmbuts tuvieron ventaja.

Alrededor de 1985, la avalancha del oro estaba en la cima. El principal patrón en el área era Jaime Sumalave y el conflicto con San José era mucho más extenso e intenso (Gray 1986). Sumalave había invadido el área minera conocida como Santa Rosa y en revancha la comunidad había expulsado a sus trabajadores del área. El liderazgo era efectivo, pero a fin de respaldar sus acciones, tuvieron que confrontarse con guardias armados y el juez de paz que Sumalave llevó desde Puerto Maldonado. Además, los líderes de la comunidad tuvieron que ir a Puerto Maldonado para denunciar las acciones de Sumalave ante las autoridades.

El asesinato de un joven arakmbut en 1986, las amenazas de muerte a líderes de San José y una invasión masiva por ocho miembros de la familia del patrón "Pinto" Béjar con todos sus trabajadores, hicieron que el Pukiri se volviera un área donde la gente no iba. El poder del liderazgo de San José se debilitó y, durante una época, la comunidad eligió hombres jóvenes como presidentes, lo cual distrajo la atención de la cada vez mayor impotencia de los anteriores wantupa en el marco de confrontaciones violentas.

Alrededor de 1992, Bajo Pukiri y Boca Pukiri tenían cerca de un centenar de colonos en total y estaban recibiendo apoyo de la municipalidad, a pesar de ser asentamientos ilegales. Los nuevos líderes trataron de levantar a la comunidad, pero muchos sintieron que la defensa no tenía esperanza y se resignaron a su destino. Los arakmbuts todavía tenían capacidad de pelear; sin embargo, en 1992, lograron expulsar de sus tierras a un colono alemán fuertemente armado y atacar Boca Colorado a fin de reclamar recursos para su escuela. No obstante, la movilización tomó considerable esfuerzo, demorando seis meses, y no fue tan inmediata y efectiva como la de doce años antes. La juventud de los líderes y la falta de wantupa en 1992 reflejan la creciente presión contra San José y las pocas probabilidades que tenían para defender a su comunidad.

Una consecuencia relacionada a la disminución del poder del liderazgo en la comunidad ha llevado a otro foco de conflictos que ha ocurrido crecientemente con la escuela. En la educación, la presencia en aumento de misioneros laicos en la comunidad penetra todo, mientras que el currículo nacional no toma en consideración factores locales e ignora por completo a la gente de la selva. La escuela es una institución de "afuera" que existe dentro de la comunidad, con profesores hispano-hablantes proporcionados por la sociedad nacional y los misioneros. Los arakmbuts consideran la educación como un medio enviado desde afuera para dar información a aquellos que necesitan aprender las maneras de la sociedad no-indígena y quitarles poder.

Es difícil la relación entre los profesores y los arakmbuts. Los padres que han estado en el sistema educativo son, en general, los más cooperativos y también aquellos que tienen altas expectativas para sus hijos. Los problemas principales, sin embargo, han involucrado a los adultos jóvenes, particularmente con los líderes, quienes regularmente se encuentran a sí mismos en conflicto con los profesores por asuntos comunales. Esto es a causa de que los profesores en la Amazonía son considerados responsables por las autoridades de ciertas actividades en la comunidad, tales como la distribución de alimentos y medicinas de afuera. Esto entra en conflicto directo con los líderes jóvenes, quienes consideran que su posición es representar a la comunidad ante las autoridades externas. Esto llegó a un punto definitivo en 1992, cuando dos profesores experimentados fueron forzados a trasladarse a otra parte a causa de diferencias con los líderes jóvenes. El efecto ha sido que cuando ellos han encontrado

más dificultades en tratar con los colonos, han centrado sus actividades sobre los representantes del mundo de afuera que viven dentro de la comunidad.

El debilitamiento del liderazgo frente al creciente número y al poder de los colonos es otro factor que muestra cómo la influencia foránea ha afectado la capacidad de los arakmbuts para defenderse a sí mismos. El liderazgo político comunal continúa actuando como una barrera entre San José y la frontera de la colonización, pero durante el periodo bajo revisión, la autodefensa se ha vuelto incluso más difícil.

### Cambio ambiental

Es difícil afirmar la medida del agotamiento de los recursos como resultado de la colonización, pero se pueden obtener ciertos patrones observando métodos de caza, lugares de trabajo e impresiones de la comunidad. La cantidad de carne cazada y de pescado ha decrecido entre 1980 y 1992 en cerca de un tercio.<sup>4</sup> Además, los cazadores toman mucho más tiempo y recorren mayores distancias que doce años atrás antes de encontrar alguna presa. Aunque la gente aún va a los lamederos de sal (sorok) para matar sus animales, los que cazan cerca de la comunidad tienen pocas oportunidades de éxito. En cambio, los cazadores tienen que ir a la parte más lejana del territorio para buscar presas en los lamederos de sal más distantes.

Durante los primeros años de producción de oro en San José, los grupos de trabajo explotaban lugares que estaban a una hora de la comunidad y podían regresar en las noches. Entre 1980 y 1981 los campos de Santa Rosa y Chapajal estaban más distantes, y durante la época de la muerte de Psyche la comunidad vivía alejada del caserío. A mediados de los años 1980, cuando el Pukiri estaba disponible para el oro, los Arakmbut fueron en grandes grupos familiares y trabajaron en áreas a unos pocos cientos de metros tierra adentro de las playas. Los depósitos en el Pukiri fueron usados por la gente de San José hasta 1987, cuando la familia del patrón Mateo Béjar comenzó a afirmar su deseo de controlar el Pukiri desde dentro de los límites de San José hasta justo antes de su confluencia con el Karene. Estaban preparados para dividir la zona con los otros patrones del área y empujaron a los arakmbuts de su territorio. Luego de amenazas y de la muerte de uno de la comunidad en 1986, los arakmbuts

se retiraron del Pukiri, pero mientras tanto otros colonos invadieron tanto Santa Rosa como Chapajal. Las playas y los alrededores del Karene y del Pukiri poco a poco fueron cayendo en manos de los colonos, hasta el punto que en 1992 los arakmbuts sólo tenían acceso a un tercio de sus playas productoras de oro.

A lo largo de los años 1987 hasta 1990 la comunidad tuvo que buscar más lejos sus depósitos de oro y, por 1991, varios hombres estaban trabajando en la cumbre, que era una de las divisorias de aguas entre los ríos Karene y Pukiri, cerca de dos horas de camino tierra adentro desde la comunidad. Otros trabajaron en campamentos en las cabeceras del río Mbaraiwe, que queda cerca de dos horas de camino aguas abajo de San José. Durante los años, los arakmbuts han extendido sus áreas de trabajo de oro a lugares más alejados del caserío de San José y de los colonos usurpadores, pero todos los campamentos auríferos son temporales.

Las familias que se mudaron aguas arriba en 1990 lo hicieron permanentemente. Trabajaron oro y cazaron en la parte más alta del territorio de San José y así, al apartarse, han reducido la distancia entre sus casas y los campamentos de oro, lo que les da acceso a nuevas playas más alejadas de los colonos, que principalmente están aguas abajo. Además, las nuevas casas están más cerca de los lamederos de sal para cazar, lo que asegura a los hombres de la parentela un abastecimiento más regular de carne en comparación a la gente que vive en el caserío de San José.

Los patrones residenciales de San José han sido afectados por la creciente presencia de colonos que han tomado posesión de las áreas de los depósitos de oro aguas abajo de San José y, mediante sus actividades mineras, han ahuyentado los animales que cazan los arakmbuts. La presión ambiental causada por la gran afluencia de colonos en los años 1980 impuso condiciones difíciles para la comunidad, impulsando a los hombres a mudarse siempre más lejos para obtener sus recursos básicos de oro o carne e hizo que algunas parentelas se decidieran a trasladarse hacia áreas donde la vida era menos problemática.

Otro elemento que se relaciona con el movimiento de los arakmbuts viene de la introducción de cerdos a mediados de la década de 1980, que ellos compraron en Boca Colorado. A diferencia de los pollos y patos, que los arakmbuts cuidan con una cantidad mínima de interferencia en la vida cotidiana, los cerdos eran un fastidio. Corriendo sueltos a través de la comunidad, revolviendo lodo

y depositando excrementos, los cerdos causaron cada vez más irritación y preocupación por la higiene. La presencia de cerdos fue una de las razones dadas por las parentelas que se mudaron aguas arriba, y la misma explicación es dada por los arakmbuts para una dispersión paralela de parentelas en Boca del Inambari y Puerto Luz en la misma época cuando, coincidentemente, también se introdujeron cerdos. De este modo, la domesticación de cerdos ha sido un factor en la dispersión física de las comunidades arakmbuts, aunque el acceso a campos de caza y a depósitos de oro son probablemente razones más significativas para la mudanza.

Desde la perspectiva de la avalancha del oro, la dispersión de las actividades de la comunidad entre 1980 y 1992 fue una respuesta directa a las influencias de los colonos. Ya sea como usurpadores de los recursos de los Arakmbuts y de haberlos forzado a buscar actividades de subsistencia más lejos o como responsables por la introducción de nuevas iniciativas de crianza (cerdos) que reclamaban más espacio individual, el efecto de la frontera de colonización ha sido considerable. La disminución de recursos es un resultado directo de la creciente presencia de la frontera de colonización sobre el territorio de San José. Sin embargo, los mismos arakmbuts no se refieren explícitamente a esta vinculación; ellos ven la disponibilidad de recursos que merman y la creciente presencia de colonos como eventos paralelos que ocurren sin ninguna explicación aparente y sólo tienen que ser aceptados.

La expansión del poder de los colonos también ha dado como resultado un decrecimiento paralelo en la fortaleza de la movilización comunal. Sin embargo, la colonización no explica todo. Por ejemplo, no necesariamente explica por qué algunas parentelas permanecieron en San José, algunas se mudaron cerca del centro del caserío y otras lo hicieron a una hora de caminata aguas arriba. De la misma manera, los cambios del liderazgo frente a la colonización no dan cuenta de por qué deberían escogerse líderes más jóvenes, en oposición a otros hombres adultos. Al igual que con los factores tecnológicos y demográficos, la expansión de la colonización y la disminución resultante de los recursos proporcionó condiciones que provocaron cambios en los patrones de trabajo y residencia de los Arakmbut, pero la manera en la cual los miembros de una comunidad decidieron alterar sus estilos de vida no estuvo determinada por estos factores.

## Cambio económico

La frontera colonizadora ha traído también otras influencias en la órbita de la comunidad nativa que, en una medida variable, han afectado la vida social y política de los Arakmbut: los colonos, las misiones y los que apoyan los derechos indígenas. Estas influencias trajeron innovaciones que han tenido un efecto sobre la vida sociocultural de la comunidad. Un cambio mayor que ha ocurrido después del creciente contacto con los colonos en Boca Colorado ha sido el uso de oro y dinero dentro de San José. El efecto del oro y del dinero ha sido dar valores fijos a ciertas mercancías. En alguna medida el pago por servicios o bienes ha introducido ciertos aspectos de individualismo en la comunidad y algunos arakmbuts tienen más trabajadores de fuera y consiguen mayores beneficios que otros. Aquellos arakmbuts con más recursos venden ocasionalmente bienes de capital a otros, como tubos adicionales para las bombas de agua. Un hombre que prefiere trabajar madera de oro ha hecho dinero construyendo camas para la mayoría de las parentelas de la comunidad, mientras que otros alquilan sus motosierras para cortar madera para las casas. Consecuentemente, ha surgido un nuevo estilo de casa, con paredes hechas de planchas de madera en vez de troncos rajados del árbol pona.

La aparición de pequeñas tiendas que venden tragos y abarrotes a cambio de oro o dinero, está relacionada con el incremento de dinero en la comunidad. Esto ha institucionalizado el intercambio de mercancías y ha fijado precios dentro de la comunidad; sin embargo, en San José el efecto ha sido muy positivo en tanto que ha parado las visitas de comerciantes a la comunidad para vender bienes y ha dado a los miembros de Puerto Luz, la comunidad que vive aguas arriba, una razón para regresar regularmente a San José para comprar bienes y petróleo y para beber con sus amigos y parientes.

En San José la introducción de oro y dinero no ha afectado fundamentalmente las relaciones sociales que ya existían en la comunidad. Los bienes y servicios que compra el dinero vienen de afuera y la barrera entre los dos mundos todavía preserva largamente intocada la distribución interna de comida y cerveza. Incluso la gente que vende cerveza en sus tiendas tiene que distribuir algo de sus beneficios a los bebedores o a la comunidad en general. La conclusión es que la reacción de un pueblo particular o de una comunidad ante la introducción del dinero está determinada por las condiciones

socioculturales e históricas (Parry y Bloch 1989: 28). En verdad, el uso de dinero no es igual en todas las comunidades arakmbuts.

Sin embargo, aun cuando el dinero no ha llevado al quiebre de la vida comunal como un todo, ha preparado el efecto de detrimento sobre la posición de la mujer. Antes del periodo misional, las mujeres eran responsables de hacer chicha de maíz (wawing), pero mientras estuvieron en Shintuya, los sacerdotes prohibieron que se haga. Cuando los arakmbuts reconstruyeron su vida comunal comenzaron a usar oro y dinero para comprar cerveza. Esto significó que las mujeres no fueran rehabilitadas como responsables de la producción y distribución de la mercancía más prestigiosa en la comunidad.

El efecto ha sido cambiar el foco del principio de generosidad mediante la distribución de cerveza en San José. La etapa en los años 1980, cuando los líderes de la comunidad daban grandes fiestas, fue simultánea con la disminución de la presencia pública de las mujeres. Sin embargo, con la disminución de recursos y la dispersión de la comunidad, los medios para demostrar generosidad se han reducido. Esto es particularmente evidente en la disponibilidad de oro o dinero para cerveza. Como la cerveza es el medio principal de distribuir riqueza, la reducción de recursos ha significado un número menor de fiestas y oportunidades para distribuir excedentes. Esto ha sucedido en la época en que los líderes de la comunidad tienen menos influencia que en 1980 y en la que las mujeres, hasta cierto punto, han reafirmado su posición en la vida pública.

### Cambio cultural

Los cambios culturales en San José durante el periodo entre 1980 y 1992 han sido mucho menos evidentes. En la comunidad arakmbut siempre ha existido liberalidad y variedad de interpretaciones, como quedó demostrado en los estudios de caso sobre la muerte de Psyche y la cura del joven Idnsikambo antes descritos. Por esta razón, fácilmente coexisten una multiplicidad de ideas y opiniones dentro de San José.

Los Arakmbut tienen una visión culturalmente refinada de los mundos visible e invisible, que no necesita cambiar su contenido substancialmente con relación a los cambios sociales. Los cambios culturales se evidencian a través de la manera en la cual se expresa la información; por ejemplo, en 1992 los espíritus aparecen menos ligados a los clanes pero más a un cazador y a sus socios de trabajo

cuando el wambet se vuelve más dominante en la comunidad. Las acusaciones de brujería dentro de la comunidad fueron más numerosas durante los periodos más violentos de comienzo de la década de 1980 que en los tiempos más apacibles de la de 1990, cuando las alianzas se pusieron en primer plano. Sin embargo, el contenido de la brujería y de las ideas sobre espíritus no cambió substancialmente durante el periodo de doce años. Todavía se considera que la brujería proviene de comunidades vecinas y de otros pueblos indígenas en el área, mientras que permanece invariable la asociación de un cazador con el ndakyorokeri en contacto con ciertas especies.

Las influencias culturales de la sociedad nacional afectan a la gente en San José de diferentes maneras. Desde la época del contacto misional, los Arakmbut han cambiado aspectos visibles de su cultura. La desaparición de la maloca, con sus ceremonias, pinturas corporales, vestidos de plumas y danzas ocurrieron sólo a los pocos años de la llegada a Shintuya y de la adopción de casas individuales. La popularidad gradual del estilo de casa similar a la de los colonos, con sus ubicuos techos de calamina, ha conducido al reemplazo de los antiguos estilos que usaban exclusivamente materiales del monte.

De tiempo en tiempo, llega a San José un comerciante itinerante con una máquina de vídeo para mostrar películas que van desde "Rambo" y "Comando" hasta "Aliens" o "Tarzán". Los cambios en el gusto musical originados por el uso de grabadoras y radios, han involucrado otras innovaciones culturales. Los bailes en San José se realizan con música peruana selvática tocada en casetes. Ahora se escucha radio más frecuentemente en busca de noticias nacionales e internacionales, de una variedad de música y de comentarios.

Los Arakmbut han reaccionado a la intromisión de una cultura ajena a través de un proceso de doble vía que oscurece los elementos visibles de su propia cultura y coloca las influencias externas en contextos claramente separados del entretenimiento comunal. De este modo, los Arakmbut internalizan su propia cultura sin incorporar necesariamente elementos externos destructivos y, consecuentemente, forman una barrera entre ellos y la sociedad nacional. Por esta razón, los misioneros laicos y los sacerdotes no han sido capaces de destruir los aspectos mantenidos más profundamente de la religión arakmbut. Un misionero dominico considera que, a pesar de cuarenta años de proselitismo, la cristiandad que se encuentra entre los Arakmbut es superficial y que su propia religión es resiliente y flo-

reciente (Padre Mixtel Fernández, comunicación personal). Por revelar poco de su propia cultura y religión a los foráneos, los Arakmbut preservan su visión del universo levantando una "barrera" entre su mundo y el de afuera. La barrera de protección está presente en la medicina, donde los Arakmbut separan las enfermedades y la medicina del Dios cristiano de los ataques más peligrosos de los espíritus invisibles.

Los Arakmbut hablan su propia lengua en todo los contextos de la vida comunal, sea en reuniones, en el trabajo o en la parentela. Esto los ayuda a defenderse de algunas de las consecuencias etnocidas que surgen de la educación estatal. En la medida que los Arakmbut controlen esta relación entre la educación interna y externa, es posible proteger la transferencia indígena de conocimiento, al mismo tiempo que sacar ventajas de la oportunidad de aprender cómo desenvolverse en la sociedad nacional (Aikman 1994). Los valores y la cultura indígenas son así mantenidas separadas de lo que ocurre en la escuela, y la comunidad da poco apoyo a los maestros, de quienes se piensa que traen e imparten conocimientos de afuera por su propia buena voluntad.

Consecuentemente, los Arakmbut defienden su cultura internalizándola y separándola de las influencias externas. Aún cuando esto ha conducido a la desaparición de muchas ceremonias y actividades comunales, ha preservado efectivamente sus profundas prácticas espirituales. Los arakmbuts que son más responsables por la internalización son los practicantes chamánicos, que deciden a quiénes informarán acerca del mundo del espíritu.

Esto no debería dar la impresión de que los Arakmbut no están bajo amenazas considerables por la influencia de culturas externas. En varias comunidades, los mayores se quejan de una juventud crecientemente disoluta que ha optado por no participar de la escuela y no tomar interés en su cultura. Su interés está en seguir las tendencias desde las ciudades locales, rechazando su identidad cultural. Aun cuando ellos ahora no son influyentes, el futuro es incierto. El deseo creciente de la juventud arakmbut de casarse con foráneos también constituye una amenaza etnocida.

La presencia de no-indígenas que trabajan en la comunidad como peones por un sueldo reducido ha puesto al mundo de la serranía en contacto directo con los arakmbuts. Éstos son reticentes a revelar su propia cultura a los foráneos, y ha habido una reducción consecuente de las sesiones del anochecer y de las ocasiones para contar relatos o cantar entre 1980 y 1992. Los Arakmbut no han cesado de

contar relatos y cantar, pero están más inclinados a hacer estas cosas en la privacidad del hogar antes que en sesiones abiertas. La limitación de los relatos y de la narración de mitos, de las canciones y de las curaciones a las actividades de la parentela es otro ejemplo de la reducción en escala de los encuentros sociales, ya que los grupos más pequeños de alianza wambet transmiten más información cultural que los grandes que acostumbraban a reunirse al anochecer en 1980 y 1981, cuando los clanes eran más dominantes.

La quiebra de los medios de transmisión cultural entre los Arakmbut durante los últimos diez años parangona el cambio del clan al wambet y la dispersión de la producción minera de oro en pequeñas parentelas y unidades de alianza. Contar relatos puertas adentro continúa un proceso de "internalizar" la cosmología arakmbut a fin de protegerlos de las consecuencias destructivas del rechazo de los foráneos que se niegan a tratar su mundo invisible con respeto.

La única época en que la barrera ha mostrado signos de debilidad ha sido con el intermatrimonio entre hombres arakmbuts y mujeres de la sierra. A diferencia de las machiguengas u otras mujeres indígenas que se han establecido con hombres arakmbuts, las mujeres de la sierra no aprenden la lengua harakmbut y, consecuentemente, sus hijos y la parentela se orientan hacia el español. La implicancia de esto en el largo plazo es que la fuerte defensa monolingüe de la cultura arakmbut desde dentro puede comenzar a quebrarse, amenazando su visión del mundo.

Sin embargo, hay otra interacción entre los Arakmbut y el mundo de afuera que puede hacer que la barrera sea menos necesaria. Mientras que la gente de la sierra se ha mudado dentro de parentelas en San José, varios estudiantes arakmbuts de la comunidad han alcanzado el centro del mundo foráneo participando en carreras universitarias en Lima, donde están en estrecho contacto con organizaciones internacionales y nacionales del movimiento indígena. El respeto en las comunidades arakmbuts por esos estudiantes ha introducido una nueva perspectiva sobre las luchas indígenas, donde, más que construir una barrera defensiva contra el mundo de afuera, la estrategia de supervivencia consiste en la revalorización de la cultura, la confianza en las tradiciones y la afirmación de derechos fundamentales.

En conclusión, es posible considerar tres maneras a través de las cuales los Arakmbut han reaccionado frente a las influencias del mundo foráneo:

### 1. Elementos internos substituidos por externos

Allí donde los elementos de la vida sociocultural arakmbut premisional han desaparecido, las influencias de afuera han dado alternativas. Los ejemplos van desde herramientas de metal que reemplazan a las de piedra después del contacto con los misioneros hasta el ritual arakmbut. Con el abandono de la maloca, las fiestas de cantos y danzas, que formaron una parte importante de la vida festiva ceremonial, han sido reemplazadas por música rock de la selva y cerveza. De la misma manera, han desaparecido las ceremonias de categoría de edad, pero los términos aún son utilizados y se usan métodos menos formalizados para indicar la madurez, tales como el nivel educativo y la conscripción militar.

### 2. Internalización y formación de barreras

Cuando los Arakmbut se dieron cuenta en la misión de que su cosmología y religión eran ridiculizadas, las internalizaron. El efecto fue crear una barrera entre dentro y fuera. La diferencia es particularmente notable en la educación y escolaridad y también en salud.

Los Arakmbut no sólo internalizan algunos de sus modos de vida mediante el secreto, sino también manteniendo la transmisión de la información dentro de la parentela. Recientemente, narrar relatos dentro de la casa y preservar la lengua arakmbut han sido los medios de retener su integridad. La gente ha sido capaz de encubrir elementos importantes de su vida de quienes no los respetan. Sin embargo, para aquellos genuinamente interesados, los arakmbuts mayores hablan abiertamente. El dinero es usado dentro de la comunidad, pero raramente, si alguna, para bienes internos y servicios, por lo que esto no afecta la "barrera".

El efecto global es la construcción de una barrera entre los Arakmbut y los dominios no-indígenas, lo cual es estrictamente controlado por la comunidad. Esto no significa que es infranqueable, sólo que los Arakmbut son los porteros. De hecho, la "barrera" debería ser considerada más como un proceso flexible de protección, que como un abismo fijo inmutable entre dentro y fuera. En general, son los líderes chamánicos los responsables de esta internalización de la cultura arakmbut, porque son responsables de contar los relatos y de proyectar la información hacia una audiencia comunal.

### 3. Rompiendo la barrera

La barrera es debilitada por los efectos etnocidas de los hombres y mujeres no-indígenas que se casan dentro de la comunidad, aunque hasta ahora ellos no han permanecido lo suficiente para causar perjuicio. Sin embargo, la barrera también puede desaparecer cuando la gente tiene la confianza de que puede defenderse a sí misma cultural y socialmente frente al avasallador mundo externo. La confianza de los estudiantes arakmbuts en su cultura frente a los foráneos se refuerza por el conocimiento de que ellos tienen más educación que aquellos que tratan de denigrarlos, como los patrones o los trabajadores no-indígenas.

Además, los estudiantes en Lima han tenido el efecto de afianzar los valores culturales mediante un proyecto de reforzamiento cultural. Consolidados por este proyecto, la gente de Boca Inambari considera ahora iniciar las viejas ceremonias una vez más bajo la influencia de un estudiante universitario de la comunidad (Sueyo 1995).

Los cambios sociales que han tenido lugar en San José, tales como el cambio del clan al wambet y la dispersión del asentamiento de la comunidad, pueden ser vinculados con una multitud de factores que son desencadenados por las condiciones de la colonización: tecnológicos, demográficos, ambientales, económicos y culturales. Aun cuando ha habido enormes amenazas socioeconómicas surgidas de la frontera de la colonización, los Arakmbut, en general, han sido capaces de defender su cultura de influencias externas no deseadas entre 1980 y 1992. Parte de la razón de esto ha sido que la mayoría de los efectos etnocidas de la colonización tuvieron lugar al inicio de la etapa en la misión de Shintuya.

Esto no quiere decir que la frontera de la colonización no haya afectado a los Arakmbut. La intrusión del individualismo y la presencia de colonos no-indígenas dentro de los territorios de la comunidad han establecido una amenaza permanente a la capacidad de supervivencia futura de los Arakmbut como un pueblo. El pillaje de los recursos indígenas, la discriminación de los foráneos que debilitan su confianza en su cultura y las amenazas contra sus vidas son un constante recordatorio de su necesidad de defenderse a sí mismos. Los detalles de esta confrontación con la frontera de la colonización son el punto de partida del Volumen 3.

Este capítulo ha demostrado que la colonización afecta aspectos fundamentales de la producción y de la organización social de los

Arakmbut, pero la manera en la cual la comunidad se reestructura a sí misma en defensa contra las amenazas de afuera no está determinada por la frontera en sí. Los cambios que han tenido lugar durante los últimos diez años han estado dramáticamente influenciados por la colonización, pero no han sido decididos por foráneos sino por los Arakmbut. La formación social arakmbut aún guarda su estructura dentro de la cual ocurre todo, permitiendo que la gente se autodetermine y guarde su sentido de identidad como arakmbut. Sin embargo, los factores de colonización han sido instrumentales en los cambios que han sucedido y han proporcionado las condiciones dentro de las cuales los Arakmbut han alterado su organización social, un tema que es revisado en el siguiente capítulo.

A lo largo de este capítulo ha sido evidente la importancia de la organización política arakmbut en la distinción de los jóvenes líderes que tratan de defender su comunidad de la rapiña de la colonización, mientras que incorporan aquellos aspectos de la vida que consideran positivos. Sin embargo, los jóvenes líderes sólo son evidentes porque son lanzados dentro del espacio político público. Los viejos, aquellos con experiencia chamánica, y las mujeres están envueltas en el cambio comunal. La frontera de la colonización en sí misma no ha conquistado a los Arakmbut y no ha cambiado su mundo al punto que no pueda ser reconocido. En verdad, en tanto que su sistema sociocultural no cambie hasta ese nivel, ellos sobrevivirán; pero los límites son frágiles y de ninguna manera impermeables.

## Notas

- <sup>1</sup> El trabajo de Ribeiro sobre indígenas brasileños (1970) ha sido fundamental en la literatura, como lo ha sido Dostal (1972) y Shelton Davies (1977), quienes han mapeado el etnocidio y el genocidio de los pueblos indígenas de las Américas. Han sido particularmente importantes las publicaciones de IWGIA desde Copenhague, que, desde 1972, han mantenido una constante corriente de información sobre los problemas que enfrentan los pueblos de las tierras bajas de Sudamérica.
- <sup>2</sup> Existe una literatura en aumento sobre las terribles condiciones de los mineros en el Madre de Dios. En 1983, un informe de la organización de derechos humanos CODEH-PA llamó la atención sobre esos abusos, que desde entonces han sido el tema de varios artículos (Whittaker 1985; Guillén-Marroquín 1990; Rádda Barnen 1991; Gray 1992). El estudio reciente de Skar (1994) sobre la colonización desde la sierra hacia las tierras bajas proporciona una excelente percepción de las perspectivas andinas de este proceso.
- <sup>3</sup> Se han escrito varios artículos sobre este periodo de la historia misionera (ver Monnier 1982 y Ricardo Álvarez en Torralba 1979).
- <sup>4</sup> Es difícil estimar la disminución de carne entre 1980 y 1992, porque la parentela donde yo comía tenía a un cazador que se esmeró en preservar los viejos valores y pasaba mucho tiempo en el monte. Fue un excelente cazador y la cantidad de carne consumida no fue considerablemente menor que la de doce años atrás. Éste no era el caso con otras parentelas, en las cuales los hombres pasaban más tiempo trabajando oro y no estaban preparados para destinar tanto tiempo a la cacería.

## FACTORES INTERNOS EN EL CAMBIO SOCIOPOLÍTICO

La vida social arakmbut no cambia simplemente como respuesta a las influencias externas, sino que funciona en términos de su propia dinámica interna que afecta tanto a la vida comunal como a la resistencia al proceso de colonización. Los cambios que tuvieron lugar en San José entre 1980 y 1992 pueden haber sido detonados por ciertas circunstancias, como la mejora de las técnicas de la minería aurífera o la intromisión de colonos en territorio arakmbut, pero estos factores no pueden dar cuenta de los cambios de énfasis entre diferentes principios sociales, como el paso del clan al wambet o de una jerarquía relativa hacia un sistema más igualitario.

Este capítulo trata sobre la manera en la cual la vida social arakmbut está en constante flujo y, sin embargo, cambia dentro de ciertos límites consistentes. La organización social flexible y relativista descrita en el capítulo seis no proporciona en sí misma ningún indicio sobre cómo se relacionan los diferentes elementos de la organización social; sin embargo, los cambios entre 1980 y 1992 muestran que hay correlaciones claras. El capítulo ocho delineó cómo varios conjuntos de rasgos sociales experimentaron cambios paralelos durante este periodo: el énfasis en el clan, en la desigualdad de género, en el respeto por la edad y en la "jerarquía" fue reemplazado por un énfasis mayor en la afinidad, en el parentesco del wambet, en la solidaridad de edad y en un ethos más "igualitario".

Los Arakmbut conceptúan el impulso de cambio como algo que emerge del crecimiento (*e'kerek*), un proceso fundamental que afecta a todos en sus vidas personales y a la comunidad en general.<sup>1</sup> El cambio tiene lugar como resultado del tiempo que pasa (*e'pogika* – "siempre pasa") y cuando la gente envejece, no sólo se altera físicamente, sino que sus relaciones y responsabilidades experimentan cambios substanciales. Gradualmente a lo largo de toda su vida,

cada campo social arakmbut se expande constantemente. Sin embargo, en diferentes momentos del crecimiento, cada persona se confronta con ciertas elecciones o decisiones (matamona), que, acumulativamente, pueden afectar el potencial de cambio dentro de la comunidad. Por ejemplo, la elección de pareja de matrimonio, la residencia postmarital y la organización de las actividades diarias implican opciones que pueden influir en la complejidad de la comunidad como un todo.

Estas elecciones cubren una multitud de aspectos diferentes de la vida, pero son de particular significado las cuestiones relacionadas con la unión y separación de las parentelas. Varias palabras cubren esta noción. La primera es "matrimonio" (*e'toepak*), que es tomada de *e'toe*, "asir", con la partícula verbalizadora *pak*. El otro verbo es *e'mbet*, que significa "pegados", del cual viene la palabra *wambet*. En contraste, el término para "compartir" o para "distribuir" es *e'mbayok*. Los principios de desear y dar están así trazados dentro de estos conceptos importantes, basados en procesos de conjunción y separación que cubren tanto los bienes materiales como los principios sociales.

Hasta ahora la descripción de la vida comunal arakmbut se ha basado principalmente sobre nociones de flexibilidad, relatividad, generosidad y resolución de conflictos, dando así la impresión de que la organización social multiestratificada funciona tranquilamente. Sin embargo, los encuentros pueden agravar problemas tanto como resolverlos, lo cual puede repetirse con un sistema regular hasta el punto que hay ciertas "líneas de falta" que pueden funcionar a través de la vida comunal hasta que los momentos de tensión social sean ocurrencias regulares.<sup>2</sup>

En ciertos momentos de la vida arakmbut, los conflictos pueden tener repercusiones a través de la comunidad, a menos que sean identificados y puestos bajo control. Éstos son particularmente evidentes en tiempos de crisis, tales como enfermedades, muerte o problemas sobre acuerdos de matrimonio, cuando la intensidad de las relaciones sociales vuelve particularmente sensible las interpretaciones. Aun cuando los cambios tienen lugar todo el tiempo, en esos "momentos de crisis", tales como los de los estudios de caso antes revisados, los rasgos globales de la vida política se focalizan, expresando la intrincada complejidad de la organización social arakmbut.

Los Arakmbut consideran esta tensión en términos de relaciones negativas entre las personas – *ioknda* (rabia) y *mepuk* (miedo, literalmente "hígado dividido") y, en casos serios, *ochinosik* (odio, "cen-

tro negro concentrado"). El término generalizado para esto es *pakwe* (aversión), que es el corolario del verbo *e'pak*, glosado antes como "deseo". La palabra tiene un amplio juego de connotaciones que cubre no sólo la falta de deseo, sino también la vergüenza y torpeza. Estas relaciones negativas ocurren en momentos de tensión dentro de la vida social arakmbut.

Si hay problemas entre los Arakmbut, factores tales como afinidad, edad o residencia son incorporados dentro de la relación. Esposo y esposa, viejo y joven, hermanos competitivos o afines pueden ser el *locus* del conflicto, y los eventos críticos que emergen de estas relaciones inciertas sirven como tema para los encuentros sociales, interrumpiendo el ritmo de la vida diaria en la comunidad. El efecto es un equilibrio difícil que está constantemente en peligro de quedar fuera de control. En caso de que la gente vaya más allá de estas posibilidades, surgen serios problemas y una parte puede decidir dejar la comunidad.

Los cambios en la organización social que ocurrieron en San José entre 1980 y 1992 se basaron principalmente sobre decisiones hechas por miembros de la comunidad o a través de reacciones a eventos particulares que se escaparon de su control. El foco de la toma de decisiones en las comunidades arakmbuts envuelve los arreglos potenciales o reales de matrimonio. Los principios primordiales de la vida arakmbut – género, edad, residencia, descendencia y afinidad – son afectados por las decisiones sobre el matrimonio. La elección de un cónyuge, las negociaciones acerca de la residencia, la conducta apropiada de la pareja, las relaciones entre padres e hijos y las implicancias para las relaciones del clan y del *wambet* comprometen decisiones. Estas decisiones se interconectan y sus consecuencias acumulativas pueden afectar a la comunidad como un todo.

Adicionalmente a las decisiones delicadas, los momentos de crisis pueden hacer surgir una intensidad de relaciones sociales que, como en el caso de los estudios revisados en los capítulos uno y cinco, enfocan los rasgos globales de la vida política y expresan la intrincada complejidad de la organización social arakmbut. Algunos periodos conducen más hacia la estructura más jerárquica observada en 1980; otros, hacia el sistema igualitario más disperso descrito en 1992. Esto puede ser ilustrado observando los diferentes periodos de vida y mostrando cómo las relaciones se expanden por toda la comunidad durante la adultez y dónde pueden convertirse en prominentes ciertas líneas de falta social.

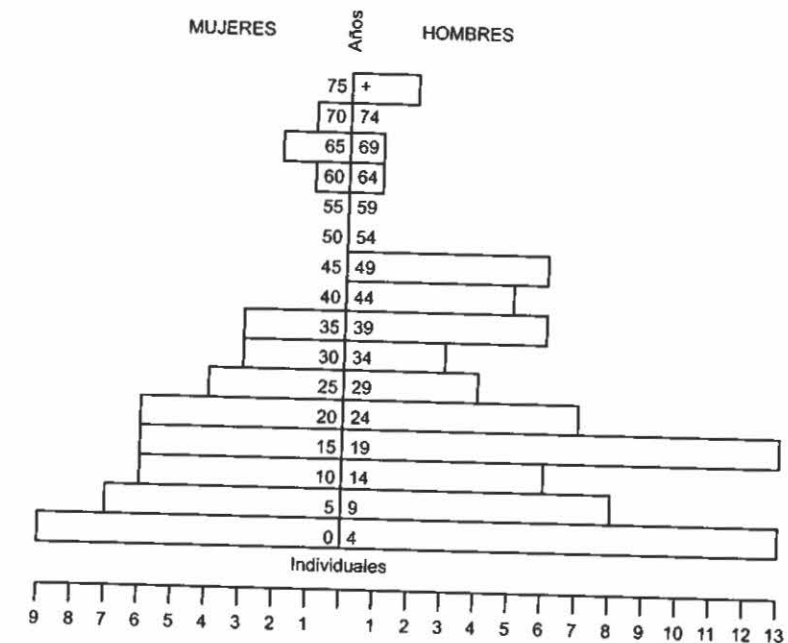
## Proyectos de matrimonio – Competencia por cónyuges

Con excepción de Puerto Luz, todas las comunidades arakmbuts sufren por un patrón demográfico donde visiblemente hay menos mujeres que hombres. En 1980, dos tercios de la gente joven casable en San José eran hombres, mientras que en 1992 el incremento de jóvenes mujeres que habían crecido en los años intermedios disminuyó el desequilibrio a 60 por ciento de hombres y 40 por ciento de mujeres (ver la pirámide demográfica). Desgraciadamente, el incremento en esposas potenciales ha sido neutralizado por los trabajadores de la sierra presentes en la comunidad, tres de los cuales han vivido con mujeres jóvenes arakmbuts, abandonándolas luego con hijos que no son reconocidos como arakmbuts a causa de su sistema de clan patrilineal.

Los hombres consideran que hay una escasez de mujeres en San José y la competencia por esposas es una lucha de largo plazo. Incluso en aquellas comunidades donde la relación de hombres y mujeres es más equilibrada, los pretendientes de otras comunidades también actúan como factores limitantes para la disponibilidad de futuras esposas. De todas las tensiones entre las comunidades arakmbuts, las que se refieren a arreglos matrimoniales son las más numerosas, porque de todas las actividades en el ciclo de la vida de los Arakmbut, la más difícil es encontrar un cónyuge apropiado.

El punto más débil en las relaciones entre hombres jóvenes radica en aquellos de edad similar que comparten los mismos socios potenciales de matrimonio, estableciendo por tanto un elemento competitivo en su relación que cubre todo, desde sus habilidades de caza hasta el conocimiento acerca del mundo invisible. Las rivalidades entre siblings son usualmente mantenidas dentro de la casa, pero se vuelven más abiertas entre hombres jóvenes de diferentes parentelas que tratan de competir por las atenciones de una mujer joven. En diciembre de 1993, dos hombres jóvenes que eran entre sí hijos de la hermana de la madre (HnaM) pelearon fieramente en una fiesta por un asunto aparentemente trivial, cuando uno se mofó del otro por vestir ropas de estilo antiguo y no mantener los estilos peruanos contemporáneos. Sin embargo, bajo esta agresión hubo una rivalidad sobre sus capacidades de atraer mujeres, porque las ropas de moda son caras y reflejan éxitos en la producción de oro. No obstante, los parientes cercanos de ambos jóvenes se enteraron rápidamente de la refriega y los separaron antes de que el conflicto se expandiera hacia otras parentelas.

Figura 11.1 Una pirámide de población para San José, 1986-1988



Fuente: Rummenhöeller, Cárdenas – Lazarte, 1991.

Los problemas internos de la parentela surgen principalmente entre hombres que rivalizan con sus hermanos por mujeres y con padres que son reticentes a alentar a sus hijos a afirmar su adultez cuando son demasiado jóvenes, por su propia seguridad física (ver el mito de Chipomeme, Volumen 1, capítulo seis). A lo largo de todo este periodo, los jóvenes hombres y mujeres se llaman entre sí, principalmente, por términos de parentesco y, en la medida de lo posible, suprimen la referencia a la afinidad potencial. Esto efectivamente oscurece la distinción entre los clanes y evita llamar la atención públicamente hacia la pareja elegible para matrimonio.

De este modo, las tensiones que rodean a las parejas potenciales para casarse son mantenidas dentro de la parentela o suavizadas rápidamente por parientes cercanos de los rivales. Los jóvenes que compiten por mujeres deben tratar de evitar que el problema afecte más que a la gente directamente concernida, pero tan pronto como los padres de dos parejas y su wambet comienzan a discutir

una posible unión en serio, aumenta considerablemente la posibilidad de expandir la tensión.

Las negociaciones de matrimonio están repletas con trampas diplomáticas dentro de las que pueden caer rápidamente los miembros insensibles de una parentela. El desequilibrio de hombres y mujeres quiere decir que cuando las negociaciones de matrimonio se vuelven más abiertas, aumentan las posibilidades de conflicto entre las parentelas. De esta manera, los conflictos internos de la parentela se vuelven menos evidentes cuando surgen las tensiones entre afines potenciales durante las negociaciones de matrimonio.

Las mujeres son extremadamente importantes en las negociaciones de matrimonio. Aunque la decisión es hecha por el wambet de ambas partes, la evaluación es una actividad constante. Los debates sobre los méritos o defectos relativos de un pretendiente tienen lugar en la parentela y en los grupos de trabajo de las mujeres; consisten en una evaluación de su habilidad de caza, su éxito en el trabajo del oro, el alcance de su educación y la relación entre los padres a través del clan y del grupo residencial, así como también si hay signos de una mala práctica sexual en sus antecedentes. Una joven esposa en perspectiva tendrá preferencias por ciertos hombres y gradualmente surgirá un pretendiente aceptable y se harán debates entre wambet. Las personas claves en las negociaciones de matrimonio son las madres de la pareja, cuyos conocimientos enciclopédicos de las vinculaciones genealógicas son fuentes primordiales de información e interpretación durante todas las discusiones.

Los padres de los jóvenes, que están ansiosos de ayudar a sus hijos a encontrar una esposa apropiada, utilizan varios métodos para lograr sus objetivos. Unos padres ayudan a sus hijos a cazar la carne chindoi, que es ofrecida como una propuesta de matrimonio. Si la mujer rechaza la carne chindoi, puede haber repercusiones serias, incluyendo peleas en la siguiente fiesta y, en un caso, durante 1992, un padre y su hijo rechazado se marcharon de la comunidad.

Entre 1980 y 1992, en San José se utilizaron dos estrategias para tratar y asegurar esposas para hijos mediante la expansión o reducción de la terminología de relación, lo cual ha dado lugar al surgimiento de tensiones entre las parentelas con hijas disponibles para el matrimonio y las que no las tienen. En 1980, por ejemplo, se consideraba al intercambio de hermana como una forma razonable de matrimonio, aunque la práctica era rara a causa de la falta de mujeres. El intercambio de hermana implicaba que un hombre podía evadir su

servicio a la novia y aumentar la posibilidad de que hermanos que vivían juntos formasen bloques de clan. Sin embargo, diez años más tarde, el intercambio de hermana fue criticado por parentelas sin mujeres elegibles para matrimonio, porque los hombres con hijos e hijas "envolvían" las negociaciones de matrimonio y aseguraban esposas para sus hijos proporcionando hijas en intercambio (*wayawaya*). De esta manera, un esposo ya no era más deseable por su registro de caza y su competencia como arakmbut adulto, sino por la capacidad de su familia de proporcionar una esposa.

Por otro lado, durante el periodo de doce años, las parentelas con más hombres que mujeres han ampliado las opciones por esposas potenciales expandiendo la terminología de parentesco. Por ejemplo, en 1980 los arakmbuts me dijeron que un joven no debería casarse con la hija de alguien en la categoría de un asign (*HaHnaM*), pero la gente de la comunidad que llegó tarde a los intercambios de hermanas, alrededor de 1992, consideraba que tal matrimonio podría realizarse en tanto que no fuera con alguien que fuese genealógicamente hija de la hermana de una madre. Además, esas parentelas hablaban claramente de la importancia de casarse con mujeres "en una distancia". Esto indudablemente incrementa el rango de exogamia y lanza una luz más negativa sobre los acuerdos matrimoniales dentro de la comunidad.

Consecuentemente, en San José, en 1992, se podía percibir una tensión entre las parentelas con varios varones y pocas mujeres, y aquellas con hijos e hijas en igual medida de acuerdo a las estrategias que ellas usan para obtener esposas. La tensión era entre el deseo de recibir y la necesidad de dar, y sólo podía ser resuelta mediante negociación (Dean 1995). Sin embargo, la dificultad de encontrar pareja de matrimonio tuvo repercusiones en el uso de la terminología.

En 1980, los dos bloques en San José consistían principalmente en hombres casados con hijos jóvenes. Las relaciones de afinidad estaban basadas principalmente sobre lazos a través de esposos de las hermanas. La relación contigua de miembros del mismo clan fue complicada por el desequilibrio en el número de hombres y mujeres. La competencia agnática entre hombres del mismo clan o que tienen la misma relación con esposas potenciales condujo al conflicto, mientras que las negociaciones sobre el matrimonio estaban también repletas de dificultades como resultado de la creación de relaciones de afinidad.

Una lista de parentelas que dejaron San José entre 1980 y 1992 reveló que todos estaban implicados en negociaciones premaritales o en obligaciones postmaritales. Una parentela de la mitad Wakutangeri de la comunidad salió para Shintuya en 1982 porque los dos jóvenes de ella no podían encontrar esposas, lo que condujo al conflicto con otras. Las familias que se mudaron a Barranco Chico en 1986 lo hicieron porque los arreglos postmaritales no fueron satisfactorios para los padres de la esposa. En 1992 el traslado de una parentela a Puerto Luz fue concurrente con el rechazo de un hijo que deseaba casarse en San José, mientras que su hermano había tenido éxito aguas arriba.

Cada una de estas decisiones estaba influida por una multitud de otros factores, tales como la animosidad personal y los conflictos por factores como la distribución de carne o el acceso a los depósitos de oro. Sin embargo, cuando se habla con los arakmbuts, la cuestión marital es el punto focal para discutir los conflictos. El número limitado de mujeres disponibles para matrimonio ha impreso gran tensión en las parentelas, porque los padres quieren asegurar que sus hijos se casen y puedan continuar la línea del clan, apoyarlos en su vejez y vivir confortablemente.

Es interesante notar que la solidaridad del clan se manifiesta cuando los grupos de parentelas no están buscando activamente cónyuges, porque los hijos recién se han casado o las parejas ya han sido arregladas. Sin embargo, cuando sus hijos crecen, la solidaridad del clan se debilita a causa de la competencia entre los jóvenes de la nueva generación, mientras que los hombres con más hijas son capaces de seleccionar sus parientes políticos para trabajar el servicio a la novia. Sólo con unas pocas excepciones, ellos esperan acuerdos de matrimonio uxori-locales, que saquen a los jóvenes de sus bloques de clan. Esto enfatiza la alianza marital y la fuerte afinidad sobre la solidaridad del clan, y puede ser considerado como uno de los factores que cambió San José de organizarse sobre la base del clan en 1980, a orientarse más hacia alianzas dispersas en 1992.

### Residencia y organización social

Una vez que el matrimonio se realiza, los conflictos entre afines potenciales y entre hermanos parecen apaciguarse en la medida que ellos establecen relaciones basadas sobre amistad o cooperación. Sin

embargo, la línea de falta sigue existiendo y las tensiones entre hermanos o afines surgen particularmente por el delicado asunto de la residencia postmarital. Inmediatamente después del matrimonio, la pareja vive uxori-localmente o viri-localmente por un tiempo mientras tiene hijos y los cuida durante su crecimiento. En realidad, esto puede implicar vivir en la misma casa o compartir una cocina con un padre, sibling o pariente político, o bien vivir en una edificación vecina. Criar descendientes y proporcionar una base de producción independiente puede tomar como quince años.

Generalmente una mujer desea la residencia uxori-local porque le permite mantener un lazo cercano con su madre y confiar en el apoyo del clan de su padre. Hasta el matrimonio, un hombre arakmbut comparte un cuarto con sus hermanos y hermanas o duerme en una sección dividida dentro de la casa de su padre; pero luego de éste, se espera que se mude a la familia de su cónyuge y trabaje con su suegro. Toda la carne que captura va a su suegra, quien la distribuye desde la parentela. El periodo de uxori-localidad dentro de la casa de sus parientes políticos dura de dos o cuatro años, tiempo después del cual la pareja se muda a una casa propia cercana. Eventualmente, los padres mayores con hijos casados o hijas se mudarán a casa de sus hijos. El efecto del sistema uxori-local es separar los siblings varones y distribuirlos entre familias con hijas, evitando con esto que la solidaridad del clan se haga cargo permanentemente de la comunidad.

Sin embargo, desde una perspectiva masculina, la residencia viri-local es más conveniente y si un hombre tiene la posibilidad de elegir usualmente construirá una casa cerca de sus parientes agnáticos para no tener que tratar cotidianamente con las demandas de sus parientes políticos. Además, un esposo que vive cerca de sus propios parientes está menos obligado a dar los productos de su trabajo a su parentela política y puede usar estos bienes para formar una red de distribución según sus propias prioridades.

Se podría pensar que con estas ventajas todos los hombres buscarían la residencia viri-local, pero no es así. A pesar de los beneficios inmediatos de vivir con otros de su clan, un hombre que vive uxori-localmente tienen varios beneficios de largo plazo. Recibe respeto del resto de la comunidad por estar preparado para cumplir sus obligaciones maritales y sabe que, en la medida que sea paciente con sus parientes políticos, sus afines permanecerán leales y, en la siguiente generación, darán al wambet el apoyo necesario para obtener una esposa para su descendencia. Además, un hombre que

se casa con una mujer de fuera de la comunidad gana en solidaridad del clan, pero pierde los lazos de afinidad que son cruciales para apoyar en futuras negociaciones de matrimonio.

A pesar de las ventajas para una mujer y la aceptación de la uxori-localidad como la forma apropiada de residencia postmarital, de dieciséis matrimonios realizados en San José durante el periodo de doce años bajo análisis, siete fueron virilocales. Aun cuando la uxori-localidad no es explicada, los casos de viri-localidad son usualmente justificados con una de las tres siguientes explicaciones:

1. La regla uxori-local no es necesaria si la mujer viene de otra comunidad y el esposo ha realizado un breve servicio a la novia para cumplir sus obligaciones. Incluso esto no es necesario si la mujer no es arakmbut.
2. Una pareja puede vivir viri-localmente si el padre o la madre del esposo son viudos o demasiado viejos para cuidarse a sí mismos. Un joven con una madre pero sin padre tratará de vivir cerca de su familia a fin de ayudar y asegurar que sus siblings más jóvenes estén abastecidos.
3. La viri-localidad es también posible si la parentela tiene dos hijas de edades cercanas y un yerno ya vive uxori-localmente. El segundo yerno no está necesariamente obligado a vivir en la parentela de su esposa, pero tiene que apoyar a su suegro con trabajo, bebida y carne.

Esto muestra que la viri-localidad no siempre está vinculada a la formación de bloques de clanes, sino que es negociada según las condiciones de cada parentela. Sin embargo, cuando la viri-localidad se combina con la formación de agrupaciones de siblings, el sistema asume rasgos de la organización comunal de 1980, en la cual un grupo de hermanos en el mismo clan vive como parentelas vecinas. Los dos patrones residenciales basados en viri-localidad y uxori-localidad presentan aspectos diferentes pero complementarios al sistema político.

### **Bloques de clanes y viri-localidad**

Los varones agnados residen viri-localmente después del matrimonio por una de las razones citadas en la sección previa (en un caso, en San

José, fue para estar cerca de un hermano viudo que criaba hijos pequeños solo). Los hermanos tienen hijas con jóvenes que hacen servicio a la novia o hermanas con esposos que aportan importantes aliados afines que atraviesan los clanes. El grupo de clan de hermanos escoge vivir junto y comparte una relación de solidaridad que se extiende hacia otros miembros del clan en la comunidad. La economía política del acuerdo consiste en los siguientes elementos:

- a) Los hermanos en el mismo clan son llamados por el nombre de su padre (convertido por los sacerdotes en un apellido luego del bautismo) y sus grupos de parentela forman una agrupación residencial en la comunidad.
- b) Los hermanos tienen parientes afines que viven cerca, casados con hermanas o hijas, que proporcionan carne, contribuyen con las fiestas y dan apoyo político.
- c) Todos los miembros de los clanes de los hermanos los apoyan o, si son afines del bloque rival, se abstienen en periodos de conflicto.

De esta manera, un grupo de clan surge por coresidencia, lo que significa un énfasis en la residencia viri-local postmarital, en la cual hermanos y hermanas viven como vecinos. Según sus habilidades como cazadores o curadores o su eficiencia en el trato con el mundo de afuera, los hermanos pueden ganar alta reputación y prestigio mediante su generosidad y volverse influyentes en la comunidad. Ésta fue la base de los dos bloques de poder en San José: los Kotsimberi, dominados por hermanos Yaromba, y los Wakutangeri, dominados por Idnsikambo. Sin embargo, en la medida que cada parentela creció y se responsabilizó por sus propios hijos, la solidaridad del clan se destruyó y las relaciones de alianza poco a poco se volvieron más importantes en la comunidad.

### **Uxori-localidad y el wambet**

En contraste, el matrimonio basado en la uxori-localidad enfatiza las relaciones afines antes que los lazos del clan como la vinculación pivote entre las parentelas. Esto conduce gradualmente hacia un conjunto más disparejo de alianzas diádicas que unen cadenas de conexiones, pero no necesariamente utilizando al grupo de solidari-

dad tan evidente entre los siblings del clan. En este caso, la lealtad política de los esposos recién llegados es con sus parientes políticos, quienes pueden ser un grupo de hermanos, aunque es igualmente probable que sean hombres mayores con hijos en crecimiento que viven de manera independiente de su propia parentela inmediata. La mujer permanece en la parentela materna y se beneficia del apoyo de su madre y hermanas en sus cultivos de la chacra. Las chacras existentes proporcionan una base para una producción sustentable y le permiten a una mujer producir excedentes y una variedad de cultivos más rápidamente, en comparación con otra que tenga que comenzar sus chacras de la nada.

Son dos las repercusiones políticas de este acuerdo:

- a) Si el yerno o cuñado es afín con un grupo de sibling, entonces apoyará a sus afines inmediatos, pero tratará de evitar entrar en cuestiones políticas. Rápidamente esta gente se vuelve experta en contar relatos satíricos o entretener, evitando así las complicaciones de las políticas comunales.
- b) Si el yerno es afín a una sola parentela independiente, poco a poco podrá estructurar su influencia y prestigio mediante trabajo duro y generosidad, manteniendo un perfil bajo en cuestiones políticas mayores. Si los afines colaboran bien juntos, pueden comenzar a establecer conjuntos de aliados al estilo del wambet.

Mientras que la opción virilocal con conjunto agnado conduce hacia una concentración de poder del clan, la opción uxori-local implica la dispersión del clan del hombre. En algunos casos, la uxori-localidad con las mujeres que son parte de los grupos del clan reforzará las alianzas políticas basadas en formaciones de bloques. Sin embargo, la uxori-localidad con parentelas afuera de los grupos del clan conduce a alianzas de menor escala y a grupos basados sobre el wambet de la descendencia. La tensión entre uxori-localidad y virilocalidad es así un elemento clave en el esquema político de los Arakmbut. Si una comunidad se vuelve dominante en oposición a otra, las tensiones incorporadas actuarán para desestabilizar el sistema.

La desestabilización de los grupos virilocales del clan es que para que los hijos tengan parejas de matrimonio, el grupo tiene que dispersarse. Sin embargo, para la residencia uxori-local, la dispersión

lleva al debilitamiento de una comunidad en la cual se hace cada vez más difícil regular sus asuntos. Aun cuando el desequilibrio de hombres y mujeres funciona contra la agrupación de clanes durante un largo periodo, la debilidad comunal actúa contra la dispersión excesiva de parentelas dentro de alianzas diádicas.

Luego de la división de los bloques de clanes y de la separación de las parentelas uxori-locales extendidas después del matrimonio, los arakmbuts buscan lugares para establecer sus parentelas independientes. Desde este punto, los hijos crecen a través de la pubertad y el ciclo comienza nuevamente. Cuando una comunidad está formada por conjuntos más pequeños de parentelas en alianza, la capacidad para ofrecer grandes fiestas y expresar generosidad se vuelve más difícil cuando las unidades de producción son más dispersas e intrincadas.

Con parentelas más independientes, los miembros de las comunidades observan vehementemente la producción de otros, la gente quiere dar carne, pero también quiere tener suficiente para su familia; un hombre quiere ser generoso y compra cerveza, pero también necesita una nueva motobomba para su trabajo del oro. Sin bloques de clan que apoyen, ser generoso es más difícil y tiene limitada recompensa política en términos de prestigio, en la medida que las alianzas se limitan a grupos pequeños de parentela por toda la comunidad. El resultado es una aparente falta de unidad y un deseo de parte de los mayores de sacrificarse a sí mismos por la comunidad.

Esto da lugar a una frustración entre la generación en crecimiento. La tensión a través de las generaciones fue expuesta en 1990 durante el conflicto entre los estudiantes jóvenes que regresaron a Maldonado, quienes impetuosamente estuvieron tratando de resolver los problemas entre San José y la gente no-indígena dentro de la comunidad y alrededor de ella; y los mayores más cautos, que argumentaron que la juventud no tenía respeto y rechazaba aprender las maneras arakmbut. Los jóvenes, por su parte, consideraron que los viejos deberían asumir un rol más decisivo *vis-à-vis* las amenazas que venían de afuera. Además, dijeron que querían aprender el conocimiento arakmbut, pero que los viejos no querían transmitirlo por miedo a que se usurpara su posición como personas conocedoras. De este modo, los jóvenes se quejaban del egoísmo de los viejos y viceversa.

Las tensiones entre jóvenes y viejos se incrementan cuando la comunidad en general está más dispersa y no reacciona ante las amenazas externas de una manera unificada. La demora en tomar

decisiones frustra a los jóvenes, quienes tratan de asumir la toma de decisiones en sus propias manos afirmándose a sí mismos en las reuniones. Algunos de los jóvenes son eventualmente elegidos para integrar el consejo comunal y lentamente comienzan a entrar en el sistema político, con todas las desventajas del liderazgo oficial (c.f. capítulo ocho). Gradualmente, la nueva generación forma alianzas sobre la base de su afiliación de clan o de otras vinculaciones, que a lo largo de varios años pueden conducir al establecimiento de nuevos bloques de poder. Esto es particularmente destacable dentro de un gran grupo de siblings que han negociado sus matrimonios y no están en competencia por cónyuges.

Las alianzas de jóvenes constituyen el comienzo de un cambio de la dispersión hacia la solidaridad. Aunque en esta etapa los hombres que están agrupados son jóvenes, ellos forman la misma clase de alianzas como lo hacía la generación de los padres veinte años antes. Un ejemplo que ilustra esto es la formación del grupo del clan Idnsikambo en la década de 1970, que constituyó el bloque Wakutangeri. Dos de estos jóvenes vivieron en la misión de El Pilar durante varios años, donde aprendieron las nuevas tecnologías de trabajo del oro y también cómo usar ayahuasca. Cuando regresaron a la comunidad se asentaron con sus agnados y parientes políticos y, con esas ideas de fuera, utilizaron la estructura interna de la comunidad para ponerlas en práctica.

Las alianzas consisten mayormente en grupos de jóvenes hermanos que han encontrado a sus futuras esposas y no son más rivales en la apuesta del matrimonio. Desde 1994, he escuchado que ha comenzado a suceder un proceso similar. Hay dos conjuntos de hermanos en San José que tienen una tensa relación entre sí. Uno es Idnsikambo y el otro Wandigpana, y son los hijos de miembros del antiguo bloque Wakutangeri. Viven en partes opuestas de la comunidad y hasta donde sea posible evitan conflictos. Ambos han tomado iniciativas que podrían afectar a la comunidad: algunos siblings han tratado de establecer tiendas en la comunidad, mientras que otros hermanos están tomando interés en los conceptos de derechos indígenas a fin de unir la comunidad para defender sus intereses.

La posibilidad es que estos dos grupos sean la formación embrionaria de nuevos bloques de poder en la comunidad. Es difícil decir si surgirán como elementos nuevos concentrados de la comunidad, porque debajo de los posibles cambios existen muchas contingencias que hacen imposible la predicción.

Una comunidad arakmbut cambia entre periodos cuando hay un status diferencial entre núcleos de siblings que dominan la política comunal y hombres solteros que viven con sus parientes políticos para cumplir su servicio a la novia, y periodos más igualitarios, cuando los bloques se rompen y las más antiguas cabezas de parentelas viven de una manera más independiente, con sus familias en crecimiento ansiosas de influir en la vida comunal. Por esto hay una posibilidad para que cada arakmbut consiga influencia en el caserío en algún momento de la vida de un hombre o mujer. Los que no tienen hermanos para apoyarlos políticamente, establecen rápidamente relaciones con sus afines, y en el momento en que los adultos han logrado que sus hijos se vuelvan adultos, su influencia es comparativamente igual de dispersa por toda la comunidad.

A lo largo de este proceso de cambio, hay diferentes elementos de la vida social que muestran tensiones dentro y entre los parientes y afines. Cuando existen tensiones entre hermanos en ciertos momentos de sus vidas, ellos buscan apoyo de los parientes de la madre a través de la vinculación del wambet o de afines a través del cónyuge y del cada vez más importante wambet de los hijos. De la misma manera, las mujeres que encuentran en los lazos de afinidad una tirantez, buscan oportunidades a fin de hacer contactos con otras personas en su clan y wambet. De esta manera, consanguíneos, parientes maternos y afines proporcionan conjuntos alternativos de relación, tanto para hombres como para mujeres, con los que organizan sus vidas cuando envejecen. La amplitud y ambigüedad del wambet son significativas porque la categoría, en diferentes momentos de la vida, incluye consanguíneos, parientes maternos y afines, y actúa como un medio flexible de juntar un conjunto diverso de relaciones dentro de un esquema de aliados.

Colocando todos estos factores juntos, surgen varios patrones a partir de las elecciones abiertas por los Arakmbut, que conciernen particularmente a las relaciones maritales, que pueden dar cuenta de muchos aspectos de los cambios que sucedieron en San José entre 1980 y 1992:

Figura 11.2: Cambios comunales entre los jóvenes arakmbuts hasta el inicio de su adultez

Surgen tensiones del desequilibrio de hombres y mujeres en las negociaciones de matrimonio	
Hombres	Mujeres
Viven en casa con los padres rivalidad de sibling supresión de afinidad amistad a través del wambet	Viven en casa con los padres solidaridad de sibling supresión de afinidad amistad a través del wambet
Adultez temprana-postmarital Surgen tensiones de ventajas relativas de la residencia diferente	
Los hombres viven virilocalmente Alianzas de clan ventajosas Apoyo político expandido Bloques de clan Los afines apoyan	Las mujeres viven virilocalmente Producción desventajosa Poco apoyo político Clan en otro lugar Contactos de wambet y afines
Relaciones de género más desiguales	
o	o
Hombre vive uxori-localmente Paga una "deuda" con sus parientes políticos Políticamente débil Apoya afines y wambet	Mujer vive uxori-localmente Ventajas de la producción Políticamente fuerte Contactos de clan y wambet
Relaciones de género más iguales - ligera ventaja de la mujer	
Adultez madura	
Tensiones entre viejos y jóvenes a causa del debilitamiento que surge de la dispersión	
El hombre se muda hacia la residencia virilocal El grupo de clan se dispersa Establece parentela independiente Mejora contactos con afines para formar el wambet de los hijos, equilibrando esto con las relaciones de clan	Mujer independiente e influyente Los contactos de afines se expanden Producción de chacra en potencia total Contacto con clan, afines y wambet
Lazos de afinidad ya fuertes para la residencia uxori-local	
Relación de género más equilibrada Los hijos viven virilocalmente, se mudan para hacerse cargo	
Vejez	
La pareja es dependiente de hijos casados y se muda con uno de ellos	

Las elecciones que cada persona enfrenta cuando se vuelve mayor dependen del deseo personal, de las opciones disponibles y de la conducta aceptable. Los siguientes rasgos de la organización social se interconectan:

1. Solidaridad de sibling, virilocalidad, desigualdad de género; comunidad concentrada en bloques de clan y conexiones de afines, más unida *vis-à-vis* a lo externo; surgen problemas con la presión por la residencia uxori-local y las dificultades que tienen los hombres por encontrar una cónyuge los refuerzan.
2. Lazo de sibling más débil, contactos afines/maternos más fuertes, uxori-localidad e igualdad de género, más uso de los lazos de parentesco de wambet y de afinidad; la comunidad dispersa en parentelas relativamente independientes, menos unida *vis-à-vis* a lo externo; los jóvenes más afirmativos en las quejas contra sus padres.

Estas posibilidades son conjuntos constantes de opciones abiertas para todos los arakmbuts y las negociaciones, particularmente sobre el matrimonio, implican explorar ambos conjuntos de opciones. En cualquier momento, cada parentela puede consistir en una mezcla de estas posibilidades. Sin embargo, el efecto de un cambio puede ser sentido por todas las parentelas vecinas hasta que, durante un periodo largo, el efecto acumulativo pone su marca sobre la comunidad en general.

Los eventos sociopolíticos revelan tensiones en el sistema que causan problemas y conducen hacia una actividad complementaria que difunde y distrae la situación donde es posible. Por ejemplo, cuando los bloques de clan están bajo control, los wantupa de la comunidad son culpados por cualquier cosa que va mal y, cuando se definen las relaciones desiguales de poder, la gente reclama. Esto proporciona más ímpetus a quienes están en los bloques de clan para establecer sus parentelas independientes y evitar conflictos. Por otro lado, cuando la comunidad es muy dispersa, la gente se queja igual de que es demasiado débil para defenderse a sí misma. Por esto, surgen dos peligros vinculados que amenazan a una comunidad arakmbut: en la medida que la explotación y la jerarquía se vuelvan más marcadas, el egoísmo y los celos pueden dividir la comunidad, luego el individualismo sin responsabilidad puede to-

mar control, lo que a su vez alienta a los jóvenes a unirse para afirmarse a sí mismos políticamente. En este proceso, se fusionan los dos extremos de la formación social: demasiado poder en manos de muy pocos conducirá a la explotación y demasiada dispersión en forma de individualismo llevará a la alineación.<sup>3</sup>

En los capítulos anteriores se estableció una conexión entre la colonización del territorio de San José y la posición del liderazgo (tanto wantupa y, más recientemente, los jóvenes líderes comunales) como barreras entre los colonizadores y la comunidad. Los cambios revisados en este capítulo están basados en las dinámicas internas de la vida comunal y, consecuentemente, las actividades políticas no están tan relacionadas con las cualidades de liderazgo (como se analizó en el capítulo siete) sino con las actividades diarias de todos los miembros de la comunidad en sus parentelas, clanes y wambet.

Los recursos afectados por la colonización son la carne de cacería y el oro, los cuales fueron incorporados dentro del "sistema" de prestigio de los Arakmbut. Sin embargo, la dinámica del cambio dentro de la comunidad es resaltada con otro problema: la disponibilidad de cónyuge. Según fuentes que se remontan a cuarenta años atrás (Holzmann 1951-56), siempre ha habido cierto desequilibrio demográfico de más hombres harakmbut que mujeres. Por consiguiente, la competencia por esposas está incorporada dentro del sistema a causa de las diferencias de status entre las relaciones de matrimonio contrastantes. El actual desequilibrio se ha vuelto más agudo a causa de que las mujeres arakmbuts viven con colonos andinos y, en tres casos, de hecho han dejado la comunidad.

La conclusión de este informe acerca del cambio comunal es que los Arakmbut experimentan un cambio periódico desde los tiempos en que los clanes son más dominantes hasta los tiempos en que se dispersan y los wambet cobran importancia. Los acuerdos de matrimonio son factores clave en este cambio. Sin embargo, queda una pregunta sobre por qué debería cambiar toda la comunidad como resultado de unos pocos matrimonios. Por ejemplo, los conjuntos de clanes de grupos centrales de sibling pueden coexistir fácilmente con conjuntos de parentelas basadas uxoricionalmente y, además, los matrimonios tienen lugar con suficiente frecuencia para permitir la suave coexistencia de los dos sistemas.

Varias razones pueden explicar por qué no ha ocurrido esto todavía. En primer lugar, en el pasado, la población de las malocas arakmbuts ha sido de entre cincuenta a cien personas (alrededor de

un tercio o la mitad del tamaño actual de la población de San José). Por consiguiente, la razón puede ser simplemente que no hay suficientes personas para que el sistema opere de una manera equilibrada. En 1980, por ejemplo, los dos conjuntos de clanes abarcaban cerca del 60 por ciento de los matrimonios en la comunidad e incluían a los principales líderes políticos. Cuando los dos bloques se dispersaron en los años subsiguientes, no existía ningún otro conjunto de sibling de adultos jóvenes. Sólo en 1992 comenzaron a tomar forma los primeros rudimentos de una organización política reformada.

Otro factor es que el desarrollo de un conjunto de sibling entre los Arakmbut toma un periodo de tiempo con una dimensión de entre diez y quince años. Varios conjuntos de sibling pueden vivir virilocalmente en la misma vecindad durante más de una década entre el matrimonio y el establecimiento de una parentela más independiente. Ellos efectivamente dominan la organización social de la comunidad por alrededor de cinco a diez años, pero finalmente se dispersan. Incluso cuando el conjunto se divide, no necesariamente se afirman otros conjuntos, aun cuando existan. Por ejemplo, si una amenaza externa pone en riesgo el futuro de la comunidad, los miembros más viejos de ella podrían reafirmarse a sí mismos como wantupa a fin de defender los intereses de las personas en general. Esto debilitaría temporalmente la influencia de un núcleo de sibling hasta que el grupo sea suficientemente fuerte para tratar los problemas que la comunidad enfrenta. Ésta es la discusión verdadera que tenía lugar en San José en agosto de 1995.

Por tanto, la manera de encapsular los cambios internos en San José es considerar a las parentelas como vinculaciones comprensivas a través de los clanes y wambet. Ambos rasgos de la organización social coexisten y, en ciertos momentos, uno toma precedencia sobre el otro. Las reglas de matrimonio y la organización comunal son influencias que impiden que uno se vuelva demasiado dominante y la comunidad viva en un estado de inquieto desequilibrio. Entre 1980 y 1992 el sistema pasó significativamente de un rasgo hacia el otro; en el futuro, es imposible predecir si esto necesariamente se repetirá, pero seguirán estando presentes procesos similares de cambio.

Este capítulo ha mostrado que, entre 1980 y 1992, muchos aspectos del cambio dentro de San José pueden ser considerados dentro del esquema de los cambios mayores que fueron tomando lugar cuando la parentela, el clan y las relaciones de afines crecían y de-

crecían. Sin embargo, esto no debería dar la impresión de que una comunidad arakmbut es algo como una organización autorregulada que funciona primorosamente. No obstante, en muchos aspectos, los conflictos arakmbuts son resueltos y la comunidad de San José ha permanecido intacta durante los doce años bajo estudio.

Sin embargo, cuando no se pueden encontrar soluciones, las parentelas dejan la comunidad porque los aspectos autorreguladores de la vida social arakmbut se destruyen. Las personas nunca son expulsadas de la comunidad, sino que eligen irse porque se dan cuenta de que han perdido el apoyo de sus anteriores aliados. En comunidades pequeñas, los conflictos serios pueden causar una desintegración completa, como sucedió, en 1983, en el pequeño asentamiento de Boca Karene, cerca de Boca Colorado, a causa de conflictos personales entre grupos de sibling junto con serias amenazas de los colonos en Boca Colorado. Algunos fueron a San José, la mayoría hacia Puerto Luz. Así, toda una comunidad puede quebrarse cuando se transgreden las fronteras de la conducta aceptable y los aspectos no-arakmbuts de la vida sociopolítica entran al sistema.

Los Arakmbut son conscientes de los peligros de una comunidad que se destruye, lo que tal vez hace que se preocupen más por evitar el conflicto que causa rupturas internas. En verdad, los cambios en San José que han tenido lugar durante los últimos doce años constituyen la mayor reestructuración de los grupos residenciales de maloca hasta el punto que es difícil argüir que el resultado ha sido simplemente consolidar o disgregar. Ha sido ambos.

Muchos de los cambios que sucedieron en San José entre 1980 y 1992 ocurrieron como resultado de una serie de eventos contingentes. Aun cuando entre 1980 y 1992 el matrimonio ha influido la dirección del cambio entre los Arakmbut de una manera particular, la evidencia no es suficiente para hacer predicciones acerca del futuro. La relación presentada aquí se basa en eventos específicos y en personas con sus propias maneras de interactuar, que condujeron a la comunidad en una cierta dirección durante doce años y no dice nada acerca de los cambios en general, aparte de dar algunas indicaciones acerca de los puntos en los cuales el sistema se debilita.

Durante los próximos diez o doce años, San José cambiará de otras maneras, cuando las diferentes parentelas se trasladen en diferentes direcciones. Por ejemplo, la pérdida de tantos arakmbuts por enfermedad en la época de los contactos misionales, en la década de 1950, ha afectado el número de personas mayores en la comunidad;

desde los años 1960, la población se ha vuelto más equilibrada en términos de la proporción entre hombres y mujeres; y la población arakmbut en general está creciendo más rápido que en cualquier otro periodo desde sus primeros contactos con la gente blanca. Estos tres factores demográficos pudieron afectar considerablemente la manera en la cual la comunidad se movió durante los últimos veinte años. Analizar el cambio social es principalmente una cuestión de tratar patrones en eventos históricos antes que establecer cualquier principio permanente de cómo una comunidad está cambiando.

Este capítulo ha tratado las maneras en las cuales ha ocurrido el cambio en una comunidad desde una perspectiva social y ha analizado las tensiones que provoca el movimiento social. Si esto fuera un debate de la dialéctica, estas tensiones serían consideradas como contradicciones, ubicadas en el contexto del matrimonio potencial y de la disminución de recursos (desequilibrio de los sexos e intrusión de colonos dentro del territorio arakmbut). Según esta perspectiva, a fin de mantener control, los grupos arakmbuts de sibling varones fiscalizan el acceso a demasiados recursos y los conflictos sociales surgen por competencia sobre ellos. La lucha de la concentración del poder se resuelve a través del énfasis en los lazos de afinidad, y la comunidad dispersa la tensión hasta que nuevamente se levanta en otra forma.

El conflicto entre acceso a los recursos y relaciones sociales sería suficiente para explicar la generación de movimiento dentro del esquema analizado hasta ahora. En gran medida, esta explicación es lógica y tiene la ventaja de reunir elementos sociales, ambientales y políticos dentro del mismo esquema explicatorio. Sin embargo, se asume que los elementos que generan el cambio emergen de las tensiones entre personas y grupos, aunque esto no responde la cuestión de qué genera y regula el cambio. Para los Arakmbut la respuesta yace en el mundo de los espíritus, que es el tema del siguiente capítulo.

- <sup>1</sup> Aunque sería posible tratar sobre este cambio desde la niñez hasta la madurez y a la vejez como parte de un "ciclo doméstico", esto no sería exacto. El ciclo doméstico de los Arakmbut trata principalmente acerca de la vida de los miembros de una parentela desde el nacimiento hasta el establecimiento de una unidad independiente después del matrimonio; pero a lo largo de todo este periodo, los cambios principales dentro de la parentela no pueden ser considerados separadamente de las relaciones con otras parentelas dentro de la comunidad. Como las parentelas crecen y declinan en proporciones diferentes, es difícil afirmar en general el efecto de cada cambio en la comunidad. Hablar de un "ciclo doméstico" da la impresión de una forma repetitiva de cambio que se repite a través de cada generación, formando una vida netamente equilibrada. Éste no es el caso para los Arakmbut; por el contrario, el mundo es desequilibrado.
- <sup>2</sup> Estas diferencias pueden ser calificadas de "contradicciones", en el sentido de que ellas arrastran a los arakmbuts en diferentes direcciones, pero no son necesariamente contradicciones en un sentido estrictamente dialéctico, en el cual una antítesis se resuelve con la tesis en otro nivel de análisis. Sin embargo, el término contradicción tiene varios significados. Por un lado, es una clase de negativo que implica un tipo de evento "irracional". Por otro, en el sentido de Engels, el término contradicción implica la "negación de una negación", lo que es algo positivo. El sentido de contradicción es más usado aquí de esta manera. Sin embargo, "la negación de una negación" implica que de alguna manera siempre hay un paso positivo hacia delante o una resolución. Pero la resolución no es inevitable y frecuentemente una tensión previene una resolución permanente. De este modo, el cambio social para los Arakmbut nunca es resuelto completamente sino que es sólo una solución temporal para los problemas. Las distinciones aquí están constantemente jugando una contra la otra dentro de la vida social arakmbut y aportan la causa de muchas relaciones tensas, por cuya razón el término "tensión" es más apropiado, ya que no implica una resolución asumida.
- <sup>3</sup> Esto levanta otro tema que se relaciona con el conflicto dentro de la vida social arakmbut. A pesar de la caracterización de las comunidades amazónicas como belicosas, tales como la de los Yanomami (Chagnon 1968), es imposible que los Arakmbut sean "por naturaleza" agresivos o pacíficos. Los hallazgos aquí se enlazan con los de Overing (1989) y Howell y Willis (1989): que la sociabilidad es el aspecto fundamental de la vida humana y que la agresión o la violencia son aspectos de valores morales en reacción a eventos. Los Arakmbut no pueden ser definidos como "pacíficos" o "belicosos", sino como gente con ambos elementos presentes en su vida social. A veces, su historia es más conflictiva que otras, pero coexisten los aspectos competitivos y cooperativos de su vida social.

## EL MUNDO INVISIBLE Y SUS CUALIDADES INMUTABLES

Los informes sobre el cambio rara vez incluyen el análisis del impacto del mundo del espíritu porque es invisible y, por lo general, se lo conceptúa como periférico para el mundo visible que cambia a través del tiempo. Sin embargo, desde la perspectiva de la filosofía práctica de los Arakmbut, los espíritus son una realidad siempre presente que sólo pueden ser vistos en momentos de conciencia elevada en sueños y visiones (wayorok). Es difícil atrapar la naturaleza del mundo invisible porque combina conceptos que, para un observador, frecuentemente están separados.

Los Arakmbut me explicaron el mundo invisible mediante la comparación de un animal muerto con uno vivo. La vida (e'e) es la fuerza generadora dentro de todos los seres vivientes. Cuanto más intensamente el alma-materia ocupa el cuerpo, más toma la forma de alma (nokiren). Las almas son prerrogativa de animales grandes y de humanos, por lo cual no es posible usar el término universalmente para todas las cosas vivas. El mundo invisible es la causa animada de la vida en el mundo visible, el cual encaja con el sentido general de animismo utilizado por Tylor, de que "los espíritus son causas personificadas".<sup>1</sup>

El cambio es un proceso que, como el mundo del espíritu, es esencialmente invisible desde la perspectiva del mundo material de forma y está relacionado con cualidades intangibles que sólo las actividades chamánicas pueden penetrar. Para los Arakmbut, el cambio no es un concepto unitario. Cuando usan la palabra en un sentido general dicen "kambiaka", que combina el verbo español "cambiar" con el arakmbut e'ka (obrar, hacer). Incluso en este caso, esto se refiere más a intercambiar algo que al cambio que es intrínseco a algo. Sin embargo, considerando varios contextos, es posible tratar una gama de significados en los que surge una noción más

amplia de cambio. En cada caso, esto está conectado con la relación entre los mundos visible e invisible.

### Crecimiento y muerte

Para los Arakmbut, el crecimiento y la muerte se basan en las relaciones entre el mundo visible e invisible. E'kerek significa "crecer" y es el pasaje continuo a través de la vida de todas las cosas vivientes: plantas, animales, aves, peces y seres humanos. Sin embargo, no está garantizado y sólo tiene lugar con sustento: suelo y lluvia para las plantas; frutos y otras criaturas para la fauna; y actividades de producción y reproducción para los seres humanos. El capítulo dos trató en detalle sobre cómo estas actividades implicaban una relación entre los humanos, las especies del medio ambiente y el mundo del espíritu que se relacionan para asegurar el crecimiento controlado de cada arakmbut por medio del sustento de alimento y del apoyo espiritual contra la muerte, la enfermedad y el debilitamiento. El crecimiento es un fenómeno que sólo se encuentra en el mundo visible.

E'mbuey significa muerte. La muerte ocurre en esos contextos cuando el alma se separa del cuerpo. Esto sucede en momentos de orgasmo, desfallecimiento, espasmos y el final de la vida. El cambio de existencia en la muerte es el momento en que la conexión entre el alma y el cuerpo, que constituye vida, se rompe y el nokiren se muda hacia el nivel invisible de la experiencia. De este modo, la muerte enmarca la vida entre la concepción y la muerte.

Desde la perspectiva de la vida cotidiana arakmbut, la relación entre crecimiento y amenaza constante de muerte por enfermedad y malestar constituye la principal forma de movimiento personal y social. Este libro ha revisado este movimiento desde varias perspectivas: métodos de producción, técnicas de curación y sueños son todas maneras en las cuales los seres humanos usan los contactos con el mundo invisible del espíritu para asegurar que el crecimiento tenga lugar dentro de ciertos límites y no se vuelva peligroso. El mundo del espíritu proporciona la base para comprender los puntos en los cuales se transgreden los límites de lo aceptable y se desatan amenazas y peligros sobre la comunidad.

Los Arakmbut consideran que el mundo del espíritu genera y anima movimiento con crecimiento y muerte y, consecuentemente, la experiencia espiritual puede proporcionar alguna luz sobre el cam-

bio. Estos conceptos son difíciles de asir porque los fenómenos analizados son fundamentalmente experimentales y no conceptuales.<sup>2</sup> Sin embargo, dos áreas conectadas pueden dar alguna luz sobre cómo la relación entre los mundos invisible y visible se corresponde con el cambio: tiempo y causalidad.

Para los Arakmbut, el tiempo no se conceptúa como un movimiento general desde el pasado hacia el futuro, en el que flota toda la existencia, sino como un movimiento que pasa por los seres humanos (o'pogika), dejándolos que envejezcan y cambien. De este modo, la metáfora no trata de gente que está a la deriva en el río del tiempo, sino observando desde las orillas cuando sigue su camino. El paso del tiempo es medido por cómo las cosas cambian. Así, día/noche, luna nueva/luna llena, estación lluviosa/estación seca y lo que los Arakmbut llaman el "calendario de las flores", proporcionan una visión periódica o cíclica del cambio mediante el cual el tiempo pasa ciertas secuencias.<sup>3</sup>

Moverse con el tiempo sería una forma de "intemporalidad" en la cual nada parece cambiar y desde la cual el futuro y el pasado serían visibles. Así es como he tratado de conceptualizar lo que los Arakmbut expresan cuando dicen que en el mundo del espíritu uno puede ver el futuro tan claramente como el pasado. El mundo del espíritu es un lugar de potencialidad más allá del tiempo y del espacio. El tiempo, conforme pasa, facilita el crecimiento, el decaimiento y el cambio, en la misma manera que los espíritus, cuando pasan dentro o por los seres humanos, animan y generan cambio. Esto no quiere decir que el mundo del espíritu es tiempo, sino que los espíritus libres están más allá de los constreñimientos del tiempo y del espacio hasta que son recuperados en un cuerpo y en un nombre desde el cual reciben su forma.

Así, el mundo visible proporciona la intemporalidad del reino del espíritu con las coordenadas de tiempo-espacio. Mientras tanto, el mundo invisible proporciona la existencia física con animación y vida que está canalizada en direcciones a través del crecimiento y de la muerte que impregnan toda la existencia. Estas direcciones están en el espacio - *kuta* (arriba, a lo largo) o *toyo* (abajo) - y en el tiempo - *anenda* (antes, en el pasado, precisamente ahora) y *wambwanda* (ahora mismo, poco después). El río fluye de *kuta* hacia *toyo*, mientras que el tiempo pasa de *anenda* hacia *wambwanda*. El cambio temporal está así fundamentalmente relacionado a posiciones espaciales, y su dinamismo proviene de un mundo fuera de estos criterios.

El mundo invisible también proporciona a los Arakmbut una causalidad generativa estructural, según la cual la conducta es un signo visible de una causa invisible animada que sólo puede ser vista en su efecto. Las ideas arakmbuts de lo que causa otras cosas incluyen varios conceptos diferentes. Cuando se habla acerca de vinculaciones entre fenómenos o se hacen afirmaciones con características causales, los Arakmbut dicen "o'epo" (por esta razón). La palabra *mon'ka* también se usa para expresar una relación necesaria, y fue traducida al español como "causal". Literalmente significa "debe ser hecho así". A partir de estos ejemplos, la noción de causalidad es una combinación de dos elementos contiguos que están relacionados entre sí y una fuerza imperativa (*mon-* es una forma imperativa).

Para los Arakmbut, la causalidad puede ser considerada tanto una energía generativa que, al hacer un efecto, causa que una situación cambie, como también una sucesión de dos estados que, yuxtapuestos a través de la asociación, parecen estar vinculados. La perspectiva sucesionista es principalmente la manera de tratar los aspectos visibles del cambio entre dos estados visibles yuxtapuestos, que son temporales, mientras que la relación entre los mundos visible e invisible implica, por un lado, la imposición de la forma sobre el espíritu y, por otro, la animación de la forma por el espíritu. En el sistema causal arakmbut, el alma-materia es el único aspecto de causalidad que proporciona alguna connotación de cambio generativo.<sup>4</sup>

El complejo causal de los Arakmbut consiste en diferentes permutaciones a través de las divisiones visible/invisible, donde la causalidad sucesionista (o'epo) es dominante en el mundo visible y la causalidad generativa (*monka*) se relaciona con el mundo invisible. Las diferentes posibilidades cubren cuatro áreas.

Las causas visibles con efectos visibles están basadas en las condiciones materiales del mundo y conciernen a todos los rasgos de la vida cotidiana que pueden ser yuxtapuestos. Por ejemplo, declaraciones tales como: "Está lloviendo, por eso me quedará dentro" o "El hombre hace una lanza", expresan vinculaciones entre temas contiguos.

Causas visibles con efectos invisibles se refieren a cómo el mundo invisible recibe su forma del mundo visible. Por ejemplo, el cuerpo le da al *nokiren* una especie y una forma personal que ésta retiene incluso después de la muerte – usualmente la de un ser humano adulto. Un ejemplo de este aspecto de causalidad es: "El toto tomaba la forma de una criatura larga, delgada, pálida como un hombre blanco".

Las causas invisibles con efectos visibles se refieren a la dinámica generativa que anima el poder del *nokiren* – ésta es una actividad humana donde el alma actúa como intermediaria entre el mundo invisible de los espíritus y los sueños y el mundo visible del cuerpo. Las actividades humanas que comprometen el alma serían aquí un ejemplo, como en la declaración: "El cazador mató el tapir" o "El viejo estaba enojado".

Las causas invisibles que resultan en efectos invisibles se refieren a interacciones entre diferentes espíritus y almas que ocurren durante enfermedades o en sueños y visiones. Esto sólo puede ser comprendido en estado de conciencia elevada y puede ser encapsulado en declaraciones como: "El toto atacó el alma del hombre enfermo".

Durante la vida cotidiana arakmbut todos estos aspectos de causalidad están vinculados. En cierta medida, esta separación en cuatro contextos es artificial porque todos estos rasgos están presentes en cualquier forma de causalidad. Sin embargo, los aspectos de causalidad generativos y contiguos aparecen en la manera en que los Arakmbut usan las declaraciones causales. No se necesita poner ninguna prioridad en cualquiera de estos grupos de vinculaciones causales, porque, como con la teoría de Aristóteles de causalidad, hay cuatro aspectos de un movimiento e interacción entre los fenómenos, que en el caso arakmbut son compartidos entre los mundos visible e invisible.

De este modo, antes que el cambio a lo largo del tiempo sea sólo una propiedad de atributos físicos y de interacción social, cualquier actividad es una combinación de diferentes factores, y el mundo invisible es un elemento tan crítico como el visible. Considerando la cosmología arakmbut del espíritu desde la perspectiva del tiempo y de los principios causales, es posible ver cómo el mundo del espíritu proporciona el único camino en el cual se puede generar vida y, consecuentemente, los únicos medios de comprender, desde una perspectiva arakmbut, cómo cambian las cosas.

Tiempo y causalidad son ejemplos de cómo el movimiento animado del mundo invisible se relaciona con el mundo visible de la forma para posibilitar que el proceso direccional de nacimiento, crecimiento y muerte tenga lugar de una manera controlada. La cosmología arakmbut ve un mundo invisible más allá del tiempo que anima los fenómenos materiales moviéndose de un nivel de experiencia más allá del tiempo y del espacio hacia uno que es fundamentalmente direccional, espacial y temporal. Esta direccional-

lidad une la experiencia del tiempo, la naturaleza de la causalidad y el proceso de crecimiento desde el nacimiento hasta la muerte, en una manera que vincula el cambio y pone su dinamismo en el mundo del espíritu.

### El mundo del espíritu y el cambio comunal

El cambio en el mundo invisible toma una forma que no funciona de una manera lineal tal como el crecimiento. El alma-materia puede cambiar de concentrada a dispersa y viceversa, de acuerdo a la situación de cada persona o espíritu. El mundo invisible sólo es conocido a través de sus efectos, y así los Arakmbut no hablan de los procesos mediante los cuales los espíritus cambian de una forma a otra, sólo de que en cualquier contexto particular están actuando, sea de una manera concentrada o dispersa. El cambio transformacional del espíritu no es necesariamente temporal. El mismo rasgo surge cuando los Arakmbut dicen que un espíritu puede tomar la forma de una persona o de un animal y cambia instantáneamente. Los espíritus no crecen y mueren excepto en la medida en que estén atados a un cuerpo en crecimiento a través de la vida y se transformen en espíritus libres después de la muerte.

El alma de una persona (nokiren) tiene muchos paralelos con el mundo del espíritu, pero vive dentro de la estructura de un cuerpo al que está atado por el nombre. El alma está formada por la transmisión de semen (*wandawe*) del padre a la madre durante las relaciones por medio del orgasmo (*e'mbuey*), que también significa el momento cuando el nokiren o parte de él deja el cuerpo. El nokiren es alimentado, primero, por la madre en el útero y, después del nacimiento, con el cuerpo que crece comiendo carne. Proteger el cuerpo con pintura negra huito (o) o sumergir al niño en agua fría al amanecer lo induce a respirar profundamente y lo vuelve más fuerte. Al igual que el cuerpo, también el alma crece, alcanzando el punto máximo de crecimiento con la adultez.

Los aspectos concentrados y dispersos del alma-materia tienen diferentes manifestaciones dentro y fuera de las personas. El nokiren tiene una forma externa que aparece en sueños y visiones. Esto refleja a la persona como totalidad, condensando todos los atributos en una imagen. Esta imagen del nokiren de una persona se vuelve tan fija como la de un adulto totalmente desarrollado y permanece

en esta forma después de la muerte. El otro aspecto del alma, el *wamawere*, puede viajar "como el viento". Por ejemplo, cuando vieron pasar luces de antorchas por la comunidad en febrero de 1992, varios *arakmbuts* comentaron que fue mi *wamawere* que se adelantaba para advertir a la comunidad que estaría llegando al siguiente día (lo que hice). *Wamawere* también se refiere a espíritus dispersos libres, asociados con gente muerta o a especies, que pueden causar daño, aunque en menor medida que todo.

El alma materia cambia dentro de una persona de acuerdo a las circunstancias en las cuales vive, en las cuales forma y espíritu coexisten en un difícil equilibrio. Cada persona manifiesta el estado del alma en cualquier momento. La enfermedad ocurre cuando se quiebra este equilibrio inestable y sucede una de dos cosas: el *nokiren* es atraído afuera del cuerpo por un espíritu o si no un espíritu entra en el cuerpo de una persona y ataca el alma. Una persona se enferma en el momento en que los límites normales de concentración y dispersión del *nokiren* dentro del cuerpo son excedidos, lo cual puede causar la dispersión final del *nokiren* del cuerpo: muerte.

Para un *arakmbut*, pensar o sentir algo con fuerza es un estado constantemente alterado que refleja la situación del *nokiren* de una persona en cualquier momento, en reacción a eventos visibles y contactos invisibles con el espíritu que le proporcionan el impulso para actuar en el mundo. La relación entre pensamiento y sentimiento es un asunto de grado antes que de clase, y el *nokiren* cambia de una manera no siempre predecible. Sin embargo, cualquier cambio en el *nokiren* surge de algún encuentro entre los *Arakmbut* y otra gente o espíritus, que proporcionan las razones por las que una persona piensa o siente ciertas cosas. La "socialidad" humana es una manifestación del estado del *nokiren*.

El mundo del espíritu se relaciona con los seres humanos a través del *nokiren*. También proporciona la animación generativa que constituye cambio. El efecto de esto es que los *Arakmbut* pueden cambiar su mundo a través del poder animador de sus almas, mientras que, al mismo tiempo, el estado del alma refleja el estado de la persona y sus relaciones sociales. El *nokiren* es un aspecto permanente del mundo invisible presente en todas las actividades de los *Arakmbut*, que refleja la relación de cada persona con el resto de la comunidad y más allá.

Los espíritus que yerran en libertad están separados del *nokiren* de los humanos, excepto en las ocasiones en las cuales ellos son ca-

paces de comunicarse a través de sueños y visiones. Por ejemplo, la relación entre un cazador y el benéfico ndakyorokeri disperso le proporciona información y habilidades que son extremadamente importantes para saber cuántos animales matar y el límite más allá del cual es peligroso cazar. La capacidad de cazar de un hombre es un prerrequisito para el matrimonio y la presentación de carne chindoi es la parte más delicada de las negociaciones. El significado de la carne para el crecimiento de la parentela es también crucial para el prestigio de un hombre y una mujer, ya que la caza de él y la distribución de ella son los factores que les posibilitan mostrar su generosidad. Todo esto depende del apoyo del ndakyorokeri.

En una situación en la cual ganar una pareja de matrimonio implica competencia entre hombres y, en algunos casos, parentelas, las habilidades positivas son una demostración de contactos con los espíritus benéficos, mientras que los malos sentimientos ocurren cuando las relaciones con el mundo invisible son pobres. De este modo, los espíritus pueden proporcionar el elemento clave en la negociación de un matrimonio a través de conocimiento y consejo.

Los estudios de caso de muerte y enfermedad en los capítulos uno y cinco demuestran cómo los miembros de una comunidad se mantuvieron regularmente en comunicación con espíritus a fin de diagnosticar la razón del infortunio, sea a través del sueño del wayorokeri o del diálogo del wamanokae'eri con el chongpai durante las sesiones de ayahuasca. Los diferentes clanes en la comunidad pelean por diferentes razones por una enfermedad y diferentes construcciones teóricas de los principios cosmológicos detrás del trauma que enfrentan las parentelas involucradas. Durante estos periodos de enfermedad, los espíritus invisibles no sólo dañan directamente a una persona sino que también aconsejan sobre las maneras de restaurar la vida o la estabilidad comunal.

Dentro de la comunidad, las personas con influencia y prestigio también están expuestas a ciertos riesgos. Por ejemplo, si un líder político falla en demostrar responsabilidad o generosidad, tendrá problemas. Esto es ampliamente ilustrado por el joven presidente de San José quien, en diciembre de 1991, pidió que la comunidad le pagase un viaje a Puerto Maldonado, a dos días de distancia, a fin de poner una queja sobre el comportamiento de la comunidad contra algunos colonos invasores. La respuesta de la comunidad fue que el presidente claramente iba a tomar el dinero para sí mismo y nadie colaboró. Se dijo que como líder era tarea del presidente apo-

yar a la comunidad y no al revés. Mientras tanto, el presidente se deprimió y desapareció de la comunidad durante varios días. Este escenario se ha repetido con tanta frecuencia que casi se ha vuelto un rasgo regular en la vida comunal y demuestra el efecto debilitador de la vida política sobre el estado del nokiren del líder.

Otro ejemplo de un líder político surgió en 1981, después de la muerte de Psyche. Aquí, un exitoso minero de oro había incrementado su apoyo e influencia por su generosidad. Sin embargo, comenzó a considerar negociar el permiso de un colono local para trabajar cerca de un placer de la comunidad. Esto condujo a reflexiones y preocupaciones entre el resto de la comunidad, que se quejó de que el líder los expondría a más colonos y que iba a ganar personalmente a expensas de todos los demás. Se hizo la alianza con el colono y en la siguiente fiesta de beber se acusó al líder de brujería en el contexto de la muerte de Psyche. Las tensiones en la comunidad eran altas y el acuerdo quedó finalmente en nada. Estos ejemplos muestran cómo muy poca o demasiada concentración de poder en un líder puede ser dañina para la comunidad en general. Estos fenómenos son expresados por los arakmbut como aspectos demasiado concentrados o dispersos del alma.

Cualquier hombre cuyas ambiciones políticas lo lleven a favorecer sus propios intereses antes que los de la comunidad, es considerado mezquino y egoísta (senopo). Dependiendo de su poder, aparece débil y deprimido (nowenda) o bien, si está amargo, la concentración de nokiren (odio - ochinosik) puede llevar hacia acusaciones de brujería. Mediante actos de altruismo y generosidad, una persona poderosa distribuye su éxito hacia otras de la comunidad y dispersa sus emociones. Esto es expresado por los Arakmbut en la semejanza entre las palabras e'yok (dar), e'mbayok (distribuir) y la partícula - ok que significa separar.

Aunque las palabras en sí mismas no necesariamente se relacionan con la conducta de la gente, estos ejemplos proporcionan algunas orientaciones sobre cómo el estado del alma está intrincadamente ligado con la actividad política. De esta manera, los espíritus intervienen directamente en los asuntos arakmbuts y, en consecuencia, juegan una parte en los cambios que afectan a la comunidad. En todos los eventos mayores en la vida arakmbut, tales como nacimiento, muerte, enfermedad, matrimonio y en otros momentos menos predecibles, se siente con agudeza la influencia del espíritu, animando o deprimiendo a quienes están implicados y generando

la más alta intensidad de los encuentros sociales que tienen lugar en esos periodos de "crisis". El siguiente cuadro resume los diferentes estados del nokiren y cómo ellos parangonan el mundo del espíritu, ubicando a ambos en el contexto de ciertas actividades sociales cuando el mundo invisible entra directamente en la vida de la comunidad arakmbut. Este cuadro no intenta comunicar un universo armonioso ajustadamente estructurado. Más bien, los ejes son puntos de un *continuum*, que une los conceptos de concentrado y disperso en diferentes contextos que vinculan el estado personal del nokiren, las formas de espíritus, las actividades sociales y las posiciones políticas analizadas en el capítulo ocho.

Figura 12.1: Concentración y dispersión de nokiren y espíritus

	Concentración		Dispersión	
	Exceso	Normal	Normal	Exceso
estado del nokiren	ochinosik/senopopo odio/mezquindad	e' nopwe afectos	nowe pensamiento	depresión
espíritu	toto dañino	chongpai benéfico	ndakyorokeri benéfico	wamawere dañino
actividades sociales	chindign brujería	e' pak deseo	e'yok generosidad	kawe inactividad
social	más jerarquía	clan	wambet	más igualdad

El mundo invisible afecta el cambio comunal directamente a través de la actividad del nokiren dentro de cada persona. Durante la vida diaria, los encuentros que interrumpen la arena sociopolítica de la vida comunal consisten en reuniones entre diferentes personas. Cada nokiren refleja los efectos social y personal de esos encuentros en cualquier momento y proporciona el estímulo para continuar o evitar relaciones particulares. Como toda actividad humana tiene una dimensión espiritual a través de la operación del nokiren, los encuentros están impregnados con el mundo invisible tanto en pensamiento como en emoción.

Además del nokiren, los espíritus pueden intervenir directamente en asuntos humanos. Los espíritus están involucrados en las actividades productivas o reproductivas, sea cacería, cocina o relaciones sexuales, y la conducta tiene que ser controlada a fin de evitar consecuencias dañinas. Esto regula las relaciones sociales que tienen

lugar dentro de la comunidad y define las fronteras de lo aceptable. La enfermedad y la muerte son siempre atribuibles en alguna medida a la actividad del mundo del espíritu en respuesta a transgresiones accidentales o irresponsables.

En ciertos periodos de crisis, particularmente después de una muerte o de conflictos internos especialmente intensos, la comunidad actúa de maneras particulares para controlar el daño que enfrentan sus miembros y para reducir las oportunidades de daño que se expanden más allá. Este cambio de asentamiento afecta las relaciones entre el nokiren de la comunidad y frecuentemente tiene lugar como resultado de mensajes del mundo invisible.

Durante las crisis, los Arakmbut se separan del centro del caserío a fin de evitar los daños de espíritus hostiles (como en el caso de una muerte) o para escapar de la posibilidad de que el odio intenso que afecta a una sección particular pueda transformarse en brujería. De este modo, las comunidades arakmbuts pasan a través de periodos en los cuales, temporal o permanentemente, la gente se aleja para evitar la concentración de alma-materia, sea en el nokiren de enemigos vivos o por miedo a toto. Expandiéndose físicamente, los Arakmbut contrapesan efectivamente la concentración de alma-materia.

En contraste, se puede ver el proceso contrario durante periodos en los que la comunidad se expande y debilita gracias a la falta de coordinación, y la juventud busca afuera algunas nuevas iniciativas para tratar de reunir a la comunidad en encuentros o grandes grupos de trabajo a fin de llevar algo más de vida dentro de sus actividades políticas; los principales ejemplos durante los últimos veinte años fueron la introducción de la ayahuasca y de la minería aurífera. Esto no quiere decir que la concentración y dispersión de asentamientos sea del mismo orden que la del alma-materia. Sin embargo, las consecuencias generativas animadas del mundo invisible tienen que ser controladas, y frecuentemente la única manera de hacer esto es a través de una cooperación más estrecha dentro de la comunidad o por la separación.

Aquellos que se ubican en la frontera entre los mundos visible e invisible son personas con habilidad chamánica: los wamanoka'eri y los wayorokeri. Aun cuando todos, hasta cierto punto, pueden interpretar el mundo del espíritu, los especialistas chamánicos tratan de regular el mundo para que no haya ni exceso ni ausencia de alma-materia. Ésta es la base de la salud espiritual. El curador

wamanoka'eri hace esto con el enfermo y el wayorokeri, con la comunidad en general. Estos especialistas tratan de asegurar la armonía dentro de la comunidad, porque ésta previene la debilidad y el letargo o el odio y la brujería. Por esta razón, un chamán debería estar "por encima de la política". Se piensa que un chamán que está demasiado envuelto políticamente está usando sus contactos con los espíritus para favorecer sus propios intereses y esto lo expone a cargos de brujería.

La muerte de Psyche puede ser considerada ahora a la luz de la muerte de un chamán que logró mantener unida a la comunidad. Los conflictos que tuvieron lugar en 1980 se exacerbaron por su muerte. El proceso por el cual se dividieron los bloques de clanes comenzó casi inmediatamente después de su muerte y continuó durante toda la década de 1980. Sin la presencia de Psyche como mediador entre las rivalidades, la comunidad sufrió de animosidad y odio que nadie pudo calmar. La posición del wayorokeri como regulador de las fuerzas del espíritu externas e internas a los seres humanos, es vital para la fortaleza y supervivencia de la comunidad.

De este modo, los cambios que tuvieron lugar entre 1980 y 1992 fueron, en gran medida, influidos por el mundo del espíritu. Esto ocurrió como resultado de su causalidad animada, de la acción del nokiren de cada persona arakmbut y de la falta de un wayorokeri para mantener unida a la comunidad. Aun cuando los arakmbuts con destrezas chamánicas se esforzaron para mediar con esas fuerzas, sus efectos fueron limitados sin la presencia de Psyche. Aunque nadie en la comunidad tiene el poder y la previsión de Psyche, varios de los hombre más viejos están actualmente tratando de adquirir más habilidad chamánica. Podría no haber un wayorokeri en la comunidad, pero la fortaleza espiritual de ninguna manera ha desaparecido para siempre.

Las tensiones y desintegración de los clanes durante los años 1980 tuvieron lugar en el contexto de acusaciones de brujería y agravaron los conflictos en la comunidad. El resultado fue la dispersión: algunos se mudaron hacia áreas cercanas, mientras otros se trasladaron por completo hacia otras comunidades. Aquí, la evidencia demuestra que la colonización y las dinámicas internas no son los únicos factores que afectan el cambio social, sino que el mundo del espíritu es extremadamente importante. Esto se relaciona no sólo con la década de 1980 sino que se extiende más hacia atrás en la historia arakmbut.

## Cambio en el pasado

A lo largo de cuarenta años de historia de los Arakmbut desde que la misión los contactó en el río Ishiriwe, su vida social ha estado cambiando; pero a fines de la década de 1940 e inicios de la de 1950, hubo ciertos eventos que alteraron particularmente la vida comunal. En 1950, hubo inicialmente siete malocas Wandakweri que se dividieron y reformularon en cuatro nuevos grupos como consecuencia de las primeras muertes por enfermedades que surgieron del contacto con los blancos. Las muertes continuaron durante varios años y fueron explicadas como resultado de la brujería femenina.<sup>5</sup> La crisis de las malocas se volvió incluso más tensa luego de la fiebre amarilla desatada en 1956. Las muertes sin precedentes fueron atribuidas al nokiren de harakmbuts muertos que habían sido asesinados durante el auge del caucho y que estaban tomando venganza. Así, entre 1950 y 1956 hubo un periodo de dispersión de las malocas en el Wandakwe hacia el Ishiriwe y el Eori (Madre de Dios). Algunas malocas perdieron contacto entre sí.

Sin embargo, en 1956, tentados por el ofrecimiento de bienes de metal y medicinas para las enfermedades, los Arakmbut se trasladaron a la misión de Shintuya, donde los grupos de maloca estaban concentrados en un asentamiento. El proceso de concentración duró desde 1956 hasta 1960, cuando alrededor de trescientos harakmbuts y machiguengas vivían en la misión. En ese tiempo, los arakmbuts trabajaban para los misioneros. Los más jóvenes fueron enviados a escuelas, mientras que los adultos jóvenes fueron destinados para aprender nuevos métodos agrícolas y crianza de ganado. Esto le dio a la generación más joven una oportunidad para utilizar sus iniciativas para la comunidad en general y para resistir a los arakmbuts más viejos.

Durante la década de 1960, los problemas aumentaron en Shintuya y surgieron conflictos entre las diferentes malocas arakmbuts que no estaban acostumbradas a vivir tan cerca entre sí. Además, los arakmbuts pelearon con los wachipaeris, particularmente por el acceso a los beneficios que los misioneros podían proveerles. El resultado fue un incremento de las acusaciones de brujería y el asesinato de las mujeres consideradas brujas. Los Arakmbut mudaron sus asentamientos desde el centro de la misión y vivieron por un tiempo río abajo en asentamientos separados. Sin embargo, esto no solucionó el problema. La gente de San José explica cómo la brujería

campeaba tanto que hasta los perros morían. En 1969, los Watutangeri y los Kotsimberi de San José dejaron la misión y fundaron su comunidad en territorio harakmbut. El incremento de las acusaciones de brujería y la falta de acceso a bienes en la misión causaron problemas entre los otros pueblos indígenas y los sacerdotes, y finalmente otros arakmbuts intentarían buscar una vida independiente aguas abajo de Shintuya.<sup>6</sup>

Entre 1969 y 1975, 75 por ciento de los grupos de maloca arakmbuts se fueron de Shintuya para fundar sus propias comunidades independientes en los ríos Karene, Pukiri e Inambari. Esta dispersión llegó después de que su concentración había alcanzado proporciones de crisis. El escape de los grupos de maloca alivió la tensión y los restauró en sus propias comunidades nativas. La concentración de arakmbuts en San José sucedió al mismo tiempo que la minería de oro se estaba volviendo significativa en el área del Karene. A inicios de la década de 1970, varios jóvenes se mudaron de la escuela en El Pilar para formar el bloque Idnsikambo, lo que fue muy destacado en 1980.

Estos movimientos de concentración y dispersión durante los últimos cuarenta años afectaron a todos los arakmbuts. En cada caso la división de comunidades surgió de tensiones sociales y de miedo a la brujería, específicamente durante el periodo de contacto con los blancos, cuando campeaban enfermedades y muerte. Sin embargo, los periodos de concentración sucedieron cuando los Arakmbut quisieron sacar ventaja de beneficios externos, inicialmente, herramientas de metal y medicinas y, luego, oro y ayahuasca.

Los cambios que tuvieron lugar entre 1980 y 1992 no fueron suficientemente drásticos o traumáticos para justificar la desintegración de la comunidad, pero demuestran que los procesos de concentración y dispersión de asentamientos son un rasgo constante de la vida arakmbut. Por ejemplo, entre 1969 y 1980 hubo una concentración gradual de arakmbuts que se unieron a las cincuenta o más personas iniciales que abandonaron Shintuya en 1969 para ir a San José. Sin embargo, entre 1980 y 1992, cinco parentelas, que comprendían más de veinte personas, se trasladaron desde San José hacia Puerto Luz, Barranco Chico y Shintuya como resultado de conflictos dentro de la comunidad. En este caso, la causa de los conflictos no incluye solamente a las interpretaciones de muerte o enfermedad, en las cuales han estado implicadas cargos de brujería, sino también la búsqueda de pareja de matrimonio, donde por lo general el conflicto se expresa

a través de peleas y discusiones. La población de San José tiene ahora el mismo tamaño que la que tenía en los años 1980, a pesar de que la proporción de nacimientos supera la de muertes.

Esta relación demuestra que el cambio de un periodo comparativamente más "concentrado" a uno más "disperso" en 1990, es parte de una fluctuación periódica que ocurre de tiempo en tiempo en la vida arakmbut, tomando diferentes formas y variando en intensidad. Lo que tuvo lugar entre 1980 y 1992 fue considerablemente menos extremo que el movimiento de concentración en Shintuya a fines de la década de 1950 y la dispersión subsiguiente, y fue probablemente más parecido a las fluctuaciones que tuvieron lugar dentro y entre las malocas antes de 1950.

Varios viejos de San José recuerdan que en los años 1950, cuando los Arakmbut vivían en el río Wandakwe en las cabeceras del Ishiriwe antes de la llegada de los misioneros, la gente se mudaba de una maloca a otra como consecuencia de conflictos. Un hombre dejó la maloca Kukambatoeri y se trasladó hacia el grupo Wakutangeri después de los conflictos descritos en esta canción personal:

Antes, era miserable, estaba solo. Los arakmbuts me golpeaban. Mis cuñados no había madurado cuando tuve esas dificultades. Estaba solo en la otra maloca. Mi hermano me siguió cuando partí. Ahora los Yaromba aquí son mis hermanos. Ellos maduraron recientemente. Admiro a los jóvenes porque ellos comprenden. Ahora estoy contento y tengo suficiente familia para defenderme a mí mismo contra los Amiko. Ni siquiera tengo que decir algo a mis parientes Yaromba para que ellos me defiendan.

Por tanto, la madurez y decaimiento de los miembros de la maloca fue un rasgo de la vida sociocultural antes del contacto con los sacerdotes y se refleja en procesos similares que hoy tienen lugar en las comunidades. Es posible ver que las dimensiones espirituales del cambio toman varias formas de acuerdo a la intensidad de los conflictos y en la medida en que amenazan la vida. La concentración y dispersión de la comunidad va desde los principales eventos memorables en la historia arakmbut, cuando las comunidades se dividen y se reforman nuevamente a lo largo de los años, hasta los cortos periodos, cuando la gente abandona la comunidad después de una muerte o por lapsos más breves a causa de algún conflicto. El periodo de doce años con el cual estamos preocupados aquí, está en

un lugar entre los dos. Aunque la comunidad no se ha dividido, los cambios que han tenido lugar no son simples variaciones en la rutina diaria.

En conclusión, consideramos que la conexión entre concentración y dispersión en el mundo del espíritu refleja el mismo proceso en la organización social de las comunidades arakmbuts. El factor que vincula es el nokiren y la influencia directa de espíritus en la producción y reproducción humana. La gente con destrezas chamánicas trata de controlar lo que es esencialmente un universo desequilibrado, de la misma manera que aquellos con destrezas políticas se esfuerzan por equilibrar las nociones de deseo y generosidad. El deseo une a la gente y es una fuerza para la concentración social, pero sin generosidad, la relación es afectada por senopo (mezquindad) y odio (ochinosik), que atraen a espíritus dañinos. Por otro lado, demasiada generosidad lleva hacia una presión sobre los recursos y al riesgo de la destrucción de la parentela y al debilitamiento de la comunidad en general.

De esta manera, deseo y generosidad controlan la organización sociopolítica como aspectos visibles de los principios invisibles de concentración y dispersión que generan cambio en la vida arakmbut. Así, las destrezas políticas y chamánicas se vuelven vehículos paralelos para el mundo social y del espíritu, intentando regular el desequilibrio constante en el mundo que amenaza moverse hacia la destrucción a través de conflicto o debilitamiento.

El cuadro de cambio social se ha vuelto considerablemente más grande que un cambio entre una unidad social y otra. Las dinámicas de acción política y los procesos espirituales están encajados en la vida social, que juntos expresan la forma que el cambio toma a través del esquema cultural. De este modo, se combinan tres factores: factores externos, tales como la frontera de la colonización que dispara los cambios; tensiones entre clan y parentesco, género, edad y residencia virilocal y uxoriocal, que expresan los límites socialmente admitidos de conductas aceptadas a través de encuentros informales; y los atributos generativos y animadores del mundo invisible a través del nokiren y los espíritus.

Cada uno de estos tres contextos se relaciona con un aspecto diferente de los rasgos chamánicos y políticos de la vida arakmbut. Los líderes políticos, en particular los jóvenes, están dentro de la línea de fuego como mediadores con la frontera de la colonización, mientras que los especialistas chamánicos son principalmente negociadores y

reguladores de asuntos espirituales. Los cambios internos de la comunidad se basan en encuentros diarios y, a través de éstos, los Arakmbut tratan los problemas periódicos que surgen regularmente.

Cuando surgen crisis dentro de la comunidad, las tensiones crecen o se debilitan, manifestando diferentes aspectos de las relaciones de los espíritus, sea en términos de contacto directo con el mundo invisible o a través del estado del nokiren de los participantes. Si las tensiones crecen demasiado, la comunidad se dividirá desde dentro; si se debilita mucho, será presa de fuerzas externas.

La tarea de los Arakmbut es, así, tratar de regular un cosmos que está en desequilibrio permanente. La crisis más extrema está en el mito de Wanamey, cuando la tierra fue destruida por la inundación de fuego; el equivalente histórico fue la enfermedad traída por el primer contacto con el mundo no-indígena. Sin embargo, las fluctuaciones están comúnmente en una escala más modesta, como fueron descritas para el periodo entre 1980 y 1992.

En este capítulo hemos visto cómo el mundo del espíritu anima el mundo humano visible de la misma manera que el nokiren anima el cuerpo humano y se acerca a la noción de proceso manifiesto en las dinámicas de la formación social. El mundo invisible del espíritu está más allá del espacio y del tiempo y consiste de la potencialidad en el universo que, a través de coordenadas espaciales y temporales del mundo visible, construye una causalidad unidireccional; el espíritu es movimiento sólo conocido a través de sus efectos. La relación entre un nokiren y el mundo del espíritu es la unión entre el deseo interno y el poder externo, parte del cual es peligroso y parte benéfico de acuerdo a quién está tratando de controlarlo. Las destrezas chamánicas usan el poder positivo a fin de reestablecer el orden como una forma de generosidad para ayudar a la comunidad, mientras que un brujo utiliza el desequilibrio del mundo en forma de poderes negativos para dañar.

El cambio arakmbut puede tomar ventaja de beneficios de afuera de la comunidad, pero está cargado con peligro. La gente blanca, por ejemplo, puede proporcionar bienes y servicios de valor, tales como herramientas de metal o educación, y puede, en ciertas circunstancias, ser incluso fuente de parejas de matrimonio, pero también hay depredadores de los recursos de los Arakmbut que amenazan su supervivencia. Los espíritus proporcionan la oportunidad para que los Arakmbut mejoren la producción, pero también los amenazan con enfermedad y muerte. Los Arakmbut pueden

unificarse como comunidad para defenderse mediante la resistencia de las amenazas externas o tratando de controlarlas, mientras toman ventaja de sus beneficios.

La resistencia es difícil porque el estado del alma refleja su efectividad. Cuanto más fuerte se vuelve la resistencia, es más probable que aparezcan tensiones internas en la comunidad, mientras que cuanto más débil sea, es más probable que los Arakmbut sufran de amenazas externas. La vida social arakmbut es una batalla constante entre esas posiciones, como se ejemplifica por el estado del nokiren de la gente, que constantemente yuxtapone resignación y resistencia en respuesta a las amenazas externas (Gray 1986).

Evitando cualquier reduccionismo en este análisis entre los niveles fluctuantes del cambio (disparador externo, tensiones internas y poderes invisibles), es posible ver el mundo invisible como el proceso en el centro de esta descripción del cambio, compartiendo por esto la comprensión y el respeto arakmbut por el mundo del espíritu.

Una pregunta que surge es hasta qué medida el cambio descrito en San José entre 1980 y 1992 es unidireccional o periódico, en tanto que los movimientos sociales y espirituales pasan a través de secuencias similares. La respuesta a esto es que ambos fenómenos ocurren. Por un lado, los eventos que tuvieron lugar están enmarcados en el espacio-tiempo y no son repetibles; por otro, el cambio del clan al wambet o de jerarquía hacia la igualdad son énfasis dentro de la formación social que podrían moverse y se han movido a través de secuencias que van desde periodos de concentración hasta otros de dispersión y retornan nuevamente hacia la concentración.

Esto no quiere decir que la vida social arakmbut siempre cambiará necesariamente de esta manera. Es perfectamente posible que este sistema cambiante haya estado presente en el pasado pero se ha vuelto particularmente activo durante la "historia de contacto con el Estado", que ha sido inherentemente inestable y ha implicado varias reubicaciones grandes durante los últimos cuarenta años. Por esta razón, nadie puede predecir si la secuencia se repetirá de nuevo o si finalmente ocurrirá un cambio totalmente nuevo, moviendo la formación social arakmbut en otra dirección.

## Notas

- <sup>1</sup> Alan Campbell (1989: 61) hace un análisis detallado e inspirador de la relación entre la causalidad y el mundo del espíritu de los Wayapi.
- <sup>2</sup> Es difícil la metodología de explicar un mundo que es experimentado por una forma elevada de conciencia. Analizar conceptos y declaraciones causales puede proporcionar un vistazo limitado, pero los Arakmbut me han dicho repetidamente que es imposible entender estas cosas a menos que las acepte como reales. Este enfoque es algo experimental: quizás estoy tratando de penetrar lo impenetrable.
- <sup>3</sup> Gell (1991) contrasta el tiempo "Serie A", que está basado en la distinción pasado-presente-futuro y refleja la noción del tiempo que pasa, con "Serie B", que trata sobre vías por las cuales se mide el tiempo desde puntos temporales. Loa Arakmbut se relacionan con esto, ya que para ellos B sería considerado como las marcas visibles para mostrar que A ha ocurrido. Los Arakmbut consideran el tiempo como algo que pasa de largo como uno "que enfrenta el futuro con el culo hacia delante". Esto es una expresión quechua para una noción similar (Sarah Skar, comunicación personal). El efecto es un sentido fuertemente espacial del tiempo.
- <sup>4</sup> El enfoque sucesionista hacia la causalidad, que está basado en el mundo visible arakmbut, se relaciona estrechamente al enfoque de Hume de la causalidad, mientras que la visión generativa se vincula más con la perspectiva de Aristóteles.
- <sup>5</sup> Hay ejemplos de arakmbuts que matan mujeres jóvenes por brujas durante este periodo. Sin embargo, puede que esto no haya sido un estado permanente de cosas, sino más bien una medida de pánico frente a la horrenda cantidad de muerte y ceguera que estaba amenazando la vida en las malocas.
- <sup>6</sup> La concentración en Shintuya y la dispersión de los Arakmbut es parangonada con eventos en el mito de origen (ver Volumen 1, capítulo doce). En este mito, los Arakmbut huyen de una crisis dentro de las ramas del un árbol, Wanamey, y luego se dispersan aguas abajo después que se calma la inundación de fuego. El efecto del mito, como la mudanza a Shintuya, fue la unificación de los Arakmbut para la autodefensa y una dispersión una vez que se apaciguó la crisis.

---

## CONCLUSIÓN

Lejos de ser estático, intemporal o aislado, los arakmbuts de San José viven, y parece ser que siempre han vivido, en un mundo dominado por el cambio. Las fluctuaciones del cambio son parte de las operaciones normales de la vida social, pero ocasionalmente éstas pueden volverse tan extremas que la formación social es amenazada. Los Arakmbut tratan de regular su vida espiritual y política a fin de evitar la destrucción por la intromisión interna o externa y para asegurar la continuidad de su organización social y prácticas culturales.

La regulación espiritual consiste en comunicarse con el mundo invisible a fin de corregir el desequilibrio del universo que afecta a los Arakmbut. Las interpretaciones de enfermedades, los eventos portentosos y las repercusiones de la conducta son todos aspectos de sus destrezas chamánicas. La regulación política consiste en asegurar un equilibrio entre el deseo y el dar, mientras se mantiene un rumbo entre la excesiva agresión emocional y la debilidad extenua, que finalmente son estados del alma. Todos los arakmbuts tienen estas cualidades hasta cierto punto, pero ciertos hombres son reconocidos como particularmente efectivos para proteger y controlar las vidas y destinos arakmbuts.

La vida está constantemente cambiando y por esto los rasgos chamánicos y políticos se enfrascan en asegurar que el cambio esté confinado para que sea benéfico antes que destructor. Varios temas ilustran la complejidad del cambio en una comunidad amazónica. El acceso a los recursos es un factor importante para comprender las condiciones del cambio. Aun cuando los recursos, en general, son fácilmente disponibles desde la perspectiva de la comunidad, las influencias externas pueden ser significativas. La atracción e influencia de tecnologías innovadoras han hecho que la adquisición de recursos sea más sencilla para los Arakmbut, aunque al mismo tiempo los efectos de la colonización limitan severamente los recursos disponibles.

Los rasgos externos de la colonización e innovación pueden actuar como detonantes del cambio. Sin embargo, estas condiciones no necesariamente determinan cómo tendrá lugar el cambio, porque el esquema social dentro del cual ocurre está basado en varios criterios, tales como género, edad, residencia, descendencia y alianza. Estos criterios son los *loci* de los encuentros diarios a través de los cuales los Arakmbut toman decisiones y evalúan e interpretan el mundo. Los encuentros arakmbuts son comentarios sobre la vida y los contextos para la toma de decisiones; sin embargo, son también momentos en los que surgen tensiones en la organización social. Los intereses diferentes de siblings, afines, clanes, cónyuges, jóvenes y mayores son ejemplos de áreas sociales que a veces pueden estallar en conflictos. Enfermedad, muerte y amenazas a la comunidad son ocasiones en las que éstos quedan más claramente manifiestos, pero la dificultad que todos los hombres arakmbuts tienen para asegurar a una pareja de matrimonio, se ha vuelto una fuente mayor de conflictos en los años recientes. Las tensiones alrededor de estos eventos están focalizadas en las relaciones sociales que se vuelven "líneas de falta" emocionales en las que se genera el cambio. De esta manera, durante periodos de conflicto intraclánicos surgen vinculaciones de afinidad más fuertes, mientras que en los de conflicto interclánico la solidaridad interna del clan se vuelve más visible.

Sin embargo, los factores detonantes y las tensiones dentro de la comunidad son sólo dos elementos que dan cuenta del cambio en una comunidad arakmbut. El tercer factor es la generación del cambio que viene del mundo del espíritu, utilizando seres humanos como vehículos. La presencia constante y la influencia del mundo del espíritu mientras genera cambio es el aspecto más difícil de expresar. Sucede a través de la actividad del alma de cada persona que funciona dentro del cuerpo a través de encuentros con otra gente. El alma es también el medio de comunicación con los espíritus y, en incontables actividades, que van desde la caza hasta la curación, los Arakmbut entran en diálogo con el mundo invisible a través de sueños y visiones.

De esta manera, el cambio entre los Arakmbut es sobre el acceso a los recursos ambientales, la disponibilidad de parejas de matrimonio y la salud. Las tensiones surgen cuando estos factores son amenazados y los encuentros que tienen lugar dentro de la comunidad expresan las condiciones sociales, culturales, espirituales y políticas

en curso que, en ciertas circunstancias, pueden reestructurar acumulativamente la organización social. Desde su primer contacto con los sacerdotes en los años 1950, los Arakmbut han cambiado periódicamente entre un énfasis en las relaciones del clan y la jerarquía y un énfasis más orientado al parentesco, basado más en la igualdad y las alianzas de parentela dispersa. Esta serie de cambios ha sido evidente en el periodo bajo análisis en este libro desde 1980 hasta 1992, y la pregunta se refiere a en qué medida es un rasgo de un periodo particular de cincuenta años en la historia de los Arakmbut o un aspecto permanente de su mundo social.

Durante este estudio han aparecido en las otras comunidades variaciones sobre los temas encontrados en San José. Por ejemplo, Shintuya (de acuerdo a Helberg 1993 y en prensa) concuerda más con el aspecto enfatizado del clan de la organización social arakmbut, mientras que en San José, Barranco Chico y Boca Inambari el sistema fluctúa entre el énfasis de alianza del clan y el wambet. En Puerto Luz, el wambet es aparentemente completamente cognático, en cuyo caso la organización está más fuertemente sesgada por los clanes. Sin embargo, en todas las comunidades los clanes son fuertes y existe alguna forma de arreglo de estilo cognático. Las diferencias son de énfasis y de la naturaleza de un sistema fluctuante.

Cuando se considera a las otras sociedades Harakmbut en Madre de Dios, es posible verlas como variaciones más extremas de los rasgos organizativos encontrados aquí. Ninguno de los otros pueblos Harakmbut enfatizan tanto el clan como los Arakmbut. La población de pueblos como los Sapiteri ha caído tan significativamente que no hay suficiente cantidad de personas para un sistema de clan; para otros, puede no haber sido enfatizado para nada. Por ejemplo, tanto los Sapiteri como los Wachipaeri tuvieron sistemas de clan que fueron similares al de los Arakmbut, compartiendo rasgos patrilineales. Sin embargo, la información respecto a los Pukirieri, Arasaeri, Kisamberi y Toyeri no es clara. Los Pukirieri y Arasaeri no parecen tener un sistema de clan, mientras que los Kisambaeri y Toyeri son demasiado pocos para que sea claro cualquier sistema social fuera del de las comunidades mixtas en las que viven (Shintuya y Boca Ishiriwe).

Aun cuando todos los pueblos harakmbut comparten una terminología de relación basada en la prescripción simétrica y los arreglos de matrimonio concomitantes, algunos ponen gran énfasis en los clanes y otros no lo hacen de ninguna manera. Por esto, el efecto

es un espectro que va desde los Arakmbut, quienes tienen un marcado sistema de clan, pasando por los Wachipaeri y Sapiteri, cuyos clanes son reconocidos pero no utilizados, y los Arasaire Toyeri, Kisambaeri y Pukirieri, quienes ya no tienen o nunca tuvieron el sistema de clan. Por consiguiente, los Harakmbut en general reflejan el sistema flexible de los Arakmbut pero con diferentes énfasis.

Sin embargo, las semejanzas y diferencias se vuelven más marcadas cuando se comparan los dos vecinos más cercanos de los Harakmbut: los Machiguenga por el norte y los Ese'ejá por el sur. El sistema común para los Machiguenga, que viven en la frontera del territorio harakmbut y con los cuales los Wachipaeri se casan con frecuencia, contiene varios rasgos similares con el wambet, el aspecto disperso de la organización arakmbut antes descrito (Lyon 1984; Rosengren 1987). Entre los Machiguenga no hay clanes y el wambet existe como una forma de parentesco en una comunidad que está altamente dispersa, en forma de grupos residenciales conocidos como *noneri* (Rosengren 1983, 1987). Hay una posibilidad de considerar que la versión dispersa del wambet del sistema arakmbut pueda haber tomado ciertas cualidades machiguengas. En verdad, durante el periodo en la misión de Shintuya, ambos pueblos vivían en la misma comunidad y había varios casos de intermatrimonios. Sin embargo, los aspectos del modelo machiguenga que son evidentes entre los Arakmbut estaban ya presentes antes del contacto entre los dos grupos.

Es importante darse cuenta de que estas semejanzas se refieren a ciertos atributos del sistema machiguenga y no a la formación social como un todo, la cual es considerablemente más complicada y contiene otros rasgos que no están presentes entre los Arakmbut (Rosengren op. cit.). Por ejemplo, de acuerdo a Rosengren (comunicación personal), la jerarquía de género se enfatiza más y el conflicto de edad menos entre los Machiguenga que entre los Arakmbut. Esto implica que la vinculación entre jerarquía e igualdad entre los Machiguenga no esté necesariamente vinculada a la formación del clan de la misma manera que entre los Arakmbut.

La versión dispersa, relativamente igualitaria, de la organización social arakmbut, es, como la versión de la maloca, más un ideal que una realidad y una que es poco probable que tome rasgos puramente machiguengas, i.e., erradicando el clan y las expresiones jerárquicas del sistema. Sin embargo, considerando los cambios que han ocurrido entre 1980 y 1992 en el sistema arakmbut, el movimiento o cambio ha sido "en una dirección machiguenga".

Cuando se toma en cuenta a los Ese'ejá aparece un sistema diferente. Allí toda la gente está dividida en dos clanes patrilineales (*batsaja* y *wiiho*), basados en la clasificación de mitades por la cual cada persona llama a su padre por uno de dos términos (Chavarría nd). Esta distinción se relaciona a características "guerreras" y "chamánicas" que están reflejadas en una división muy general del trabajo entre los clanes (Gareth Burr, comunicación personal). El sistema de clanes parece estar claramente marcado, mientras que no hay informes de ninguna noción de parentesco entre los Ese'ejá.

De acuerdo a Chavarría, los Ese'ejá no parecen tener un sentido particularmente fuerte de desigualdad de género, tal como se encuentra de tiempo en tiempo entre los Arakmbut. Aunque la investigación disponible no hace referencia a conflictos de edad, hay referencia a una ceremonia chamánica de *eshashapoi*, que Chavarría señala que implica una forma de iniciación masculina. Esto presenta una situación similar a la de los Arakmbut quienes, antes del contacto con los misioneros, mantenían dos rituales separados de iniciación masculina durante la juventud de una persona (ver capítulo once).

Aunque es imposible con tal escasez de datos proporcionar un espectro detallado de los diferentes sistemas indígenas que operan en Madre de Dios, sí es posible decir que los Ese'ejá muestran ciertas semejanzas en términos del aspecto basado en el clan del sistema arakmbut: clanes patrilineales, división del trabajo entre chamanes y líderes políticos, iniciación masculina y agrupamiento de clanes en dos grupos. En contraste, los Machiguenga comparten semejanzas con el aspecto del wambet que está más basado en el parentesco de la organización social arakmbut, los aspectos más dispersos de la residencia arakmbut y las actividades más individualistas.

Por consiguiente, la conclusión tentativa que podemos hacer es que los Arakmbut viven en un sistema fluctuante que reúne rasgos que se encuentran tanto en los Ese'ejá como en los Machiguenga, combinando tanto la linealidad del clan con un énfasis más lateral en el parentesco. El wambet no es un parentesco completamente formado, porque funciona como una categoría de alianza, y sin embargo el efecto total es muy similar. De este modo, los Arakmbut tienen un sistema que yuxtapone ambos elementos.

Sin embargo, ésta no es la única manera posible de combinar aspectos lineales y laterales de una formación social. De acuerdo al trabajo de Kensinger (1977, 1984), Torralba (1981) y Townsley

(1993), los pueblos pano Cashinahua, Sharanahua y Yaminahua, quienes viven al oeste de los Arakmbut, combinan arreglos de mitad de clan y una manera de nombrar que se altera en cada generación y que resulta en un "sistema de cuatro secciones". Los pueblos pano antes mencionados comparten con los Arakmbut una mezcla distinta de los sistemas Machiguenga y Ese'ejá.

En vez de yuxtaponer ambos sistemas en su totalidad, como con los Arakmbut, los Cashinahua y Sharanahua los mezclan con su sistema de clasificación para que ambos aspectos del sistema operen simultáneamente. Por un lado, ellos tienen un sistema dual de clanes como los Ese'ejá, aunque su sistema generacional de nombrarlos, rompe la continuidad del clan de la misma manera como lo hace el wambet para los Arakmbut. Sin embargo, en contraste con estos últimos, los Cashinahua, Yaminahua y Sharanahua no comparten la ceremonia de iniciación masculina o el énfasis sobre la fauna en sus prácticas chamánicas.

Aun cuando los pueblos pano comparten la formación del clan de los Ese'ejá, ellos enfatizan una ceremonia de iniciación femenina que parece estar vinculada con su considerable conocimiento de las plantas. Esto no es compartido con los Arakmbut sino con los Machiguenga. Por otro lado, los Ese'ejá y los Arakmbut vinculan la iniciación masculina con un énfasis cosmológico en el mundo del animal. De este modo, las conexiones parecen ser un juego de características superpuestas que, en un nivel general, proporcionan la primera hipótesis tentativa de relación entre los pueblos del Amazonas suroccidental.

Esta visión del Madre de Dios omite obviamente muchos rasgos importantes de estos pueblos no-arakmbuts y necesariamente oscurece muchas de las distinciones sutiles. Sin embargo, aporta un punto de inicio para tratar sobre amplias semejanzas y distinciones que no sólo reflejan a los pueblos de Madre de Dios y más allá, sino que también se relacionan en términos generales con sus posiciones geográficas relativas. La falta de información sobre pueblos como los Amahuaca (pano-hablantes que viven cerca de los Ese'ejá) o los Kogapakori en el Parque del Manu, que están relacionados con los Machiguenga pero que tienen ciertas diferencias, no permite aportar distinciones sutiles que ayudaran a precisar las generalidades de esta comparación.

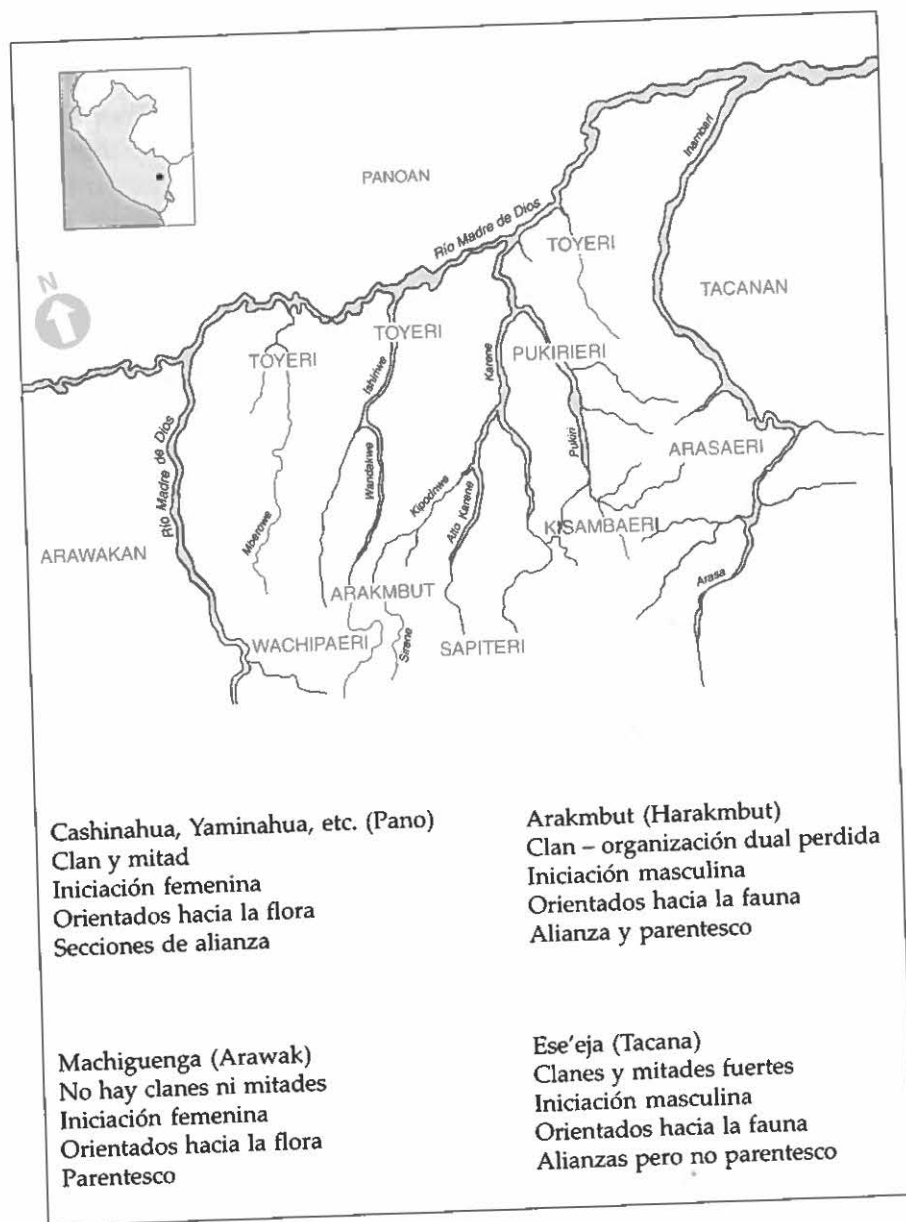
Varios autores (Århem 1981, 1989; Rivière 1984; Hornborg 1986; y Gow 1991) han tratado sobre la posibilidad de transformaciones

de la organización social sobre una amplia área de Sudamérica, sea en Guyanas, o en la parte noroeste o suroeste del Amazonas. La diferencia entre sistemas basados en parentesco y de base clánica se relaciona mucho con las conclusiones encontradas por Århem (1989) y también por Ramos y Albert (1977) en los Yanomami, donde los Sanuma se basan en el clan y los Yanoama en redes de parentesco centradas en ego.

De esta manera, se pueden encontrar diferencias paralelas por toda la Amazonía. En algunos casos, ellas están esparcidas a lo ancho de vastas áreas, como las Guyanas (Rivière 1984), y, en otros, como con los Arakmbut, las diferencias están incluidas en un sistema temporal y dinámico. La pregunta que queda es si, como la terminología de prescripción simétrica (o tal vez a causa de ésta), pueden aparecer y desaparecer diferentes permutaciones por toda la región amazónica de acuerdo a condiciones históricas.

Sin embargo, ninguno de estos pueblos vive en el vacío. La ola de colonización desde afuera es la única amenaza que puede sobrepasar los límites del cambio social para los Arakmbut, alterando por tanto el movimiento fluctuante que ha tenido lugar durante muchas generaciones. La amenaza más seria es mediante el diezmado, pero aunque los arakmbuts de San José temen esta posibilidad, hay otros peligros más sutiles para la integridad social y cultural. Por toda la Amazonía hay pueblos indígenas que han cambiado ciertos aspectos de su identidad indígena y han sido absorbidos dentro del Estado nacional capitalista. Para que esto suceda, un proceso de cambio corroe poco a poco la formación social indígena tanto desde dentro como desde fuera. El sistema arakmbut está en su punto más débil cuando se destruye el principio de generosidad que está encajado en las redes internas de distribución, tal como la distribución de carne y el servicio a la novia. Posiblemente los Arakmbut, con su resiliencia e imaginación, pueden inventar una nueva manera de incorporar estos cambios dentro de sus sistemas sociales, políticos y espirituales, pero, por otro lado, estas transformaciones pueden ser el sutil final de la cuña que permita la entrada de un sistema no-indígena de individualismo.

Figura 13.1: Relación entre los diferentes pueblos de Madre de Dios



En la comunidad de Shintuya, los sacerdotes han estado trabajando diferentes proyectos que sus miembros consideran que van en detrimento de sus redes internas de distribución. Estos cambios están vinculados a un sistema de deudas que emerge de relaciones financieras jerárquicas entre los Arakmbut y los sacerdotes (Fuentes 1982 y Wahl 1987). Por varios años, los sacerdotes han alentado la explotación maderera de los hombres de la comunidad, ofreciendo a cada adulto varón la oportunidad de comprar una motosierra por alquiler-venta, que pagan con los beneficios de la actividad. Los yernos han utilizado su deuda con la misión como excusa para negarse a cumplir su servicio a la novia. Argumentan que no pueden trabajar para sus parientes políticos mientras pagan sus deudas personales. El efecto ha sido que la comunidad sea económicamente más individualista. Aunque hay algunas actividades comunales, tales como arrastrar troncos para la misión, la destrucción de las obligaciones interparentelas ha afectado las redes de distribución hasta el punto de que algunos cazadores están obligados a cobrar por la carne de monte en vez de compartirla, porque sus deudas son considerables.

Si esto se incrementa, las obligaciones arakmbut serán reemplazadas por una situación en la cual las familias nucleares están permanentemente en deuda con la misión y no podrán cumplir más sus obligaciones con sus parientes. La influencia de las misiones muestra signos de romper los clanes y los lazos de afinidad que unen a las parentelas mediante obligaciones mutuas de distribución y de alentar un individualismo económico extraño para infiltrarlo en las relaciones comunales internas. Un cambio reciente de sacerdotes en Shintuya puede revertir esta tendencia.

El peligro de esta forma de individualismo es que difiere marcadamente de la identidad personal arakmbut. La persona arakmbut está conformada no sólo de una unificación de cuerpo, alma y nombre, sino que también implica la participación en una complicada red superpuesta de grupos sociales y categorías, así como vinculaciones con el mundo del espíritu. El efecto es una persona autónoma cuya diferencia con otras es marcada a causa de su posición en la comunidad, aunque al mismo tiempo, su alma es llevada hacia afuera a través del deseo y la generosidad. Aun cuando una persona participa en un conjunto múltiple de relaciones, la diferencia entre esta persona y las otras está integrada dentro de su autodefinición.

La amenaza de un individualismo basado en la economía de mercado capitalista, es que los Arakmbut se vuelvan más regi-

mentados. Con menos obligaciones con otros miembros de la comunidad, un arakmbut se vuelve un individualista, crecientemente definido dentro de un sistema de producción, antes que una persona multifacética que funciona en varios niveles de la producción económica a la vez, cada uno con su propio conjunto de obligaciones y expectativas. Cuando el individualismo del mercado toma el control, la familia nuclear reemplaza al clan, a la comunidad o a otra unidad social como unidad central de producción, consumo y distribución. La complementariedad de género se destruye cuando el esposo se vuelve el principal "asalariado" y los principios de definición de status ya no son más la distribución a cambio de prestigio sino lo opuesto, el acaparamiento que lleva al poder político.

Los Arakmbut están físicamente rodeados, no sólo por colonos sino por un sistema capitalista que presenta la posibilidad de una destructora sobrecarga de su fluctuante formación social. El efecto del individualismo es acentuar la dispersión hasta que el individuo y la familia constituyan las principales unidades de la sociedad, muy débiles para efectuar cualquier cambio social significativo y demasiado desintegradas para practicar sus tradiciones culturales dentro de un contexto comunal. Por otro lado, la concentración de poder que antes fue notoria dentro de los clanes, pasaría hacia una "clase de empleadores", desde dentro o desde fuera de la comunidad, que ejercerá más poder que el que el clan jamás tuvo y representará la forma final de concentración de alma-materia.

De este modo, la amenaza que enfrentan los Arakmbut es social y cultural en tanto que puede ensanchar su sistema pasando el punto de quiebre. En el punto en el cual se rompe, los Arakmbut no se reconocerán a sí mismos como indígenas sino que se verán principalmente como miembros del proletariado. Esto es algo que ha sucedido a miles de indígenas en el Perú, que se han vuelto agricultores ribereños destribalizados de la selva. El surgimiento de organizaciones representativas indígenas como FENAMAD es un intento para defender a las comunidades nativas de Madre de Dios de esta destrucción. Un análisis de esta amenaza y los mecanismos de defensa que están surgiendo por todo el mundo indígena es el tema del tercer volumen de esta serie.

Sin embargo, hay una forma de cambio que frecuentemente no es analizada y que constituye el tópico del estudio de Gow sobre los Piro (Yiné) del Urubamba (1991). Luego de una historia traumática, la gente del área ha formado comunidades que cruzan grupos

etnolingüísticos particulares y han forjado vidas basadas no en el clan o en el parentesco sino en familias ligadas por conceptos de mezcla de sangre y en un sentido de identidad como indígenas. La implicación aquí es que resulta perfectamente posible que la gente se enfrasque cada vez más en la economía política de la región sin perder su sentido de identidad como pueblo indígena. Éste es un proceso que puede tener lugar en muchas comunidades: hay varias en Madre de Dios que han seguido este patrón, tal como Boca Ishiriwe. Las comunidades que se mueven en esta dirección no son aculturadas, sino que encuentran su propia expresión indígena.

Por consiguiente, en la Amazonía peruana los cambios indígenas pueden tomar tres caminos amplios. El primero es utilizar fortalezas internas para resistir la colonización y cambiar dentro del esquema de la formación social (como hacen los Arakmbut); el segundo es desarrollar resistencia como indígenas, mientras se forma un tipo diferente de comunidad (como lo hacen los Piro); y el tercero es perder la identidad indígena completamente y volverse "ribereños destribalizados".

El relato de la muerte de Psyche en 1980 cristalizó la orientación de este trabajo al iluminar tres áreas que son recurrentes a través del texto. La primera se refiere al mundo invisible chamánico y sus relaciones con el mundo visible. La segunda vincula el esquema político de la vida comunal arakmbut con el chamanismo, relacionando los diagnósticos de curación con los rasgos agonísticos de las rivalidades intracomunales. El tercer elemento fue la importancia histórica de su muerte, que aún afecta la vida de la comunidad hoy en día. En 1995, los Arakmbut todavía discutían las implicaciones de la muerte de Psyche y su importancia para ellos. Las ramificaciones de su muerte se manifestaron a través de las formas del cambio social que fueron trazadas en los capítulos subsiguientes.

La muerte del chamán ha proporcionado un comentario silencioso que ha acompañado el texto de este trabajo. Su muerte fue el fin de una era para la comunidad marcada por su profecía, que fue analizada e interpretada por los Arakmbut. La comunidad de San José fue afectada por el hecho de que él no estuviera más con ellos. Por ejemplo, en varias ocasiones durante su vida, Psyche realizó actos que defendieron a la comunidad de amenazas visibles e invisibles, utilizando sus contactos con el mundo del espíritu, y fue consecuentemente considerado como el baluarte de la resistencia arakmbut contra todos los enemigos.

Psyche no sólo fue una inspiración para la comunidad en su defensa contra las amenazas de afuera en tiempos de peligro, sino que también tuvo una influencia mediadora. En el caso del hombre enfermo del capítulo cinco, Psyche participó directamente en la cura como wayorokeri de San José, contribuyendo a su recuperación, mediando en conflictos potenciales sobre el diagnóstico entre facciones dentro de la comunidad y tranquilizando a los Arakmbut. Desde que Psyche murió, muchas personas han comentado que la comunidad no ha tenido a nadie que realmente pueda curarlas. Los wamanoka'eri conocen los ensalmos, pero él, como wayorokeri, conocía realmente lo invisible a través de sus compañeros espíritus del río.

Además, desde su muerte no ha habido otra persona que pueda mediar en las rivalidades de clan. En verdad, durante un periodo de varios años después de su muerte, las relaciones entre los clanes se volvieron más intensas y cinco parentelas dejaron la comunidad (una luego regresó), contribuyendo al cambio de la concentración hacia la dispersión después de 1982. Su muerte en 1980 fue el catalizador para los eventos que condujeron a la comunidad a cambiar entre 1980 y 1992. El estudio de caso de la muerte de Psyche no sólo introdujo las principales áreas que influenciaron el cambio, sino que fue el factor singular más importante para precipitarlo.

La presencia de un wayorokeri permite que una comunidad reconcilie las rivalidades interclánicas y que construya la fuerza necesaria para defenderse contra foráneos. Esto no quiere decir que una comunidad no pueda defenderse a sí misma en cualquier tiempo, sino que las posibilidades para una resistencia exitosa son mayores. Durante el periodo de dispersión en 1985, la comunidad logró defenderse contra el colono local Jaime Sumalave, en Puerto Maldonado (Gray 1986). No obstante, poco después la confianza de la comunidad se agotó y, desde entonces, es más difícil que los Arakmbut coordinen estrategias de defensa. A pesar de esto, ellos siguen siendo una fuerza política efectiva contra los colonos cuando se presenta la situación (ver Volumen 3, capítulos dos y ocho).

En un sentido, el wayorokeri permitió que existiera una forma de jerarquía limitada, porque mantenía un equilibrio regulatorio de poder mediante el consejo sobre cómo vincular el deseo con la generosidad. Sin su presencia, las tensiones subyacentes a la jerarquía se volvieron evidentes y esto desembocó en serios conflictos. La comunidad entonces comenzó los procesos de dispersión dentro de los aspectos más igualitarios del sistema. De este modo, la muerte

de Psyche precipitó cambios que estuvieron en línea con las fluctuaciones que estaban ocurriendo antes del contacto con el Estado, aunque es imposible predecir las direcciones en las cuales la vida comunal arakmbut cambiará en cualquier momento. Históricamente cada fluctuación varía en intensidad y forma, pero el patrón general de concentración y dispersión alternada proporciona el factor común.

Sin embargo, la amenaza de la frontera colonizadora y los espíritus dañinos no ha destruido a la comunidad y, en verdad, Psyche pensó que su muerte marcaría un momento crucial en los conflictos con foráneos. El enemigo principal alrededor de 1980 ya no eran los Taka u otros pueblos indígenas, sino los colonos y, aun cuando la avalancha del oro no había alcanzado su apogeo durante su vida, en su profecía de muerte se refirió a los peligros de la colonización y prometió defender a la comunidad desde el mundo del espíritu. Varios arakmbuts informan de su regreso para ayudarlos en momentos de gran peligro en forma de un ave del río.

Psyche no ha sido olvidado porque su presencia fue y sigue siendo esencial para la gente de San José. Él simboliza la fortaleza de las prácticas chamánicas arakmbuts e inculca un sentido de orgullo en la identidad arakmbut. La gente de San José considera a Psyche como una presencia que la protege y la energiza desde más allá de la tumba de una manera que es difícil en una comunidad que no tiene wayorokeri. Así, a pesar del debilitamiento y dispersión de la comunidad que tuvo lugar después de su muerte, su presencia asegura la protección de los arakmbuts de San José.

La muerte de Psyche no fue sólo la muerte de un chamán; fue la muerte del último wayorokeri de la comunidad y como tal, el fin de una época. El significado de la profecía del hombre agonizante sobre la necesidad de resistir el poder de la colonización se vuelve incluso más conmovedor desde esta óptica. Esto no quiere decir que en el futuro los adultos que están aprendiendo destrezas chamánicas no se vuelvan los wayorokeri de la siguiente generación, sólo quiere decir que nada es seguro.

Desde que murió, Psyche no ha dejado la comunidad e incluso en sus momentos de debilidad los Arakmbut dicen que está allí. Su alma se extiende para siempre hacia fuera, vagando por el monte a través de sueños, y en cualquier momento la puedes ver posándose sobre una playa por las orillas del Karene, dando esperanza para el futuro de los Arakmbut.

---

## ORTOGRAFÍA

El Ministerio de Educación de la República Peruana (1973) tiene una ortografía arakmbut que fue preparada por Robert Tripp del Instituto Lingüístico de Verano. Esta ortografía utiliza un alfabeto que se ajusta al del español peruano. Heinrich Helberg (1984) ha adaptado esto para acomodar el alfabeto fonético. Esta ortografía está ampliamente adaptada al español peruano, pero varios estudiantes arakmbuts me han aconsejado sobre la grafía que ellos prefieren.

Cada comunidad arakmbut tiene su propio acento, palabras y expresiones, lo que significa que no hay un sistema fijo de grafía para la lengua en general. Algunas de las palabras aquí escritas bien pueden ser reescritas en el futuro cuando los jóvenes arakmbut encuentren un sistema que sea apropiado para todas las comunidades.

Algunas vocales arakmbuts pueden ser no nasalizadas o nasalizadas pero yo no he hecho esta distinción en el texto. He substituido la "h" por la "j" española o la "x" y "w" por "hu" salvo en citas de autores hispanohablantes. Donde la ortografía de 1973 tiene "ti", he escrito "ch" o "tch", dependiendo de cuán fuerte suena la "t"; donde tiene "si" he escrito "sh". La ortografía de 1973 reconoce que "b" se pronuncia "mb" por los Arakmbut. Sin embargo, en algunos casos, la "m" es más evidente que en otros. Por consiguiente, he escrito "mb" donde la "m" es pronunciada y "b" donde la "m" es silente. De la misma manera, la "d" en la ortografía de 1973 aparece como "nd" en el comienzo de una palabra o "dn" en el final. He escrito las letras "n" y "d" tal como ellas suenan porque en algunos ejemplos la "n" es silente. Ocasionalmente escuché un sonido "v" y una "j" que no están en la ortografía pero que son usadas aquí.

## Vocales

*a* como en "apple" (también nasalizada)

*e* como en "egg" (también nasalizada)

*i* como en "into"

*o* como en "pot" (también nasalizada)

*u* como en "moon"

## Consonantes

*b* como en "book" pero con varios grados de seminasalización (*mb*).

*ch* como en "church" pero también ocasionalmente con un ligero "t" como en "pitch".

*d* como en "dog" pero con varios grados de seminasalización como en "and".

Al final de una palabra, una "d" suena "dn".

*g* aparece con seminasalización ("ng" como en "tongue") pero frecuentemente al final de la palabra como "gn" como en "gnu".

*h* como en "hat".

*k* como en "kite".

*m* como en "mouse" también como seminasal para "b".

*n* como en "nature" pero también seminasal para "d" y "g" o después "d" y "g" al final de una palabra.

*p* como en "pig".

*r* como en "rainbow".

*s* como en "sea".

*t* como en "top" pero a veces presente antes de "ch" o "sh" como en "pitch".

*w* o *hu* como en "window".

*y* como en "yacht".

"una parada como en "stop" glotal ante de "I".

## GLOSARIO

akudnui/iari	pecarí huangana ( <i>Tayassu pecari</i> )
ambaru	pez tipo carpa (boquichicos)
anenda	antes
apik	caña de azúcar
apoining	anaconda/exraño/achispado
arakmbut	seres humanos/sociedad
aramburu	armadillo
aroi	plátano
asign	HnaM/capibara ( <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> )
atodn	fruto
aypo	comida
bawi	venado
baysik	crepúsculo
bi'ign	pez
biu	árbol
biwi	serpiente
chimbui	afín de sexo opuesto del mismo nivel genealógico
chindign	ensalmo de curación/brujería
chindignwakeri	brujo
chindoi	carne ofrecida al cónyuge potencial
chiokpo	estrellas
chongpai	ayahuasca, anaconda
chupit	ave
e'anopwe	comprender
e'apak	hablar
e'chipoa	soplar

e'chiri	sentirse enfermo
e'e	ser/vida
egn	hermano
e'ka	obrar, hacer
e'kere	crecer
ekhomba	árbol
e'machinoa	cantar
e'mba'a	trabajar
emba'a/embachia	danza en círculo
embachiusu	un fruto
e'mbachpak	narrar un relato, mito
e'mbaipak	ceremonia de iniciación
embaipageri	danzante de e'mbaipak
e'mbayok	distribuir
e'mbet	mantenerse juntos
e'mbuey	morir
e'mbuiyuk	chupar
e'mepuk	temer
e'munka	pelear
enchipo	cuñado
e'nopwe	conocer
e'ohotokoy	ceremonia de iniciación/perforación de nariz
e'pak	querer/desear
e'pe'e	escuchar
e'pogika	está siempre pasando
ereknda	blanco
e'sombore	estar intoxicado
esweri	foráneos
e'toe	asir
e'topak	casarse
e'yok	dar
hak	casa
henpu	bolsa de cuerda
hirengo	ave
ho	pijuayo ( <i>Guilielma speciosa</i> mart)
hor	mono (martín)
ihchagi	voy
ihpi	mono ardilla común ( <i>Saimiri sciurecus boliviensis</i> )
ioknda	molesto
isipo	niño/niña

ka	piña
kaikai	águila arpía ( <i>Harpia harpyja</i> )
kapiro	garza ( <i>Egretta alba</i> )
kapiwi	coatí ( <i>Nasua nasua</i> )
kayare	paca ( <i>Agouti paca</i> )
keme	tapir ( <i>Tapirus terrestris</i> )
kemewere	espíritu del tapir
kerongtogn	árbol
kodna	fruto
koimbedn	guacamayo rojo ( <i>Ara macao</i> )
kokoy/watohpu	wachipaeri/ nombre arakmbut para un tipo de águila
koragn	fruto
kotsi	aguaje ( <i>Mauritia flexuosa</i> )
ku'mbarak	cementerio
kumo	barbasco ( <i>Lonchocarpus</i> sp.)
kurudn	cielo
kurudneri	espíritus del cielo
kuta	arriba
macherik	ortigas
mako	ave
mama	caimán
mamori	sábalo (pez)
mantoro	achiote ( <i>Bixa orellana</i> )
mapi	agutí ( <i>Dasyprocta aguti</i> )
masamimbi	barro
masonara	áreas acuosas
matamona	decidir, ordenar, asustar
matuk	buitre negro
mawe	quebrada
mayari	jaguar ( <i>Panthera onca</i> )
mbaimbai	color del sol
mbakokoy	ceremonia ohpu/ave del cielo
mbakoy	ave
mbakuopidn	bandas del brazo
mbapndik	comible
mbapwendik	incomible
mbaset	fruto
mbedntoktok	especies de oriol
mbeyok	dame
mbogntokoy	ceremonia de perforación del labio
mbudn	paujil ( <i>Crax carunulata</i> )
mendo	fruto

menke	árbol
mepuk	miedo
metamera	fruto
miokpo	sol
mokas	pecarí sajino ( <i>Tayassu tajacu</i> )
mokpayomba	ave
monka	debe servir/causalidad
muneyo	mujer joven
ndak	bueno
ndakmayorokeri/ ndakyorokeri	seres del buen sueño, espíritus benéficos
ndakwe	malo
ndoedn	mi
ndumba	monte
nekei	guacamayo azul y amarillo ( <i>Ara ararauna</i> )
nogn	otro
nokiren	alma-materia
nowenda	congoja
o	pintura negra huito ( <i>Genipa americana</i> )
ochinosik	odio
o'epo	por consiguiente
ohpai	animal de caza
ohpu	líder de guerra
okmbu	mono nocturno ( <i>Aotus sp.</i> )
okpi	palisada
ombayok	estación seca
o'monkudn	ellos entran
onyu	"puro", clan
opewadn/opedn	término formal para cónyuge
paimba	tabaco
paında	amargo
pak	deseo
paka	corteza del bambú
pawe	disgusto
paron	pava
petpet	jaguar
pio	fruto
ponaro	fruto

pugn	luna
purak	especies de oriol
prung	ave
sakmba	collar
sawe	tortuga
senopo	significa
shiok	mono lanudo ( <i>Lagothrix lagothrica</i> )
sinei	fiesta
sing	águila arpía
singpa	árbol de pijuayo
sipin	tamarin de manta negra ( <i>Saguinus nigricollis</i> )
sipo	más pequeño/menor
siro	tipo de oriol, metal
sisi	carne
sopi	gusanos
sorok	tierra, lamedero de sal
sowe	mono araña negro ( <i>Ateles paniscus chamek</i> )
supi	fruto
suru	ave trompetero
tainda	poder, fuerza
tamba	chacra
tanka	tocado
tapi chipi	fruto
tapo	boca de una quebrada
tare	yuca
tawiresindak	corteza del árbol tawire
toca	mono toca
toket	maíz
toko	fruto
tombi	sonajero de conchas
tomenkero	fruto
tone	grande/mayor
topobaudnihpi	ardilla
tori	planta comestible
torogn	zarigueya ( <i>Didelphis marsupialis</i> )
toto	espíritu peligroso
towanda	fruto
toyo	abajo
toyori	mono aullador rojo ( <i>Alouatta seniculus</i> )

urunda	hermoso, maravilloso
wachipai	espíritus ociosos
waerik	buen humor, risa
waewembedn	ardilla de cola roja
wakapak	plumas de la cola
wakawa	piña grande
wakirignayo	lugar brumoso
wakumbuesindak	corteza del árbol wakumue
wakupe	oro
wairi	líder, hombre de prestigio
wamambuey	sibling del mismo sexo
wamachunker	cazador
wamanoka'eri	curador
wambachapak	mito, relato
wambarakeri	guerrero
wambayok	estación seca
wambedn	rojo, fruto
wambet	categoría de alianza centrada en ego
wambetoeri	espíritus muertos de los pariente de una persona
wambign	ardilla
wambo	hombre joven
wambokerek	varon adulto
wambwanada	ahora, actualmente
wamankeri	miembro de nuestra comunidad
wanakeri	comunidad anfitriona
wanamba	persona basura
wandagnte	sobre el sendero
wandaknda	bueno
wandari	territorio
wandawe	semen
wandik	nombre
wantupa	líder político
wapong	canto ceremonial en la ceremonia mbakokoy
waren	garza listada
wasik	negro/gris
wasiwa	gordo
waso	cuerpo
watawata	individuo solo
watawataewe	colectivo
watoe	cónyuge
watone	persona vieja
watopakari/	

topakari	palabra wachipaeri para chamán
wawe	río
waweri	espíritus del río
wawesik	ardilla de Guayaquil ( <i>Sciurus stramineus</i> )
wawing	chicha de maíz
wawiyok	estación húmeda
waya	fruto
wayawaya	intercambio exacto
wayorokeri	soñador
weika	un ave asociada con el tapir
wenpu	bolsa de cuerda
were	espíritus dispersos
windak	flecha
witpi	árbol de pona
wiwimba	bambú
yaro	una hoja ancha usada para techar
yawiru	serpiente negra no-venenosa
yereyere	garza blanca
yorok	sueño
yoromba	fruto

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Aikman, S.H.  
1994. *Intercultural Education and Harakmbut Identity: A Case Study of the Community of San Jose in Southeastern Perú.* PhD thesis. University of London.
- Álvarez, J.  
1946 Creencias y Tradiciones Mashcas. *Misiones Dominicanas del Perú XXVII.* 10-15.
- d'Ans, A-M et al.  
1973 *Problemas de Clasificación de Lenguas No-Andinas en el Sur Este Peruano.* Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Appadurai, A.(ed.)  
1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge University Press.
- Ardener, S.  
1975 Introduction. *Perceiving Women.* Londres: Dent.
- Arhem, K.  
1981. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon.* Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in cultural Anthropology 4. Estocolmo: Liber Tryck.
- 1989 The Makú, the Makuna and the Guiana System: Transformation of Social Structure in Northern Lowland South America. *Ethnos* 1-2; 5-22.

- Balée W., & D. Posey (eds.)  
1989 *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Fold Strategies*. Advances in Economic Botany Vol.7. The Nueva York Botanical Garden.
- Barriaes, J. And A. Torralba.  
1970. *Los Mashcos*, Lima: Santiago Valverde.
- Barth, F.  
1965 *Political Leadership Among the Swat Pathans*. LSE. Monographs on Social Anthropology N° 19 University of London. The Athlone Press.
- Bennet, B.,  
1991 *Illnes and Order: Cultural Transformation among the Machiguenga and Huachipaeri*. Ph.D. thesis. Cornell University.
- Best, S., & D. Kellner.  
1991 *Postmodern theory: Critical Interrogations*. Macmillan.
- Bloch, M.  
1992 *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P.  
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology.
- Brown, M.  
1984 *Una Paz Incierta: Historia y Cultura de las Comunidades Aguarunas Frente al Impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Perú.
- 1985 *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Smithsonian Institution Press.
- 1987 "Ropes of Sand" in B. Tedlock (ed.) *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* pp. 154-170. School of American Research Advanced Seminar Series. Santa Fe.

- CAAAP,  
1992 *Propuesta de Política Educativa Sub-Región de Madre de Dios. Línea de Educación Intercultural*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Perú.
- Califano, M.  
1978a *El Complejo de la Bruja entre los Mashco de la Amazonía Sudoccidental (Perú)*. *Anthropos*: 73, 401-433.
- 1978b *Análisis Comparativo de un Mito Mashco*. Entregas de I.T. Instituto Tician. Centro de Investigaciones Regionales, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
1982. *Etnografía de los Mashcos de la Amazonía Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires: FECIE.
- Califano, M y A. Fernández Distel,  
1982 "The Use of a Hallucinogenic Plant among the Mashco (Southwestern Amazonia, Peru)". *Zeitschrift für Ethnologie* Band 107, Heft 1. pp. 129-143. Berlín.
- Campbell, A.T.  
1989 *To Square with Genesis: Causal Statements and Shamanic Ideas in Wayapi*. Edinburgh University Press.
- Chagnon, N.  
1968. *Yanomamo: The Fierce People*. Holt, Rinehart y Winston.  
Chaumeil, J-P., 1983: *Voir, Savoir, Pouvoir: Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Chaumeil, J-P.  
1993 *Des Esprites aux ancêtres*. *L'Homme*. 126-128. XXXIII, pp. 409-427. París.
- Chavarría Mendoza, M.C.  
nd. *Ejatojabatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos (aproximación etnográfica a la cultura Ese'jea)*. Mss.

- Clastres, P.  
1977 *Society Against the State: the Leader as Servant and the Human Uses of Power among the Indians of the Americas*. Oxford: Blackwells.
- CODEH-PA.  
1983 *La Selva y su Ley: Lavadores de Oro*. Sicuani: Comité de Defensa de los Derechos Humanos de las Provincias Altas. Colchester, M., 1981: Ecological modeling and Indigenous Systems of Resource Use: Some Examples of Southern Venezuela. *Antropologica* 55. pp. 57-72.
- Crocker, J.C.,  
1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson; University of Arizona Press.
- Davis, J.  
1992. History and the People without Europe, in K. Hastrup, ed. *Other Histories*. pp.14-28. Londres: Routledge.
- Davis, S.  
1977. *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge University Press.
- Dean, B.  
1995 Forbidden Fruit: Infidelity, Affinity and Brideservic among the Urarina of Peruvian Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1:87-110.
- Denevan, W.  
1976 The Aboriginal Populations of Amazonia. En *the Native Population of The Americas in 1942* W. Denevan (ed.) pp.205-234. University of Wisconsin Press.
- Descola, P.  
1989 *La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Coedición Abya-Yala/MLAL.
- 1992 Societies of nature of society. En A.Kuper (ed) *Conceptualising Society* pp.107-126 Londres: Routledge.

- Dostal, W. (ed.)  
1972 *The Situation of the Indian in South America*. Ginebra: World Council of Churches With the Ethnological Institute of the University of Berne.
- Dumont, L.  
1972 *Homo Hierarchicus*. Londres: Paladin.
- Eliade, M.  
1951 *Shamanism*. Princeton University Press.
- Erikson, P.  
1988 Politics in Amazonia. *Man* Vol.23 pp.164-5.
- Fejos, P.  
1941 La Región del Río Colorado. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. LVIII, 221-42.
- Fernández. Moro, W.  
1952. *Cincuenta años en la Selva Amazónica*. Madrid.
- Firth, R.  
1951. *Elements of Social Organisation*. Londres: Watts.
- 1959 *Social Change in Tikopia*. Londres: George Allen & Unwin.  
Fortes, M & E.E. Evans-Pritchard (ed.). 1940. *African Political Systems*. Oxford University Press.
- Friedman, J.  
1975 Tribes, States and Transformations. En M. Bloch (ed.) *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Association of Social Anthropologists Studies 3, pp. 161-202, Londres: Malaby Press.
- Fuentes, A.  
1982. *Parentesco y Relaciones de Producción en Una Comunidad Harakmbut En el Sur- Oriente peruano*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Perú mss.
- Godelier, M.  
1977. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge Studies in Social Anthropology.

- Gow, P.  
1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gray, A.  
1976. *Structural Transformations in Negaland*. M.A.thesis. Edinburgh University.
1983. *The Amarakaeri: an Ethnographic Description of an Harakmbut people from Southeastern Peru*. D.Phil. thesis. Oxford University.
1984. Los Amarakaeri: Una Noción de Estructura Social. *Amazonía Peruana*, Vol. V, N°. 10, pp. 47-64, Lima.
1986. And After the Gold Rush?... Human Rights and Self-Development Among the Amarakaeri of Southeastern Peru. *Document N° 55*. Copenhagen: IWGIA International Work Group for Indigenous Affairs.
1987. Perspective on Amarakaeri History in *Natives and Neighbours in South America*. H. Skar & F. Salomon (eds.) pp.299-328. Göteborgs Etnografiska Museum.
1992. It is Time to Act' say the Peruvian Arakmbut En *Ann Slavery Reporter*. 1992-3. pp. 111-114. Londres.
- Guillen- Marroquín, J.  
1990. "El Trabajo Infantil en el Perú: La Explotación de Aluviones Auríferos en Madre de Dios". En J. Borden (ed.) *La Lucha contra el trabajo Infantil*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo
- Hastrup, K. (ed.)  
1992. *Other Histories*. European Association of Social Anthropologists. Londres: Routledge.
- Harner, M.J.  
1972. *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, N.Y. Doubleday.

1973. *Hallucinogens and Shamanism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Helberg Chavez., H.  
1984. *Skizze einer Grammatik des Amarakaeri*. Ph.D thesis. Eberhard-Karls-University, Tübingen.
1989. Análisis Funcional del verbo Amarakaeri. En *Temas de Lingüística Amerindia*. R. Cerrón-Palomino y G. Solís Fonseca eds. CONCYTEC & GTZ, Lima.
1993. Terminología de Parentesco Harakmbut. *Amazonía Peruana* 23:107-140. Lima: Centro Amazónica de Antropología y Aplicación Práctica.
- Forthcoming. *Baysik*. Lima: CAAAP.
- Hemming, J.  
1978. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*, Londres: Macmillan.
1987. *Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Indians*. Londres: Macmillan.
- Henley, P.  
1982. *The Panare: Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. Yale University Press.
- Holdsworth, C.  
1994. *The Resolution in Anthropology: A Comparative Analysis of the Metaphysics of E.B. Tylor (1832-1917) and Bronislaw Malinowski (1884-1942)*. D.Phil. thesis, University of Oxford.
- Holzmann, G.  
1951/6. La Tribu Mashca *Misiones Dominicanas del Perú*. (en 1956 la publicación se volvió *Misiones Dominicanas*) XXXII 2-4. 53-6; XXXIII 51-3, N° 193 sin número de página; XXXIV 17-19 XXXV 64-66; XXXVI 340-3; XXXVII 97-99, Lima.

- Hornborg, A.  
1986 *Dualism and hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization*. Universidad de Uppsala.
- Howell, S.& R. Willis (eds.),  
1989 *Socities at Peace: Anthropological Perspective*. Londres: Routledge.
- Hugh-Jones, C.  
1978. Food For Thought: Patterns of Production and Consumption in Pira Pirana Society. En J.S. La Fontaine (ed.) *sex and Age as Principles of Social Differentiation*. Association of Social Anthropologists Monograph 17.pp. 41-66, Londres: Academic Press.
- Hugh-Jones, S.  
1993 Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organisation. *L'Homme* 126-128. XXXIII: pp.95-120.
- Kahn, J.,& J. Llobera.  
1981. Towards a New Marxism or a New Anthropology ? in J. Kahn & J,Llobera (eds.) *The Anthropology of Pre- Capitalist Societies*. pp. 263-329. Londres: Macmillan.
- Kensinger, K.  
1973 Banisteriopsis Usage among the Peruvian Cashinahua en M. Harner (ed.) *Hallucinogens and Shamanism* Nueva York. Oxford University Press.
1977. Cashinahua Notions of Social Time and Social Space. *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes*. Vol.II. 233-244. Paris.
1984. An Emic Model of Cashinahua Marriage. En *Marriage Practices in Lowland South America*.K.M. Kensinger (ed.) Illinois Studies in Anthropology N°14 . University of Illinois Press.

- Kracke, W.H.  
1978. *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. University of Chicago Press.
- Kuklick, H.  
1993 *The Savage Within: The Social History of British Anthropology 1885-1945*. Cambridge University Press.
- Kuper, A.  
1988. *The invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. Londres: Routledge.
- Lambert, C.,  
1948. *Music Ho!* Londres: Pelican Books.
- Lea, V.  
1992. Mebengokre ( Kayapo) Onomastics: A Facet of Rouses as Total Social Facts in Central Brazil. *Man* 27:129-153.
- Leach, E.R.  
1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study' of Kachin Social Structure*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology 44. Londres: The Athlone Press.
1961. *Rethinking Anthropology*. Londres: the Athlone Press.
- Lévi-Strauss, C.  
1963 The Sorcerer and his Magic'. En *Structural Anthropology*, pp.167-185. Penguin.
- 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Londres: Eyre and Spottiswoode.
1974. *The Savage Mind*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Lyon, P.J.  
1967. *Singing as Social Interaction among the Wachipaeri of Eastern Peru*. Unpublishep PhD Thesis. University of California.
- 1976 Tribal Movement and Linguistic Classification in the Madre de Dios Zone. Typewritten corrected version of the paper

- published in the XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, *Actas y Memorias*, Vol.5, 185-207. Lima.
1984. Change in Wachipaeri marriage patterns. En *Marriage Practices in Lowland South America*. K. Kensinger (ed.) Illinois Studies in Anthropology 14. University of Illinois Press.
- Marx, K.  
1977. The German Ideology'. En D. McLellen (ed.) *Karl Marx: Select Writings*. Oxford University Press.
- Maybury-Lewis, D.  
1974. *Akwe-Shavante Society*. Oxford University Press.
1979. *Dialectical Societies. The Gé and Bororo of Central Brazil*. Cambridge MA. and London: Harvard University Press.
- McCarthy, T.  
1985. *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. The MIT Press.
- Metraux, A.,  
1949. "Religion and Shamanism", *Handbook of South American Indians* 5:559-599. Washington: Smithsonian Institute.
- Monnier, A.  
1982. Evangelisation Structurale. *Bulletin de Société Suisse des Americanistes* 46:31-35. Ginebra.
- Moore, T.R. nd.  
"Algunas notas sobre la Organización Social y Religión de los Harakmbut". Mss.
1979. Sil and a New-found Tribe. The Amarakaeri Experience. *Dialectical Anthropology* 4, 113-125. Amsterdam.
1985. Movimientos Populares en Madre de Dios y Regionalización. En *Promoción Campesina. Regionalización y Movimientos Sociales*. María Isabel Remy (ed.). Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" y Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo (DESCO). Lima.

- Morin, F.,  
1973. *Les Shipibo de L'Ucayali*. These de Doctorat de 3eme Ciclo Presentée a L'École Pratique des Hautes Études (6eme Section). Paris.
- Morgan, L.H.  
1877. *Ancient Society*. Nueva York: Holt.
- Murphy, R.F.  
1978. *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucu Indians*. Nueva York: Octagon Books.
- Needham, R.  
1973. *Prescription Oceania* 43. 166-181.
- Olivera, J.M.  
1907. Informe. En *Últimas Exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paurcartambo y Urubamba*. pp. 395-429. Lima: Oficina tipográfica de la Opinión Nacional.
- Overing, J.  
1989. Styles of manhood: an Amazonian contrast in tranquility and violence. En S. Howell & R. Willis (eds.). *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. pp.79-99. Londres. Routledge.
- Parry, J. & M. Bloch.  
1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press.
- Radda Barnen.  
1991. *Área Chica. N° 6, Año II*. Lima.
- Ramos, A. & B. Albert.  
1977. Yanoma descent and affinity: The Sanuma/Yanomán Contrast. En J. Overing Kaplan, (ed.). *Social Time and Space in Lowland South America*. Actes de Congrès International des Americanistes. Vol. II pp.71-90 Paris.

- Reichel-Dolmatoff, G.  
1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of The Tukano Indians* University of Chicago Press.
- Ribeiro, D.  
1970. *Os Indios e a Civilizacao: a integracao das populacoes indigenas do Brasil moderno.* Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira.
- Ribeiro, D. & M.R. Wise,  
1978. *Los Grupos Étnicos de la Amazonía Peruana Comunidades y Culturas Peruanas N° 13.* Instituto Lingüístico de Verano.
- Rival, L.  
1993. The Growth of family Trees: Understanding Huaorani Perception Of the Forest. *Man* (NS) 28:635-652.
- Rivers, W.H.R.  
1914. *The History of Melanesiam Society.* Cambridge University Press.
- Rivière, P.G.  
1984. *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization.* Cambridge University Press.
1995. *Absent-minded Imperialism: Britain and the Expansion of Empire in Nineteenth-century Brazil.* Londres: Tauris Academic Studies.
- Roe, P.G.  
1982. *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin.* Rutgers: State University of New Jersey.
- Rosengren, D.  
1983. Proximity and Interaction: The Case of the Matsigenka of the upper Urubamba, Southeastern Peru. *Annals 1981-1982*, pp. 48-63. Gothenburg: Gothenburg Ethnographic Museum.
1987. *En the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruviam Amazon* Göteborgs Etnografiska Museum.

- Rummenhüller, K.  
1987. *Tiefelandindios im Goldrausch: Die Auswirkungen des Goldbooms Auf die Harakmbut im Madre de Dios, Peru.* Mundus Reihe Ethnologie. Band 12, Bonn.
- Rummenhüller, K., M. Lazarte y C. Cárdenas.  
1991. *Diagnostico de las Comunidades Nativas del Madre de Dios.* Instituto Indigenista Peruano.
- Russell, J.  
1985. *Francis Bacon.* Londres: Thames and Hudson.
- Sahlins, M.D.  
1974. *Stone Age Economics.* Londres: Tavistock.
- Santos Granero, F.  
1986. Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South América. *Man* 21 657-79.
1991. *The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru.* LSE Monographs on Social Anthropology N° 62 Londres: The Athlone Press.
- Seddon, D. (ed.)  
1978. *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology.* Frank Cass.
- Siskind, J.  
1973a. Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex. En D. Gross (ed.) *People and Cultures of Native South America.* pp.226-240. Nueva York: Doubleday/The Natural History Press.
- 1973b. *To Hunt in the Morning.* Nueva York: Oxford University Press.
- 1973c. "Visions and Cures among the Sharanahua" en M. Harner (ed.) *Hallucenogens and Shamanism.* Nueva York: Oxford University Press.

- Skar, S.L.  
1994. *Lives Together- Worlds Apart: Quechua Colonization in Jungle And City*. Oslo Studies in Social Anthropology. Oslo: Scandinavian University Press.
- Stocks, A.W.  
1981. *Los Nativos Invisibles. Notas sobre la Historia y Realidad Actual de los Cocamillas del Río Huallaga, Perú*. Lima: CAAAP.
- Steward, J., & L. Faron.  
1959 *Native Peoples of South America*. Nueva York: McGraw Hill Books.
- Sueyo, H.  
1995 The Harakmbut People Reclaim their Traditional Culture. *Indigenous Affairs* N°1 pp.42-45. International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen.
- Taussig, M.  
1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press.
- Taylor, A-C.  
1981. God-Wealth: The Achuar and the Missions. En Norman Whitten (ed.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. pp.647-676. University of Illinois Press.
- 1993 Remembering to Forget Identity. Mourning and Memory among the Jibaro. *Man*.ns. 28:653-678. Londres.
- Tedlock. B. (ed.).  
1987 *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series.
- Torralba. A.  
1979 Los Harakmbut. Nueva Situación Misionera. *Antisuyo*, 3. Publicación de las Misiones Dominicanas en la Selva Sur Oriente del Perú. pp.83-141. Lima.
1981. Sharanahua. *Antisuyo*, 4. Publicación de las Misiones Dominicanas en la Selva-Oriente del Perú. pp.37-84. Lima.

- Townsley, G.,  
1993 Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme* 126-128 XXXIII (2-4) pp.449-468.
- Tripp, R., nd.  
*Amarakaeri Grammar. Mss.*
- Turner. B.S.  
1985 *The Practices of Rationality: Michel Foucault, Medical History and Sociological Theory*. En R. Fardon (ed.) *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Tylor, E.B.  
1871. *Primitive Culture*. Nueva York.
- Urban. G & J. Sherzer.  
1991. *Nation States and Indians in Latin America* Austin: University of Texas.
- Varese, S.  
1972. *The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru*. IWGIA. Document 8. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Vickers, W.T.  
1978. Meat is Meat. The Siona-Secoya and the Hunting Prowess Sexual Reward Hypothesis. *Latin Americanist*, Vol. 11, N° I, 1-5. Florida.
- Von Brandenstein, C.G.  
1971. The Phoenix Totemism. *Oceania* 41,39-49.
- Von Hassel, J.M.  
1905 Las Tribus Salvajes de la Región Amazónica del Perú. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* XXVII. pp.27-75. Lima.
- Wahl, L.  
1985 La Federación Nativa del Madre de Dios: Informe de un Congreso. *Amazonía Indígena* Año 5 N° 8, enero.

1987 *Pagans into Christians. The Political Economy of Religious Conversion Among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru. 1902-1982.* PhD. Thesis, The City University of New York.

Wallenstein, I.  
1979 *The Capitalist World Economy.* Cambridge University Press.

Weiss, G.  
1975 *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 52/5. Nueva York.

Whitehead, N.  
1993 *Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guyana, 1500-1900.* *L'Homme* 126 128. XXXIII, 285-305. Paris.

Whittaker, A.  
1985 *Slavery and Gold in Perú.* *Anti-Slavery Reporter Series* VII, Vol.13. N° 2. pp.63-70.

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 2002 LIMA - PERÚ

**L**os Arakmbut constituyen un pueblo indígena que vive en la región de Madre de Dios, en el sudeste de la selva tropical peruana.

Desde sus primeros encuentros con misioneros, en la década de 1950, han demostrado capacidad de resistencia y determinación para afirmar su identidad frente a numerosas dificultades.

Esta trilogía describe los diferentes modos por los cuales los Arakmbut superan los peligros que los rodean: mediante su mitología y su fortaleza cultural, su flexibilidad social y su capacidad para incorporar conceptos y actividades no-indígenas dentro de sus estrategias de defensa.

En cada área se advierte la constante presencia del espíritu invisible, un lazo esencial que conecta los libros entre sí.